



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KUTSAL YOLCULUĞUN HAFIZASI: HAC UMRE HATIRALARI
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME**

BÜŞRA TAŞKIN

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**Şanlıurfa
2026**



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KUTSAL YOLCULUĞUN HAFIZASI: HAC UMRE HATIRALARI
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME**

BÜŞRA TAŞKIN

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
Tez Danışmanı: Prof. Dr. FATMA ÇAKMAK**

**Şanlıurfa
2026**

TEŞEKKÜR

Çalışmamın hazırlık sürecinde, değerli bilgi birikimi, yol göstericiliği ve akademik desteğiyle her aşamada bana rehberlik eden tez danışmanım Doç. Dr. Fatma Çakmak'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Kendisinin yönlendirmeleri, teşvik edici yaklaşımı ve titiz değerlendirmeleri bu çalışmanın olgunlaşmasına büyük katkı sağlamıştır.

Araştırma ve yazım sürecinde manevi destekleriyle her zaman yanımda olan anneme, babama ve kardeşlerime teşekkür ederim. Bu süreçte en büyük destekçilerimden biri olan eşim Ali Taşkın'a ayrıca minnettarım. Hem akademik hem de kişisel açıdan en zorlu dönemlerde bana güç veren, motivasyonumu canlı tutan ve her adımda desteğini hissettiren varlığı, bu tezin tamamlanmasında özel bir yere sahiptir. Sabırla, anlayışla ve içtenlikle yanımda oluşu, çalışmanın sürdürülebilirliğine önemli katkı sağlamıştır.

Ayrıca, tez süreci boyunca moral desteğini esirgemeyen, düşüncelerimi paylaşmamı kolaylaştıran ve her zaman yanımda olduklarını hissettiren dostlarıma da teşekkür ederim. Onların varlığı bu yolculuğu daha anlamlı kılmıştır. Bu çalışma, tüm bu kıymetli insanların desteği sayesinde ortaya çıkmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
KISALTMALAR	iii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	2
1.2. Araştırmanın Amacı	3
1.3. Araştırmanın Önemi	3
1.4. Kapsam ve Sınırlılıklar	4
2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	6
3. GEREÇ VE YÖNTEM	8
4. BULGULAR	11
4.1. Yol ve Yolculuk Kavramlarının Etimolojik Analizi	11
4.2. Seyahat Etmenin Dönüştürücülüğü	12
4.3. Yerleşikliğin Ötesine Geçmek	14
4.4. Yolun Kutsallaşması: Kutsal Mekânlara Yolculuk	16
4.5. Hac Dışındaki Önemli Yolculuk Türleri	20
4.6. Modern Zamanların Ruhu: Yolculuğun Dönüşümü	22
4.7. Hacda Ritüellerle Kutsal Hafızaya Bağlanmak	23
4.8. İslam Haccının Rükünleri ve Sembolik Anlamı	28
4.9. İslam'da Zamana Kayıtlanmamış Kutsal Bir Yolculuk Olarak Umre	32
5. TARTIŞMA	33
5.1. İnsan Mekân İlişkisi: Duyguların Mekânı Aşması	33
5.2. Rutinin Kırılması: Gündelik Hayatın Dönüşümü	45
5.3. Duygusal Coşkunun Artması	57
5.4. Kutsal Yolculuğun Entelektüel Derinliğe Dönüşmesi	77
5.5. Dönüşüm Etkisi	91
6. SONUÇLAR	104
7. ÖNERİLER	107
KAYNAKLAR	109
ÖZGEÇMİŞ	117
EKLER	118

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KUTSAL YOLCULUĞUN HAFIZASI: HAC UMRE HATIRALARI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

BÜŞRA TAŞKIN

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Tez Danışman: Prof. Dr. FATMA ÇAKMAK

Yıl: 2026, Sayfa : 119

Hac ibadeti, tarih boyunca dinî ritüel boyutunun yanı sıra eğitsel, sosyo-kültürel ve kolektif hafızayı inşa edici yönleriyle de merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bu kutsal yolculuk, şekilsel ve sembolik farklılıklar gösterse de, toplumları bir araya getiren ve yapılandıran güçlü bir sosyolojik olgu olma özelliğini korumaktadır. Hacı, çıktığı bu yolculukta haccın dönüştürücü gücüyle yalnızca bireysel olarak etkilenmekle kalmaz; kutsalın tesiri, çevresine yayılarak kolektif bir bilinç ve manevi bir atmosfer yaratır. Hac yolculuğu, bireyi gündelik hayatın ve profan zamanın bağlarından sıyrarak, varoluşsal bir kopuşu gerekli kılar. Bu içsel kopuş, hacının hayatının merkezinden uzaklaşarak varlığın dışına doğru manevi bir yolculuk gerçekleştirmesini sağlar ve gündelik olanı yeniden gözden geçirme fırsatı sunar. Bu süreçte hacı, farklı duygular ve beklentiler ile kutsalla bütünleşir; arınma duygusunu yoğun bir şekilde deneyimleyerek yolculuğuna devam eder. Hac yolculuğunun tamamlanmasının ardından feridin ruhunda canlanan dini atmosfer ve duygusal yücelme hali, bireyin kimliğinde kalıcı bir dönüşüm yaratır. Bu çalışmanın temel konusu, Hac yolculuğunun seyahat ve mekân bağlamında sosyolojik bir olgu olarak incelenmesidir. Birinci bölümde, yolculuk ve kutsallık ilişkisi, yol, yolcu ve seyahat kavramlarının izinde ele alınmış, yolculuğun kimlikle olan ilişkisi ve kutsal yolculuğun mekâna varış ile sonlanmasının ardından ikinci bölümde hac ve yolculuk ilişkisi tartışılmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise, kutsal yolculuğa çıkmış olan kişilerin kaleme aldığı hatıratlar duygu sosyolojisi ışığında nitel analize tabi tutularak bu metinler üzerine derinlemesine çözümlemeler yapılmıştır. Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kapsamında teorik tarama ile tematik analiz ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Hac literatürü, İslam dinini içerecek biçimde teorik olarak tarandıktan sonra, Türkçe'ye kazandırılmış veya Türkçe yazılmış hatırat kitapları incelenmiştir. Bu kitaplardaki içerikler, kutsal yolculuk ve duygu sosyolojisi ekseninde analiz edilmiştir. Çalışmada, tanınmış yazar ve düşünürlerin hatıratlarının yanı sıra, sıradan insanların bir duygu coşkunuğu göstergesi olarak kaleme aldıkları kitaplara ulaşılması ve analiz edilmesi amaçlanmıştır. Yapılan analizler, hac ve umre deneyiminin hatıratlarda çoğunlukla duygusal yoğunlaşma, mekânsal karşılaşma ve dönüşüm temaları etrafında anlamlandırıldığını göstermektedir. Kutsal mekânların bireysel hafızayı ve manevi yönelimi şekillendiren sembolik alanlar olarak temsil edildiği; hatırat yazımının ise bireylerin yaşadıkları yoğun deneyimi anlamlandırma ve kalıcı bir hafızaya dönüştürme süreciyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede çalışma, hac ve umre deneyiminin ritüel boyutun ötesinde, bireysel ve toplumsal hafıza bağlamında çok katmanlı bir anlam üretim süreci olarak değerlendirilebileceğine işaret etmektedir.

ANAHTAR KELİMELEER: Kutsal Yolculuk, Yolculuk, Hac, Kolektif Hafıza

ABSTRACT

MASTER THESIS

MEMORY OF THE SACRED JOURNE : A SOCİOLOGİCAL EXAMİNATION ON HAJJ AN UMRAH MEMORİES

BÜŞRA TAŞKIN

**HARRAN UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE EDUCATION
DEPARTMENT OF PHİLOSOPHY AND RELİGİOUS STUDİES**

Thesis Supervisor: Prof. Dr. FATMA ÇAKMAK

Year: 2026, Page : 119

Throughout history, the Hajj pilgrimage has held a central position not only as a religious ritual but also through its educational, socio-cultural, and collective memory-building dimensions. Despite variations in its formal and symbolic expressions, this sacred journey continues to function as a powerful sociological phenomenon that brings communities together and contributes to their social organization. During the pilgrimage, the pilgrim is not affected solely on an individual level by the transformative power of Hajj; rather, the influence of the sacred extends outward, generating a collective consciousness and a shared spiritual atmosphere. The pilgrimage experience entails a detachment from the routines of everyday life and profane time, requiring an existential rupture. This inner separation enables the pilgrim to distance oneself from the center of daily existence and to embark on a spiritual journey beyond ordinary being, thereby allowing a re-evaluation of the mundane. Throughout this process, the pilgrim encounters the sacred with diverse emotions and expectations, continuing the journey while intensely experiencing a sense of purification. Upon the completion of the pilgrimage, the religious atmosphere and emotional elevation that emerge within the individual often contribute to a lasting transformation in personal identity. The primary focus of this study is the sociological examination of the Hajj journey within the context of travel and space. In the first chapter, the relationship between travel and sacredness is discussed through the concepts of road, traveler, and journey, while the connection between travel and identity is examined. The second chapter explores the relationship between pilgrimage and travel following the arrival at the sacred destination. In the final chapter, memoirs written by individuals who have undertaken the sacred journey are subjected to qualitative analysis within the framework of the sociology of emotions, and these texts are analyzed in depth. The study employs qualitative research methods, including theoretical review, thematic analysis, and content analysis. After conducting a theoretical survey of the Hajj literature within the context of Islam, memoirs written in Turkish or translated into Turkish were examined. The content of these works was analyzed with a focus on sacred journeying and the sociology of emotions. In addition to memoirs authored by well-known writers and intellectuals, the study also aimed to access and analyze texts written by ordinary individuals as expressions of emotional intensity. The analyses indicate that experiences of Hajj and Umrah are predominantly interpreted in memoirs through themes of emotional intensification, spatial encounters, and transformation. Sacred spaces are represented as symbolic environments that shape individual memory and spiritual orientation, while the act of writing memoirs appears to be associated with the process of making sense of intense experiences and transforming them into enduring memory. Within this framework, the study suggests that the experiences of Hajj and Umrah may be interpreted as multi-layered processes of meaning-making that extend beyond ritual practice, situated within the context of individual and collective memory.

KEYWORDS: Sacred Journey, Journey, Pilgrimage, Collevtive Memory

KISALTMALAR

akt.	Aktaran
b.	İbn, bin
bs.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviren
Ed	Editör
Hz.	Hazreti
s.	Sayfa
s.a.v	Sallallahu aleyhi ve sellem
s.s	sayfalar
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Vd.	Ve diğerleri

1. GİRİŞ

Yolculuk, insan deneyiminin en eski ifade biçimlerinden biri olarak bireyin dünyayı, benliğini ve kutsal anlamlandırma çabasının önemli bir unsurunu oluşturur. Farklı kültürlerde ve dönemlerde yolculuğa yüklenen anlamlar değişse de, bu eylem çoğu zaman kişinin kendisiyle ve içinde bulunduğu toplumsal yapı ile kurduğu ilişkiyi yeniden düşünmesine imkân tanıyan bir geçiş niteliği taşır. Bu bağlamda hac, bir ibadet pratiği olmaktan ziyade, bireysel kimliğin, toplumsal aidiyetlerin ve inanç hafızasının yeniden şekillendiği çok katmanlı bir deneyim olarak dikkat çekmektedir. Kutsal topraklara yönelim, bireyin gündelik yaşamın alışlagelmiş örüntülerinden sıyrılarak başka bir varoluş hâline yöneldiği özel bir süreç yaratır. Hacı, fiziksel hareketliliğin ötesine geçen bu yolculukta duygusal, bilişsel ve ruhsal boyutlarda yoğun bir dönüşümün içine dâhil olmakta; ritüeller, mekânsal karşılaşmalar ve toplu ibadet pratikleri, bu dönüşümün temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Bu çok yönlü yapı, haccı din sosyolojisi kadar hafıza, mekân ve duygu sosyolojisinin kesişim noktasında yer alan verimli bir araştırma alanına dönüştürmektedir.

Günümüzde bireysel anlatılar ve tanıklık biçimleri, toplumsal olguların anlaşılmasında klasik veri kaynaklarını tamamlayan güçlü analitik imkânlar sunmaktadır. Bu tür metinler, bireyin deneyimini duygusal, duygusal ve sembolik düzeylerde yeniden inşa ettiği söylemsel alanları temsil eder. Hatıratlar bu bağlamda, bireysel hafızanın toplumsal çerçeveler içinde nasıl şekillendiğini görünür kılan özgün “hafıza unsurları” olarak değerlendirilebilir. Hac ve umre hatıratları ise, kutsal yolculuğun bireysel algı, duygulanım ve mekânsal deneyim boyutlarında nasıl anlamlandırıldığına ilişkin zengin bir malzeme sunar. Bu metinlerde duygular, ritüeller ve mekânlar yalnızca aktarılacakla kalmaz; aynı zamanda belirli anlatı stratejileri, yönelimler ve sembolik kodlar aracılığıyla düzenlenir ve yeniden yorumlanır. Böyle bir söylemsel yapı, bireyin Tanrı ile kurduğu manevi ilişkiyi, kolektif dini toplulukla bütünleşme pratiklerini ve kutsal olan karşısındaki öznel konumlanışını yeniden biçimlendiren çok katmanlı bir ifade alanı oluşturur. Dolayısıyla hatıratlar, kutsal deneyimin bireysel düzeydeki içsel dönüşümünü toplumsal hafızanın kolektif örüntüleriyle kesiştiren ve bu iki boyutu aynı analitik zeminde buluşturan derin bir söylem üretmektedir.

Bu araştırma, hac ve umre hatıratlarında yolculuğun kutsal bir nitelik kazanma sürecinin ve kutsal mekânla kurulan ilişkinin anlatının kuruluşu üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu çerçevede çalışmanın temel problemi şu soru etrafında yapılandırılmıştır: Hac ve umre hatıratlarının yazımında yolculuğun kutsal bir nitelik kazanması ve mekânla kurulan ilişkinin anlatı üzerindeki etkisi nasıl açıklanabilir?

Bu problem doğrultusunda çalışma, çok katmanlı bir konuyu daha sistematik bir biçimde ortaya koymak amacıyla altı bölüm hâlinde yapılandırılmıştır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve sınırlılıkları ele alınarak çalışmanın kuramsal çerçevesi ve metodolojik zemini oluşturulmuştur. İkinci bölümde yolculuk olgusu, etimolojik, kültürel ve varoluşsal boyutlarıyla tartışılmış ve yolun kutsallaşma süreçleri ile kutsal mekânlara yönelim arasındaki ilişki değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde İslam'daki hac ve umre ibadetleri tarihsel, ritüel ve sembolik yönleriyle incelenmiş ardından bu iki ibadetin bireysel hafıza ve kolektif dini bilinç üzerindeki etkileri açıklanmıştır. Dördüncü bölüm ise tezin analitik merkezini oluşturarak hatıratların ayrıntılı çözümlemesine ayrılmıştır. Bu bölümde duyguların mekânı aşması, rutinin kırılması, duygusal coşkunun yükselmesi, entelektüel derinlik ve dönüşüm etkisi gibi temalar üzerinden kutsal yolculuğun anlatılarda nasıl kurulduğu somut örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Beşinci bölümde araştırma bulguları bütüncül bir değerlendirmeye sonuçlandırılmış ve altıncı bölümde ise elde edilen bulgular ışığında gelecekte yapılabilecek çalışmalara yönelik öneriler sunulmuştur. Böylelikle çalışma, kutsal yolculuğun bireysel hafıza, duygusal yönelim ve mekânsal deneyim bağlamlarında nasıl anlam kazandığını hem kuramsal hem de metinsel düzeyde çok boyutlu bir bakışla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırma, hac ve umre hatıratlarında kutsal yolculuğun nasıl temsil edildiğini inceleyerek bireysel hafıza, duygulanım ve mekânsal deneyim arasındaki çok katmanlı ilişkileri sosyolojik bir perspektiften analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel odağını, ritüel pratiklerin ve kutsal mekân karşılaşmalarının bireysel anlatılarda hangi anlam çerçeveleri içinde konumlandığı, deneyimin metinlerde nasıl yapılandırıldığı ve dini tecrübenin anlatı üzerinden nasıl yeniden kurulduğu oluşturmaktadır. Farklı dönemlerde, farklı sosyal konumlara sahip bireyler tarafından kaleme alınan 33 hatırat¹, hafızanın toplumsal çerçeveler içinde işlendiği, duyguların mekânla kesiştiği ve kutsal deneyimin çok boyutlu bir şekilde ifade edildiği metinsel alanlar olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın konusu, hac ve umre yolculuğunun bireyin kendilik algısını, Tanrı ile kurduğu manevi ilişkiyi ve kolektif dini toplulukla bütünleşme biçimlerini nasıl dönüştürdüğünü; bu dönüşümün hatıratlarda nasıl dile getirildiğini ve bu metinlerin kutsal deneyime dair toplumsal anlam üretim süreçlerine nasıl katkıda bulunduğunu kapsamaktadır.

¹ Çalışmada incelenen 33 hatıratın ayrıntılı bibliyografik künyeleri Ekler bölümünde sunulmuştur.

, hafızanın toplumsal çerçeveler içinde işlendiği, duyguların mekânla kesiştiği ve kutsal deneyimin çok boyutlu bir şekilde ifade edildiği metinsel alanlar olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın konusu, hac ve umre yolculuğunun bireyin kendilik algısını, Tanrı ile kurduğu manevi ilişkiyi ve kolektif dini toplulukla bütünleşme biçimlerini nasıl dönüştürdüğünü; bu dönüşümün hatıratlarda nasıl dile getirildiğini ve bu metinlerin kutsal deneyime dair toplumsal anlam üretim süreçlerine nasıl katkıda bulunduğunu kapsamaktadır. Dolayısıyla çalışma, dini deneyimin bireysel düzeydeki içsel yoğunluklarını, ritüel pratiklerin toplumsal örgüsünü ve hafızanın metinsel temsiller aracılığıyla yeniden yapılanışını aynı analitik zeminde bir araya getiren kapsamlı bir sosyolojik çözümleme sunmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, hac ve umre hatıratlarında kutsal yolculuğun bireysel hafıza, duygulanım ve mekânsal deneyim boyutlarında nasıl anlamlandırıldığını sosyolojik bir çerçevede ortaya koymaktır. Çalışma, hatıratlarda yer alan anlatımlar üzerinden hac deneyiminin bireyin duygu dünyasında, benlik algısında ve kutsal mekânla kurduğu ilişkide ne tür dönüşümler ürettiğini analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda araştırma, ritüellerin ve kutsal mekân karşılaşmalarının bireysel anlatılarda nasıl temsil edildiğini, bu temsillerin hangi anlam katmanlarını ürettiğini ve hac yolculuğunun bireysel hafıza ile kolektif dini hafıza arasındaki ilişkiyi nasıl şekillendirdiğini incelemeye yöneliktir. Ayrıca çalışma, hatıratların yalnızca kişisel deneyimlerin aktarımından ibaret olmadığını; aynı zamanda dini tecrübenin toplumsal olarak paylaşılan sembolik kodlarla nasıl bütünleştiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda araştırma, hac ve umre pratiklerini duygu, hafıza ve mekân ekseninde ele alarak din sosyolojisi literatürüne kuramsal ve analitik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Hac ve umre hatıratlarının sosyolojik bir perspektiften incelenmesi, hem dini deneyimin bireysel ve kolektif boyutlarını anlamaya imkân tanınması hem de hafıza, mekân ve duygu çalışmalarını bir araya getiren disiplinlerarası bir yaklaşımı mümkün kılması bakımından önemli bir araştırma alanı sunmaktadır. Hac ibadeti İslam dünyasında köklü bir tarihsel sürekliliğe sahip olmasına rağmen, bireylerin bu yolculuğu hangi kavramsal çerçeveler içinde anlamlandırdığı, deneyimlerini ne tür duygusal yoğunluklarla ifade ettikleri ve kutsal mekânlarla kurduğu ilişkinin metinlerde hangi anlatı biçimleri aracılığıyla görünür hâle geldiği Türkiye literatüründe kapsamlı ve sistematik bir şekilde incelenmemiştir. Bu çalışma, bu eksiklikten hareketle hatıratları kişisel gözlem ve duygu aktarımının ötesine geçen sosyolojik belgeler olarak değerlendirmekte; hac deneyiminin bireysel düzeydeki

içsel dönüşümleriyle kolektif dini hafızanın yapısal örüntüleri arasındaki etkileşimi görünür kılmayı hedeflemektedir.

Ayrıca bu çalışma, dini tecrübelerin metinsel temsillerinin sosyolojik açıdan ne ölçüde anlamlı olduğunu ortaya koymasını bakımından önem arz etmektedir. Hatıratlar aracılığıyla bireylerin kutsal olanla kurdukları ilişki, duygusal yoğunluklar, arınma ve sınır deneyimleri, mekânsal duyumsamalar ve kolektif ibadet pratikleri bütünlüklü bir analitik çerçeve içinde değerlendirilmektedir. Bu yönüyle araştırma, hac yolculuğunu, gündelik hayatın askıya alındığı, benlik algısının yeniden düzenlendiği ve toplumsal aidiyetlerin güçlendiği bir dönüşüm alanı olarak ele almakta; kişisel anlatıların bu dönüşümün en önemli izleklerinden biri olduğunu göstermektedir. Metinlerdeki anlatı örüntülerinin çözümlenmesi, kutsal mekânın bireysel ve toplumsal hafızadaki yerini aydınlatmakta; dini pratiklerin yalnızca ritüel düzeyde değil, aynı zamanda simgesel ve duygusal düzeylerde de toplumsal bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır.

Son olarak bu araştırma, Türkiye’de hac ve umre hatıratlarına yönelik sosyolojik incelemelerin sınırlı olduğu dikkate alındığında, literatürde önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Hatıratların birincil veri kaynağı olarak kullanılması, dini deneyimin yalnızca normatif tanımlara dayalı biçimlerde değil, bireylerin kendi ifadelerini aktarım ve anlamlandırmaları üzerinden okunmasına imkân tanımakta; böylece hac yolculuğunun hem bireysel düzeydeki içsel dönüşümlerini hem de kolektif dini hafıza ile kurduğu ilişkileri daha derinlikli bir biçimde analiz etmeye olanak sağlamaktadır. Bu çalışma fikhî meselelerden bağımsız olarak hac ibadetinin, psiko- sosyal açıdan fert ve topluma yönelik etkilerini ortaya koymayı amaç edinmiştir. Hac mekânlarının kendine ait hafızasından ve yolculuğun kişi üzerindeki ilahi güçle sembolik mekânlar aracılığıyla buluşma etkisinden dolayı duygudaş durumların yaşanabileceğini göstermektedir. Hac ibadetini hatıratlar üzerinden, duygu boyutu ekseninde kolektif hafızayla birlikte incelemesi bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayırmakta ve aynı zamanda çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

1.4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamını, hac ve umre deneyimlerini farklı anlatı biçimleri aracılığıyla ifade eden toplam 33 hatırat oluşturmaktadır. Çalışma, belirli bir tarihsel dönem, coğrafi bölge veya toplumsal grup ile sınırlanmamış; bunun yerine metinlerin içerik zenginliği, anlatı derinliği ve sosyolojik çözümleme kapasitesi temel alınarak amaçlı örneklem yaklaşımı benimsenmiştir. Ancak hatıratların analitik açıdan

sunduğu veri niteliği birbirinden farklı olduğundan, duygu sosyolojisi, mekânsal deneyim ve dönüşüm temaları açısından yeterli içerik barındırmayan iki metin tematik analiz kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu yöntemsel tercih, araştırmanın kuramsal odağını daha tutarlı bir biçimde değerlendirebilmek amacıyla yapılmış olup, analiz sürecinin derinliğini ve kavramsal bütünlüğünü artırmayı hedeflemiştir. Böylelikle çalışma, hac deneyiminin bireysel hafıza, duygulanım ve mekânsal algı bağlamlarında nasıl kurulduğunu karşılaştırmalı bir metinsel bütünlük içinde değerlendirmeyi mümkün kılarken, dini tecrübenin metinsel temsillerinde üretilen sembolik düzenlemeleri, duygusal yönelimleri ve mekânsal karşılaşmaları yorumlamaya dayanmaktadır.

Araştırmanın sınırlılıkları, kullanılan veri türünün yapısından kaynaklanmaktadır. İlk olarak, çalışma yalnızca yayımlanmış hatıratlarla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle sözlü anlatılar, kişisel günlükler, sosyal medya içerikleri veya basılı hâle gelmemiş diğer anlatı türleri kapsam dışı kalmıştır. İkinci olarak hatıratlar, doğası gereği öznel metinlerdir; bireyin duygu durumu, inanç yoğunluğu, yazınsal yetkinliği ve toplumsal konumu anlatının biçimlenmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla araştırma, deneyimin bireysel ve metinsel düzlemde nasıl inşa edildiğini anlamaya yönelik bir çerçeveye ele almaktadır. Üçüncü olarak çalışma, teolojik hükümlere, tarihsel doğruluk tartışmalarına ya da ritüelin normatif boyutuna odaklanmamakta; hac deneyimini hafıza, duygu ve mekânın kesişimindeki sosyolojik bir olgu olarak değerlendirmektedir.

2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Hac ibadeti, İslam düşüncesi ve dini pratikler bağlamında özellikle Temel İslam Bilimleri alanında uzun süredir incelenen bir konu olmakla birlikte, sosyolojik perspektiften ele alınışı oldukça sınırlıdır. Literatürde yer alan çalışmaların büyük bir kısmı ibadetin fikhî hükümleri, tarihsel gelişimi, uygulama biçimleri ve ritüellerin anlamı üzerine yoğunlaşmış; buna karşın bireysel deneyimlerin, hatıratların, duygu ve hafıza süreçlerinin ele alındığı kapsamlı sosyolojik araştırmalar oldukça sınırlı kalmıştır.

Konuyla doğrudan ilişkili olan erken dönem akademik çalışmalar arasında Zafer Civil'in "Din Sosyolojisi Açısından Hac" yüksek lisans tezi yer almakta; çalışma, haccın toplumsal işlevleri ve kolektif dini pratiklerle ilişkisi üzerine ilk sosyolojik değerlendirmelerden birini sunmaktadır. Benzer biçimde Nuran Şen'in "Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri" başlıklı yüksek lisans tezi, hac deneyiminin bireysel dönüşüm, duygu yönetimi ve dini motivasyon üzerinde yarattığı etkileri inceleyerek alana önemli bir katkı sağlamaktadır. Her iki çalışma da haccın bireysel ve toplumsal boyutlarını içerse de, deneyim anlatıları veya hatırat türü metinlere odaklanan bir yaklaşım benimsememiştir. Hac deneyimini toplumsal hafıza bağlamında ele alan en önemli akademik çalışmalardan biri Ali Bedir'in doktora tezi "Bir Toplumsal Hafıza Biçimi Olarak Hac Anlatıları"dır. Bedir'in çalışması, hatıratları kolektif hafıza perspektifiyle değerlendirerek önemli bir teorik çerçeve sunmakla birlikte, metin analizinin kapsamı ve tematik çeşitliliği bakımından sınırlıdır. Hac anlatılarının toplumsal statü, kimlik göstereni ve dini sembolik sermaye bağlamında incelenmesi açısından ise Doç. Dr. Fatma Çakmak'ın doktora tezi "Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacılık" literatürde kritik bir yere sahiptir. Çakmak, çalışmasında hacılığı toplumsal konum ve dini prestij ilişkileri kapsamında değerlendirmiş ve özellikle hac hatıratlarının sosyolojik analizinin eksikliğine açıkça dikkat çekmiştir.

Hac ibadetinin bireysel dönüşüm boyutunu ele alan bir diğer önemli çalışma Ahmet Rifat Geçioğlu'nun "Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerine Etkileri: Bir Tipleme Denemesi" başlıklı makalesidir. Bu çalışma, hacıların dönüşüm süreçlerini tipolojik bir yaklaşımla sınıflandırmaya çalışmakta; ancak metinsel temsiller veya hatıratlar üzerinden bir analiz yapmamaktadır. Benzer şekilde Mehmet Altın'ın "Kur'an'a Göre Hac İbadetinin Birey Hayatındaki Değişim ve Dönüşüme Etkisi" adlı makalesi, ibadetin ahlaki ve manevi dönüşüm üzerindeki etkilerini Kur'an perspektifinden değerlendirmektedir. Bu iki çalışma haccın bireysel dönüşüm yönünü ele alsa da, empirik veya metinsel veriye dayalı sosyolojik çözümleme

sunmamaktadır. Hac olgusunu seyahat, modern hareketlilik ve dini turizm bağlamında değerlendiren Nazife Şişman'ın "Hacılar-Seyyahlar-Turistler" başlıklı makalesi ise haccın diğer yolculuk biçimlerinden ayrıştığı noktaları kültürel antropoloji ve din sosyolojisi perspektifleriyle tartışmaktadır. Şişman'ın çalışması, hacıların modern dünyada "yolculuk kategorileri" içerisindeki konumunu incelemesi bakımından önemlidir; ancak yine hatırat metinlerini birincil veri olarak kullanmamaktadır.

Bu literatür taraması, Türkiye'de hac ibadeti üzerine yapılan çalışmaların çoğunlukla ritüel analizine, dini motivasyonlara, psiko-sosyal etkilere veya dini statü/itibar ilişkilerine odaklandığını; buna karşın hac ve umre hatıratlarının sosyolojik veriler olarak sistematik biçimde incelendiği çalışmaların sınırlı olduğunu açıkça göstermektedir. Bu nedenle mevcut çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı; bireysel anlatılarda hac deneyiminin hafıza, duygu ve mekân bağlamlarında nasıl inşa edildiğini tematik bir içerik analizi ile ortaya koymayı hedeflemektedir.

3. GEREÇ VE YÖNTEM

Bu araştırma, hac ve umre hatıratlarında yer alan deneyim anlatılarını sosyolojik bir çerçevede çözümlemek amacıyla nitel araştırma yaklaşımı temelinde yapılandırılmıştır. Çalışmanın veri kaynağını, farklı dönemlerde ve farklı toplumsal konumlara sahip bireyler tarafından kaleme alınmış 33 hac ve umre hatıratı oluşturmaktadır. Belirli bir tarihsel sınırlama yerine, metinlerin içerik çeşitliliği, anlatı yoğunluğu ve sosyolojik temsil gücü esas alınarak amaçlı örneklem tekniği doğrultusunda seçilmiştir. Ön inceleme aşamasında toplam 33 hatırat değerlendirilmiş; bu metinlerden 31'i araştırmanın veri setini oluşturmuştur. İncelenen hatıratların bir bölümü entelektüel, akademik ya da sanatsal kimliğe sahip yazarlar tarafından yazılmış olup, bu metinlerde hac deneyimi ağırlıklı olarak tefekkür, varoluşsal sorgulama ve düşünsel derinlik ekseninde yapılandırılmaktadır. Diğer bir grup hatırat ise hac ve umre deneyimi, gündelik pratikler, ritüel uygulamalar, duygusal yoğunluklar ve kutsal mekânlarla kurulan karşılaşmalar üzerinden aktarılmaktadır.

Veri seti içerisinde hac ve umre anlatıları birlikte yer almakta; her iki deneyimin metinlerde benzer duygusal ve mekânsal temalar etrafında kurulduğu, ancak hac anlatılarında dönüşüm, eşik deneyimi ve benlik yeniden yapılanması vurgusunun daha belirgin olduğu gözlemlenmektedir. Yazarların cinsiyet, eğitim düzeyi ve toplumsal konumları farklılık göstermekle birlikte, hatıratlarda tekrar eden anlatı örüntülerinin kutsal mekânla karşılaşma, arınma deneyimi, içsel muhasebe ve benlik algısının yeniden yapılandırılması etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.

Ön inceleme sürecinde değerlendirilen iki hatırat ise, duygusal yoğunluk, mekânsal deneyim ve dönüşüm temalarını yeterli düzeyde içermemesi nedeniyle ayrıntılı tematik analiz kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu yöntemsel tercih, araştırmanın kuramsal odağının ve analitik bütünlüğünün korunması amacıyla yapılmış olup, veri setinin tutarlılığını ve çözümleme derinliğini artırmaya yönelik bir sınırlama olarak değerlendirilmelidir.

Bu araştırma sürecinde kullanılan hac ve umre hatıratlarına ulaşma aşaması, çalışmanın önemli yöntemsel bileşenlerinden birini oluşturmuştur. Hatırat türü metinler, akademik veri tabanlarında sistematik biçimde sınıflandırılmadığından, bu eserlerin tespiti çoğu zaman bireysel arama, yayınevleri katalogları, saha taraması ve bibliyografik iz sürme yoluyla gerçekleştirilmiştir. Özellikle sıradan bireyler tarafından kaleme alınan ve sınırlı sayıda basılan hatıratlara ulaşmak, araştırma sürecinde zaman ve emek gerektiren bir aşama olmuştur. Bu durum, çalışmanın veri

setinin rastlantısal değil, bilinçli ve seçici bir tarama süreci sonucunda oluşturulduğunu göstermektedir. Hatıratlara ulaşma sürecindeki bu zorluklar, aynı zamanda bu metinlerin sosyolojik açıdan neden sınırlı biçimde çalışıldığını da açıklayıcı niteliktedir. Analiz sürecinde hatıratlardan seçilen pasajların belirlenmesinde, aynı deneyimin farklı metinlerde nasıl anlamlandırıldığı karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Kâbe'yi görme anı, tavaf deneyimi, Arafat vakfesi ve kutsal mekânlarla ilk karşılaşma gibi tekrar eden deneyim alanlarında, duygusal yoğunluğun, içsel muhasebenin ve dönüşüm vurgusunun daha belirgin biçimde ifade edildiği metinler analize dâhil edilmiştir. Bu doğrultuda, aynı temaya ilişkin anlatımlar arasında, duygusal derinliği, betimleyici gücü ve deneyimi anlamlandırma düzeyi daha belirgin olan pasajlar tercih edilmiştir. Bu yöntemsel yaklaşım, bireysel anlatılar arasındaki çeşitliliği görünür kılmayı ve kutsal deneyimin metinsel temsillerinde öne çıkan ortak anlam örüntülerini daha net biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmada kullanılan temel yöntem nitel içerik analizi ve tematik analizdir. Araştırmacının analiz sürecinde, her bir hatırat metninin sistematik biçimde okunmasıyla başlamış ve bu aşamada metinlerin genel yapısı, anlatı tarzı, ritüel betimlemeleri, deneyim aktarım biçimleri değerlendirilmiştir. Ön okuma aşamasını takip eden süreçte, metinlerde belirginleşen duygu ifadeleri, mekânsal tasvirler, ritüel pratiklere ilişkin gözlemler ve dönüşüm anlatıları temel kategoriler olarak kodlanmıştır. Kodlama işlemi hem metnin kendiliğinden ürettiği anlam örüntülerini yakalamayı amaçlayan tümevarımsal bir yaklaşımı hem de araştırmacının kuramsal çerçevesiyle ilişkilendirme olanağı sunan kuramsal kodlamayı içermektedir. Tümevarımsal kodlama, metinlerde kendiliğinden ortaya çıkan duygu yoğunluklarını, mekânsal karşılaşmaları ve ritüel betimlemeleri özgün kategoriler hâlinde belirlemeye imkân tanırken; kuramsal kodlama hafıza çalışmaları, duygu sosyolojisi ve mekân kuramı gibi alanlarda geliştirilen kavramların (örneğin yönelim, liminalite, hafıza mekânı, sınır ve arınma) hatıratlarda yer alan deneyim anlatılarıyla ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Analizin son aşamasında kodlar arasındaki ilişkiler değerlendirilmiş, tekrar eden motifler belirlenmiş ve benzer anlatı örüntüleri tematik bütünlükler hâlinde bir araya getirilmiştir. Bu temalar, hem metinsel ifade biçimlerinin hem de kutsal yolculuğun sosyolojik boyutlarını anlamayı mümkün kılan kuramsal çerçeveye birlikte yorumlanarak araştırmacının analitik temelini oluşturmuştur.

Araştırmacının kuramsal temeli; hafıza çalışmaları, duygu sosyolojisi ve mekân teorilerinden yararlanan disiplinlerarası bir çerçeve üzerinden oluşturulmuştur. Pierre

Nora'nın hafıza mekânı yaklaşımı, hatıratların deneyimi nasıl mekânsallaştırdığı ve bireysel hafızanın metinsel temsilde nasıl düzenlendiğini anlamada analitik bir zemin sunmaktadır. Sara Ahmed'in duyguların yönelimi teorisi, bireyin kutsal mekânla kurduğu duygusal ilişkiyi değerlendirmede; Victor Turner'ın liminalite kavramı, haccın gündelik yaşamın sınırlarını askıya alan dönüştürücü yapısını çözümlemeye; Mary Douglas'ın sınır ve arınma yaklaşımı, ritüellerin düzen kurucu niteliğini anlamada; Alfred Schütz'ün fenomenolojik perspektifi ise hac deneyiminin bireyin anlam dünyasını nasıl yeniden yapılandırıldığını değerlendirmede yol gösterici bir çerçeve sunmuştur. Bu yöntemsel yaklaşım, bireysel hafızanın, duygusal yönelimlerin ve mekânsal karşılaşmaların bir araya geldiği sosyolojik belgeler olarak ele alınmasını sağlamaktadır. Böylelikle çalışma, hac deneyiminin çok katmanlı yapısını hem metinsel çözümleme hem de kuramsal ilişkilendirme düzeyinde kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir.

4. BULGULAR

4.1. Yol ve Yolculuk Kavramlarının Etimolojik Analizi

Yol ve yolculuk, içinde güçlü anlamlar barındıran birbirleriyle bağlantılı iki kavramdır (Bostancı, 2018). “Yol”, yalnızca iki mekân arasındaki fiziksel bağlantıyı değil, aynı zamanda insanın kendi varoluş serüvenini ifade eden sembolik bir hattı temsil etmektedir. Birçok dilde yol, doğruluk, erdem ve adalet kavramlarıyla iç içe geçerek hem ahlaki hem de metafizik bir anlam alanı kazanmıştır (Poyraz, 2018, s. 27). “Yolculuk” ise bir yerden başka bir yere gitme eylemi olmanın ötesinde, insanın içsel dönüşüm sürecini ve anlam arayışını simgeleyen bir hareket biçimidir.

Kültürel düzeyde yolculuk kavramı, farklı anlam ufukları taşımaktadır. Doğu düşüncesinde yolculuk, bir arayışın, yani hakikate doğru yönelmenin simgesidir; bu yönüyle mistik ve içsel bir anlam taşımaktadır. Batı geleneğinde ise yolculuk, kaçış ve geri dönüş arasında salınan bir varoluşsal metafor olarak yorumlanabilir (Şimşek, 2018, s. 121). Bu karşıtlık, yolculuğun Doğu kültüründe içsel bir keşif, Batı’da ise dışsal bir macera olarak şekillenmesindendir. Ancak her iki gelenekte de yolculuk, insanın kendini aşma çabasının merkezinde yer almaktadır. Yolculuğun iki aslı unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki seyir diğeri ise manadır ve bu iki unsur olmadan yolculuk gerçekleşmiş olmaz (İnam, 2018, s. 45). Seyir, bedensel hareketi; mana ise ruhsal yönelimi temsil etmektedir. Dolayısıyla gerçek bir yolculuk, hem dışsal adımı hem de içsel uyanışı içinde barındırmaktadır.

Etimolojik olarak “yol” sözcüğü, Türkçede “üzerinde yürünüp gidilen yer” anlamına gelmektedir. Ancak bu yalın tanım, kelimenin derin kökeninde bulunan zengin çağrışımları tam olarak karşılamamaktadır. Yol sözcüğü kökünde “kut, mutluluk, yazgı” anlamlarını barındırmaktadır ve bu bağlamda yol, insanın kutlanma, yani arınma ve bereket kazanma süreciyle ilişkilendirilebilir. Eski sözcüklerde geçen yolamak¹, yolkı² yolunmak³, yolak⁴ ve yolluğ⁵ sözcükleri ayrı ayrı anlamlar içermesine rağmen hepsi yol köküyle başlamaktadır. Fakat her ne kadar yol kelimesiyle başlasalar da yol kelimesinin kökünde bulunan kut, san, ün ile yürünen yol anlamı arasında bir bağlantı bulunmamaktadır. Bu nedenle yol kelimesine başka

¹ Yolamak sözcüğünün kelime anlamı “*yol göstermek, karşısına çıkmak, karşılaşmak*”tır. Arapça olarak ise “*tesadüf*” anlamına gelmektedir.

² Yolkı sözcüğü “*yolcu, yoldaki*” anlamına gelmektedir.

³ Yolunmak sözcüğü “*yolda olmak*” anlamına gelmektedir.

⁴ Yolak sözcüğü “*küçük yol, çığır, çılga*” anlamına gelmektedir.

⁵ Yolluğ sözcüğü “*kutlu, mutlu*” anlamına gelmektedir (Eyüpoğlu, 2022, s. 761).

sözcükleri ayrı ayrı anlamlar içermesine rağmen hepsi yol köküyle başlamaktadır. Fakat her ne kadar yol kelimesiyle başlasalar da yol kelimesinin kökünde bulunan kut, san, ün ile yürünen yol anlamı arasında bir bağlantı bulunmamaktadır. Bu nedenle yol kelimesine başka açılardan bakmak gerekmektedir (Eyüpoğlu, 2022, s. 761).

Birbirinden ayrı kökten türemiş gibi görünen yol sözcüğünün o/u dönüşümü sonucunda yul sözcüğü ortaya çıkmıştır. Yol ve yul sözcüklerinde köken özdeşliği bulunmaktadır. Yul sözcüğü “ışımak, parlamak, yanmak, yalınlanmak” anlamlarına gelir. Yol sözcüğünün, kut, mutluluk ve yazgı anlamlarına gelmesi ise inanç kurumlarıyla ilgilidir. Buradan da kutsal mekân ve mabetlere mutluluk kazanmak, arınmak, kutlanmak ve parlamak için gidilmesi anlamı çıkmaktadır. Böylece yol (kut, san, ün) ile yul (parlamak, ışıma) sözcüklerinin eş köklülüğü ortaya çıkmakta ve yürünen yol ile anlam özdeşliği meydana gelmektedir (Eyüpoğlu, 2022, s. 761). Bu durum, yolun yalnızca bir güzergâh değil, ışığa, arınmaya ve aydınlanmaya yönelen bir süreç olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla “yol”, fiziksel bir hat olmanın ötesinde, kutsallığa uzanan bir sembolik eksen olarak kavranabilir. Eski Türk inanç sisteminde “kut” kavramı, Tanrı’dan gelen yaşam gücü ve bereketi temsil etmekte; buna göre yola çıkmak, yalnızca mekân değiştirmek değil, kut arayışına çıkmak, yani ruhsal bir olgunlaşma sürecine girmek demektir. Bu açıdan bakıldığında, “yol” ile “yul” arasındaki eş köklülük, kutsal mekânlara yapılan yolculukların da anlamını derinleştirmekte: insan, ışığa yaklaşmak için yürümekte, yürüdükçe arınmakta, arındıkça varoluşunun merkezine dönmektedir.

4.2. Seyahat Etmenin Dönüştürücülüğü

“Seyahat” kelimesi Arapça s-y-h kökünden gelmekte; “yeryüzünde dolaşmak” ve “gezme” anlamlarını taşımaktadır. Bu kökün anlam alanı, insanın hareketini yalnızca fiziksel bir yer değiştirme olarak değil, yeryüzüyle ve varlıkla kurduğu ilişki biçimi olarak yorumlamaya imkân vermektedir. Seyahat kavramının temelleri, yeryüzünde ibadet maksadıyla yapılan yolculuklara dayanmaktadır (Seçkiner, 2020, s. 513). Seyahat kelimesinin kökü olan ‘seyh’ kelimesi “suyun yerin üstünde sürekli akması” anlamına gelmektedir (Bayraktar, 2011, s. 85). Burada suyun yeryüzünde akıp gitmesiyle insanın seyahati arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Su, aktığı zaman sahip olduğu güçle bir taraftan geçtiği yerleri şekillendirirken diğer taraftan da aktığı her yerden bir şeyleri kendisine katarak yoluna devam etmektedir. İnsan da seyahat ederken suyun hareketine benzer biçimde gittiği yerlerde iz bırakmakta ve kendisine bir şeyler katarak ilerlemektedir. Böylece kişi, seyahati boyunca deneyimlerinden şekil almakta ve aynı zamanda etrafına şekil vermektedir. Seyahat bu durumda yalnızca bir hareket değil, sürekli bir biçimlenme ve biçim verme süreci

hâline gelmektedir.

Seyahat sözcüğü Latince’de ise zorluklara katlanmak anlamına gelen ‘travail’ sözcüğünden türemiştir. Tarih boyunca seyahat etmek zorluklara eşdeğer görülmüştür (Acar, 2020, s. 308). Bu nedenle, seyahatin insanı değiştiren ve dönüştüren başlıca unsurlarından biri onun taşıdığı meşakkattir; çünkü kişi konfor alanını terk ederek yolculuğa başlamaktadır.

Türkçede yolculuk ve seyahat kavramları sıklıkla aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Fakat seyahat, amacı kendisi olan özel bir yolculuk biçimidir. Bir yolculuğun seyahat olabilmesi için kişinin merak duygusuyla hareket etmesi gerekir. Kişi, seyahatinde merakını tatmin etmek için hedefine güdülenmiş bir şekilde yolculuğunu gerçekleştirir. Böylece kişinin merak duygusu sonucunda seyahat eylemi meydana gelir (Uğraş, 2012, s. 23).

Hiçbir seyahat kişinin sadece dışında gerçekleşmemektedir. Her seyahat yapan kişi içten dışa doğru bir yolculuk halindedir ve bunun sonucunda kişi etkilenecek bir dönüşüm içerisine girer. İnsanın kendini bilmesi ve tanıması da yolculuk kavramıyla birlikte açıklanır (Bostancı, 2018). İslam filozofu İmam-ı Gazâlî iki çeşit yolculuktan söz etmektedir. Bunların ilki zahiri yani bedenle yapılan yolculuk olup ikincisi ise kalben yapılan iç âlem yolculuğudur (Gazâlî, 2024, s. 11). İnsan, hayatı boyunca bu iç âlem yolculuğu içerisinde. Yola önce kişinin bedeni çıkmaktadır fakat yolculuğun etkisi insanın sadece bedeniyle kısıtlı kalmamaktadır. Yürüyüşle insan, kendi içine yoğunlaştığı için bulunduğu yere dönüşmüş bir şekilde dönmektedir (Le Breton, 2024, s. 11).

Seyahat aynı zamanda kişiye farklı insanlarla iletişim kurma ve onları tanıma fırsatı sunar. Seyahat ile insan bir bütün halindedir. Seyahat, hem insanın başkasına yöneldiği hem de kendi içine döndüğü bir hal olarak varlık kazanır. Kişinin kendini bilmesi gibi başkasını da tanıyıp bilmesi de bir yolculuk halidir. Seyahat, insana olağanın dışına çıkma fırsatı sunarken kişiye yeni bakış açıları kazandırır. Seyahatle birlikte kişi başkasının yüzünde kendini görür ve o kişiyi kendine aynı kılar. (Alver, 2011, s. 74-75).

Seyahat eden yolcu dünyanın en yalın ve saf halini görür, akıp giden zamanda bir an yakalar. Yolcu, bulunduğu yerleri ve gördüklerini içselleştirir ama seyahatinde bulunduğu yerlere ve gördüklerine bağlanmaz. Bu şekilde seyahat eden kişinin dönüşümü başlar (Sert, 2011). İnsan, seyahati ancak bilinçle yaptığında kendisine ve çevresine olumlu sonuçlar üretebilir (Akın, 2011, s. 123).

İnsanın çevresinde olup bitenleri anlayabilmesi ve bağımsız bir bakış açısıyla düşünebilmesi için bulunduğu mekândan ayrılması gerekir. Çünkü incelikli düşünmek için kişi mekândan bağlarını koparmalı ve serbest kalmalıdır (Gros, 2024, s. 28). Yürüyen insan, mekânın bağlarından kendini koparır ve yolda gereksiz düşüncelerinden kurtulur sonuçta gerçekten nelerin kendisine ait olduğunu daha iyi anlamaya başlar. Hayatı boyunca uzun yürüyüşler yapan Nietzsche ancak yürüyüş yaptığında iyi düşünülebildiğinin farkına varır (Gros, 2024). Nietzsche, insanlara devamlı “Mümkün mertebe az oturmalı; açık havada yürürken doğmayan, şenliğine kasların da katılmadığı hiçbir düşünceye güvenmemeli. Önyargıların hepsi bağırsaklardan gelir. Daha evvel de söylediğim gibi, Kutsal Tin’e karşı işlenen esas günah yerinden kıpırdamamaktır.” şeklinde öğütler verir (Nietzsche, 2020).

Seyahatin birey üzerindeki dönüştürücü gücü sancılı bir süreçtir. Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Üç dua şüphesiz kabul edilir: Babanın duası, yolcunun duası, mazlumun duası.” (Özaşar vd., 2023, s. 388). Yolcunun duasının kabul olması, seyahatin içinde barındırdığı meşakkatlerden dolayıdır. Kişi gerçekten seyahat ediyorsa yol, meşakkatler sonucu hem bireyi hem de toplumu dönüştürür. Nitekim Hz. Peygamberin “Seyahat edin ki sıhhat bulun”¹ hadisi beden ve ruh sağlığına dikkat çekmektedir (Başoğlu, 2020, s. 228). Sonuç olarak seyahat, insanın hem dışsal hem içsel dünyasında dönüşümün eşiğini oluşturur. Birey, hareket ettikçe değişmekte; konfor alanını terk ettikçe kendini tanımaktadır. Kişi su gibi akarken çevresini biçimlendirir, ama en çok kendi içini dönüştürür. Böylece seyahat, hem insanı hem de dünyanın anlamını yeniden kuran bir tefekkür biçimi hâline gelir.

4.3. Yerleşikliğin Ötesine Geçmek

İnsanoğlu tarih boyunca yolculuk halinde olmuştur. Tarihin her döneminde insanlar, ihtiyaçlarına göre seyahatler gerçekleştirmişlerdir. İlk çağlarda yürümek fiili, yolculuğun ilk aracı olarak karşımıza çıkmakta. Yerleşik hayata geçtikten sonra insanlar yerleşim yerleri arasında yollar inşa etmişlerdir. Her yeni araç, yalnızca ulaşımı kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda yolculuğun anlamını yeniden inşa etmiştir. Yapılan yolculuklar başta kişileri sonra da toplumları etkilemiştir. Keşfetme arzusu insanlık tarihi boyunca her zaman ön planda olmuş ve bu duygu seyahat olgusunu doğurmuştur (Uğraş, 2012, s. 11).

¹ (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 380)

Yol, insanlık için her zaman yalnız bir geçiş hattı değil, varoluşun kendisi olmuştur. Yol kavramının metafor olarak kullanımı, bize hayatı yol üzerinden nasıl anlamlandırdığımızı göstermektedir (Poyraz, 2018, s. 31). Filozof Karl Jaspers felsefeyi “yolda olmak” olarak tanımlamaktadır. Nitekim insan da hayatı boyunca yoldadır ve yolda olduğu müddetçe var olmaktadır (Bayraktar, 2018, s. 191).

Bu anlamda yol, hem dışsal hem de içsel bir hareketi temsil etmektedir. İnsanın kendi iç dünyasına doğru attığı her adım, varoluşunun anlamını yeniden kurduğu bir süreç dönüşmektedir. Bu varoluşsal yürüyüş, kutsal boyutlarla anlam kazanmaktadır. Hac ve umre gibi kutsal yolculuklar, insanın “yolda olma” hâlini sıradan bir dünyevî eylem olmaktan çıkararak ilâhî bir yönelişe dönüştürmektedir. Bu yolculuklarda yürümek artık yalnızca mekân değiştirmeyi değil kutsalın izini sürmeyi ve varoluşun kaynağına doğru yönelmeyi içermektedir. Hacca ya da umreye giden kişiler için yol, Tanrı’ya yaklaşmanın bir biçimidir; bu nedenle her adım, hem hatırlamanın hem de dönüşümün mekânına dönüşmektedir.

Ahmet Haşim, 1930 yılında yaptığı Frankfurt gezisi için yazdığı eserin mukaddimesinde seyahat için “insan, hayatının tatsızlığından ve etrafa görüp bıktığı şeylerin o yorucu aleladeliliğinden bir müddet kurtulabilmek ümidiyle seyahate çıkar. Bu bakımdan seyahat ‘harikuladelikler avı’ demektir” diye bahseder (Haşim, 2019, s. 169). Seyahat, sıradan bir eylem değildir. Seyahat hem bireyi hem de kişinin çevresindekileri etkileyen bir olgudur.

Jacques Derrida İstanbul’dan, arkadaşı Catherine Malabou’ya yazdığı mektubunda seyahati “keyif almanın, keşfin, yabancı olana maruz kalmanın aslında sır olan bir şeyin korunması” olarak tanımlamıştır (Derrida, 2006, s. 31). Kişi, yürümekle mekânın ona dayattığı endişelerinin ağırlığından sıyrılır ve bir süreliğine işlerini unutup böylece erteleme özgürlüğüne kavuşur. İnsan, sadece seyahat ederek ve yürürken etrafı keşfederek hayatındaki mecburiyet yanılsamalarından kendini kurtarabilir (Gros, 2024, s. 11). Yürümek, yalnızca bedensel bir eylem değil, zihnin kendini arındırma biçimidir.

İnsanın varoluş biçimini belirleyen en temel mekân evdir. Ev, dış dünyanın belirsizliklerine karşı korunaklı bir alan sunar; bu koruma, bireye güven ve aidiyet kazandırır. Bu durum kişide güven duygusunu doğurur. Çünkü ev herhangi bir yerden farklı olarak kişiye tam olarak nerede durduğunu bildirir (Akt., Göregenli, 2021, s. 127). Ancak bu güven aynı zamanda bir sınıra da dönüşür. İnsan evden ayrıldığında, rutinlerin sürekliliği bozulur; alışkanlıklar çözülür ve düşünce

özgürleşmeye başlar. Tanıdığı mekândan uzaklaşan ve yola koyularak bilinmeyenlere doğru ilerleyen insan yavaş yavaş bağlarından kopar. Evsiz ve yurtsuz anlamına gelen Fransızca sans terre kelimesine olumlu açıdan bakıldığında “belirli bir yeri ve yurdu olmamak ancak her yerde evi olmak” gibi anlamlara gelmektedir (Thoreau, 2022, s. 12). Yürürken mekânın bağlarından kopabilen insan, kendisi dışındaki varlıklarla aynı düzlemde olduğunu iştirak eder ve böylece aynı evin verdiği güven duygusunu içinde hisseder.

Yer, insanı kendine bağlar ve sürekli kişiye kendisini hatırlatır (Alver, 2017, s. 270). Zorunlu bir şekilde seyahat eden kişinin, bulunduğu mekânın kendisine verdiği aidiyet duygusundan kurtulması daha zor olur. Bundan dolayı kişi seyahat halindeyken tedirginlik ve huzursuzluk hissedebilir. (Sümeysa, 2011, s. 335). Ahmet Haşim seyahat halindeyken yaşanan bu duygu durumlarını “Seyahat ne kadar rahat ve eğlenceli olursa olsun yine için için, anlaşılmaz bir endişe tohumu taşır. En iptidai ve ağır kervan yürüyüşlerinden en süslü ekspres ve tantanalı vapur seyahatlerine kadar yolculuğun bütün çeşitlerini denedim, hepsinde de aynı gizli acının içimi ısırdığını duydum” diye bahseder (Haşim, 2019, s. 174).

İnsan, yaşadığı çevre ile hayatını çoğu zaman özdeşleştirmektedir. Bulunduğu yere göre kendini şekillendirmeye başlayan insan çoğu zaman mekânın kendisini kuşattığının farkına bile varmamaktadır. Seyahatin yol açtığı kırılma ile kişi toplumun ona dayattığı algıları sorgulamaya başlamakta ve alışkanlıklarından kurtulmaktadır (Akın, 2011, s. 122). Yürürken kişi arzu ve dürtülerini ayaklarının altına alarak yolculuğunu gerçekleştirir (Gros, 2024, s. 13). Amerikalı şair Walt Whitman’a göre yolda olmak “hayatı aracısız yaşamak ve maddecilikten uzaklaşarak ruhun gücünü sınamak” demektir. Whitman ancak yolda olan kişilerin köleliğine sebep olan yerleşmişlik, maddecilik ve sıradanlık hastalıklarından uzaklaşabileceklerini dile getirir. Yolda olan insan kendini sınar ve sonucunda özgürleşir. Bundan dolayı yol bizim maddi dünyanın ötesine ulaşmamıza yardımcıdır (Akt., Küçükhemek, 2017, s. 138). Seyahatle birlikte kişi mekânsal bağlarından koparak yerleşikliğin ötesine geçmektedir. Kişi, artık duygu ve düşüncelerinde daha özgür hissederek içinde kırılmalar yaşamakta ve seyahatin etkilerini hissetmektedir.

4.4. Yolun Kutsallaşması: Kutsal Mekânlara Yolculuk

İnsanların ayakları üzerinde yürümesi hiçbir zaman basit bir yürüme olmamıştır. Bireyler kendi varlıklarında en yüce olan zirveyi, kutsal mekânlara yaptıkları hac yolculuklarıyla açığa çıkarmaktadır. Hacı, ortaya çıkan bu değerli bilinç ve hissediş ile yaratıcıyla buluşarak yeryüzündeki en anlamlı serüvenini

gerçekleştirmiş olmaktadır (Kurşunoğlu, 2013).

Tarih boyunca insan, iç dünyasında bulunan kutsal duygusu sebebiyle kutsal mekânlar inşa etme ihtiyacı duymuştur. Kutsanan bu mekânlar, kendilerinde olan kudret tecellileri sebebiyle inananları tarafından diğer mekânlardan üstün tutulmuştur (Kurşunoğlu, 2013, s. 189). Böylelikle bu mekânlara giden yollar da kutsallaşmış ve neticesinde yapılan bu yolculuklar kutsal kabul edilmiştir.

İslamî terminolojide hac “dinî mecburiyet veya mucize elde etmek gayesi ile kutsal bir yere doğru gerçekleştirilen yolculuk” olarak tanımlanmaktadır (Küçük vd., 2016, s. 788). Hac yolculuğuna çıkmadan önce kişiler maddi ve manevi hazırlık yapmaya başlamaktadır. İslam’da hac yolculuğu öncesi manevi hazırlık olarak kişiler dinî konularda daha hassas davranmaya başlamakta ve ibadetlerinde gözle görülür artış meydana gelmektedir. Maddi hazırlık olarak ise kişiler oraya götüreceği eşyalar ve oradan alacağı hediyelikler için para birikimi yapmaktadır (Civil, 2003, s. 72). Yolculuk boyunca türlü zorluklarla sınanan hacı, kutsalla buluşma heyecanı içerisinde yolculuğuna başlamaktadır. Hacı, kutsal mekâna vardktan sonra ise çektiği zorlukları unutmakta ve artık sadece O’nunla bir olmanın sevincini yaşamaktadır.

Kutsal yolculuğa çıkacak olan birçok kişi, farklı duygular ve beklentiler ile bu yolculuğa çıkmaktadır. Kutsalla bütünleştikten sonra hacı, arınma duygusunu yoğun bir şekilde yaşayarak yolculuğuna devam etmektedir. Kutsal yolculuğunun sonrasında kişi ruhen farklı bir yoğunluk yaşamakta ve bu hal içerisinde kişinin duyguları daha fazla yücelmektedir (Hökelekli, 1996).

V. Turner ve E. Turner’a göre “hac üç aşamalı ayındır. İlk aşama ayrıcalığa yolculuktur. İkinci aşama ise varılan hedefin tecrübe eşiğidir. Üçüncü aşama ise eve dönüş ve yeniden teşekkül etmedir.” (Kurşunoğlu, 2013, s. 175). Yolculuğun ilk aşaması ile hacı, dünyevi olanı bir kenara bırakarak yolculuğa çıkmaktadır. Çünkü hacı, eşik noktasındadır ve kutsalla bütünleşme tecrübesi içerisinde. Hacı, son aşamaya geldiğinde ise hem iç dünyasındaki evine hem de dış dünyasındaki evine dönmüştür ve asıl olması gereken biçimi kazanmıştır.

Kutsal mekânlar insanlara, kutsalın bilgisine ulaşabilmek için yolculuğun hedeflediği amaca ancak Tanrının yeryüzünde seçtiği bir mekânda ulaşılabilceğini göstermektedir. Hacı, kutsal mekân ile Tanrıyı bilmenin ruhsal bir tecrübe olarak yansımasının imkânının farkındadır (Kurşunoğlu, 2013, s. 191).

Kutsal yolculuğa çıkan hacı, yolculuk boyunca ritüelleri gerçekleştirmeye başlarken kutsallık açısından daha yoğun bir zaman dilimine dahil olmaktadır. Her hacı kutsal yolculuğunda, hayatının merkezinden koparak varlığın dışına doğru manevi bir yolculuk gerçekleştirmektedir. Kutsal yolculuklar içsel bir kopuşu gerekli kılmaktadır. Bu şekilde kutsal yolculuğa çıkan kişi, gündelik olanı tekrar gözden geçirme fırsatı bulmaktadır (Çakmak, 2022).

Kişi, kutsal kabul ettiği mekânda sembolik hafızanın izini sürerek mekânın ruhunu yakalamaya çalışır. İnanan kişinin ritüelleri aynı şekilde tekrarlayarak oluşturduğu olaylar zinciri, kutsal mekânların saflığı ile birleşerek hacıda kutsal tarihin bilincini canlı tutar (Çakmak, 2022).

Dinî Antropolojinin temel meselelerinden biri olan hac, farklı inançlara göre çeşitlense de eski Mısır dinleri, eski Yunan dinleri, Hinduizm, Budizm, Şintoizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerde mevcut olan bir ritüeldir (Erbaş, 2002, s. 97). Hac yolculuğu farklı inançlar açısından kutsal bir yolculuk olarak tanımlanmaktadır. Maddi ve manevi olarak yapılan bir ibadet olması ve her ikisini bünyesinde barındırması onu diğer ibadetlerden ayırmaktadır. Kutsal yolculuğa çıkıp hac ibadetini gerçekleştirenler, sadece bedenlen seyahat halinde değil aynı zamanda ruhen de yolculuk içerisindeyler (Şen, 2003). Tarihin her döneminde, kutsallık atfedilen ve büyük saygı duyulan bu yerlere inananları tarafından yolculuklar gerçekleştirilmiştir.

Yahudilikte hac ibadeti, Kudüs'e/Beyti Mukaddes'e (Bet ha Miktaş=Süleyman Mabedi) yapılmaktadır. Daha önceki dönemlerde hac ibadeti Yahudilerde, Süleyman Mabedi'nde (Bet ha Miktaş) kurban sunma ritüeli şeklinde gerçekleştirilmiştir. Fakat Süleyman Mabedi'nin (Bet ha Miktaş) Romalılar tarafından M.S. 70 yılında yıkılmasından sonra bir süre burada ibadetler yapılamamıştır. Yahudiler, Mabedi'ne geriye kalan Batı Duvarı'nı (Ağlama Duvarı) hac ziyaretleri için kullanmaya başlamıştır. 17 Temmuz akşamı ritüellerini gerçekleştirmeye başlayan Yahudi hacılar, 19 Ağustos'a kadar ibadetlerini yapmaya devam etmektedirler (Küçük vd., 2016, s. 404-405).

Günümüzde kurban kesme ritüeli yerine Ağlama Duvarı'nda daha çok günah itirafı, sadaka, dua ve ağlayarak tarihi geçmişi hatırlama şeklinde hac ibadeti yapılmaktadır (Adam, 2015). Tevrat'a göre Hac, körler, kadınlar, küçükler, Kudüs'e gidebilecek durumda olmayanlar, akıl ve beden hastalıkları olanlar hariç, her Yahudi erkeğine farz kılınmıştır (Küçük vd., 2016, s. 404). Fakat günümüzde kadınlar ve

çocuklar da erkekler gibi hac ritüellerini yapmaktadır (Erbaş, 2002, s. 106). Hac ibadeti, özel günler olan Pesah/Fısıh (Mayasız Ekmek), Şavvot (Gül/Haftalar Bayramı), Sukkot/Sukot (Çardaklar/Çadırlar) ve Yom Kipur (Kefaret, Günah Çıkarma) bayramlarında gerçekleştirilir (Küçük vd., 2016, s. 404).

Hristiyanlıkta hac ibadeti ilk kaynak olan Yeni Ahit metinlerinde açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Kutsal metinlerde geçen cümlelerin yorumlanması ile hac ritüelinin nasıl gerçekleştirileceği belirlenmiştir. İlk hac uygulaması Konstantinler zamanında, Azize Helene'nin kutsal mekânları ziyaret etmesiyle başlamıştır (Erbaş, 2002, s. 110). Hristiyanlar hacı, manevi yenilenme ve imanı güçlendirme, kutsal kabul edilen yerlerin tarihini ve önemini anlamak için yapmaktadırlar. Hz. İsa'nın yaşadığı ve hatıralarının geçtiği yerler ile Azizlerin mezarlarının bulunduğu mekânlar hac merkezi olarak kabul edilir. Hristiyan hacılar bu yerleri ziyaret ederek ibadetlerini gerçekleştirirler (Küçük vd., 2016).

Hristiyan hacılar ibadetleri sırasında farklı şekillerde dualarını yapmaktadır. Bunlardan biri bedenî duadır, elleri çapraz bağlayıp yüz üstü yere kapanarak yapılır. Diğer çiplak ayakla ağır ağır dizlerin üzerine çökerek yapılan sessiz tövbedir (Erbaş, 2002, s. 119).

Hz. İsa'nın ölümünden üç yüz yıl sonra başlayan hac ziyaretleri kilise papazları arasında tartışmaya neden olmuştur. Kimi Hristiyan din adamları dinî duyguları arttıracak için hac ibadetine olumlu yaklaşırken kimileri de kutsal metinlerde bulunmadığı için karşı çıkmıştır (Şen, 2003, s. 18). Kilise, yapılan hac ziyaretleriyle itibarını ve otoritesini daha da güçlendirmiştir. Bu gücün farkına varan kilise Kudüs ve çevresine yapılan yolculukları siyasi bir nedene dönüştürerek tarihin en ilginç hac örneklerinden biri olan “Haçlı Seferleri”ni başlatmıştır. Roma Katolik Kilisesi, Haçlı Seferlerinin bekledikleri gibi sonuçlanmaması üzerine Kudüs'e alternatif olarak Roma'yı ikinci hac ziyareti merkezi olarak kabul etmiştir (Erbaş, 2002).

Hinduizm'de hac ibadeti, ilahi çağrıya cevap vermek olarak değerlendirilmektedir (Küçük vd., 2016). Hinduizm'de hac ibadetini tamamlamış kişilere, bir köylü ya da kendi köyünde istediği gibi sofuluk hayatı yaşayan sanatkar gözüyle bakılmaktadır (Erbaş, 2002, s. 103). Hinduizm'de hac ibadeti çok önemlidir. Büyük ölçüde Hinduizm, “hac yolculuklarından ibaret bir din” olarak bilinmektedir. Hatta hayatlarını sadece hac ibadetine adanmış Sadular, ömürleri boyunca hac ibadeti içerisinde yaşamlarını geçirmektedirler (Taşpınar, 2023, s.29).

Hinduizm’de hac ritüeli, yedi kutsal yerin ziyareti şeklinde gerçekleşir. Bu yerler Ganj ve Jamna nehri, Brindaban, iki bin tapınağın bulunduğu Banares ve Himalaya’nın yüksek tepeleridir. Tanrı Şiva’nın evi olarak görülen Banares’i ziyaret, bütün Hindu hacıların arzusudur. Genellikle yaya olarak yapılan hac yolculuğunda hacılar, gidecekleri yere kadar ilahiler söyleyerek ve dualar ederek yolculuklarını tamamlarlar. Mabedler onlar için aynı zamanda Tanrılar ile buluşma, onlara saygıda bulunma ve takdimeler sunma yeridir. Son olarak hacılar Ganj Nehri’ne giderler ve orada yıkanarak günahlardan arındıklarına inanırlar (Küçük vd., 2016). Ziyaret edilen yerler güzergâh olarak daire şeklindedir. Aynı zamanda Hindu hacılar hac mekânlarında bulunan heykellerin etrafında da daire çizerek yürümektedirler. Hindu hacıların daire çizerek yaptığı bu yürüme şekli “parikrama” ya da “pradaksina” olarak isimlendirilmektedir (Taşpınar, 2023, s. 39).

Budizm dininin kurucusu olan Buda’nın hayatının geçtiği yerler aynı zamanda Budistlerin hac ibadeti için ziyaret ettiği kutsal mekânlardır. Hac ibadeti için ziyaret edilen mekânlar sırasıyla Buda’nın doğum yeri olan Lumbini koruluğu, Bodhgaya denilen Buda’nın aydınlanma yaşadığı yer, aydınlanma yaşadıktan sonra Buda’nın ilk defa vaaz verdiği yer olan Sarnath Geyik Parkı ve son olarak Buda’nın öldüğü yer olarak kabul edilen Kuşinara’dır (Yitik, 2015, s. 377). Budizm’in hac ibadetinde iki farklı yorumu vardır. Bunlar Japon Budizmi ve Tibet Budizmi’dir. İki farklı yorumun bulunmasının sebebi ise Tibet ve Japonya’ya Budizm dininin sonradan gelmesiyle oluşan entegredir. Japon Budizmi’nde hac ibadetindeki tavaf hareketi “junrei” olarak adlandırılırken, Tibet Budizmi’nde tavaf hareketi “pradaksina” olarak isimlendirilir (Taşpınar, 2023, s. 97).

Tibet Budizmi’nde hac ibadeti, (kora veya gnas-skor) Budist hacıların, kutsal kabul edilen eşya, yer veya makamı sağ taraflarına alarak saat yönünde tavaf etmesiyle olmaktadır. Hacılar yanlarında getirdikleri yiyecek ve içecekleri Buda’ya takdim ederler. Japon Budistler ise hac ibadetlerini farklı şekilde gerçekleştirirler. Bunların arasında en meşhuru Saikoku’daki 33 tane bulunan mabedin etrafında gerçekleştirilen tavaf ve Shikoku’daki 88 mabedin etrafında gerçekleştirilen tavaf şeklinde olanıdır. Özellikle yeni evlenecek olan genç kızlar Shikoku haccını, hayatlarındaki karşılaştıkları zorluklara karşı hazırlık için ve imanlarını güçlendirme adına gerçekleştirmektedirler. Günümüzde ise bu iki hac ibadeti yerleri anlamlarını yitirmiş ve tamamen turistik gezi amacıyla kullanılmaya başlanmıştır (Akt., Taşpınar, 2023).

4.5. Hac Dışındaki Önemli Yolculuk Türleri

Hac yolcuğu dışında önemli kabul edilen yolculuklar da bulunmaktadır. Yolculuğu, iş, eğlence ve rahatlama niyetiyle yapmanın sonucunda farklı toplumsal kimlikler ortaya çıkar. Yolculuk amacına göre ortaya çıkan tipolojilerden biri seyyahıdır. Seyyahlık bir meslektir ve yoğun gözlem ile tefekkürün ürünüdür. Yolculuk esnasında yolun sınırlarını seyyahın zihni belirler. Seyyah, gezdiği yerleri kendi kültür dünyasıyla tekrardan yorumlar ve gördüğü mekânlara dair yeni manalar üretir. Seyyahlar, gezip gördükleri yerleri kanaviçe işler gibi yazıya dökerler. Seyyahların yazdıkları eserler tarihe ışık tutar. Bu eserlerin en ünlü olanlarından birisi Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sidir (Uğraş, 2012). Osmanlı klasik Çağının adeta bir fotoğrafını çeken Evliya Çelebi bu seyahatlerini (ö. 1095/1684 [?]) 10 Muharrem 1040'ta (19 Ağustos 1630) gördüğü bir rüyaya bağlar. Evliya Çelebi rüyasında Hz. Peygamberi görür. Evliya Çelebi, Peygamberin elini öperken “Şefaât yâ Resûlallah” demek yerine heyecandan “Seyahat yâ Resûlallah” demiştir. Bu durum karşısında Hz. Peygamber Evliya Çelebi'ye gülümseyerek şefaati, seyahati ve ziyareti kendisine müjdelemiştir. Bu şekilde seyahat macerası başlayan Evliya Çelebi önce İstanbul'dan başlayarak Osmanlı Devletinin topraklarını ve komşu ülkeleri gezmiş ve on ciltlik eserini ortaya koymuştur (“Evliya Çelebi”, 2020).

Peygamberlerin vahiy yoluyla aldıkları bilgileri insanlara ulaştırması olan tebliğ de bir yolculuk türü olarak öne çıkmaktadır. Tebliğ sözlükte “bir şeyi veya bir haberi ulaştırmak” anlamına gelmektedir (Boynukalın, 2011, s. 218). Da'vet ise İslâmî inanç ve değerleri kabul edip uygulanmasını hedefler. Da'vet kelimesi sözlükte “çağırarak, seslenmek, adlandırmak” gibi anlamlara gelir. Sözlük anlamları farklı olan tebliğ ve da'vetin uygulama ve gayeleri aynı olduğundan sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılırlar. Hz. Peygamberin tebliğ faaliyetlerinin başarılı olmasının sebeplerin başında da'vet ettiği dine samimiyetle inanması ve dinin ilkelerine dikkat etmesi sayılabilir. Hz. Peygamber dışında bu görevi üstlenen Müslümanlar İran, Horasan ve Afrika'nın çeşitli yerlerine seyahatler gerçekleştirerek da'vet faaliyetlerini yapmışlardır (Çağrı, 1994).

İslam dininde önemli kabul edilen yolculuklardan bir diğeri rihledir. ‘Rahl’ kökünden türeyen ‘rihle’ kelimesi “yola koyulmak; bir şeyin sırtına binmek” anlamına gelir. Rihle, “muhaddislerle görüşmek, mevcut rivayetleri derlemek ve hadislerle ilgili bilgilere ulaşmak” amacıyla yapılır. Rihle, muhaddislerin hem ilmî hem insanî açıdan olgunlaşmalarını sağlayan bir yolculuktur. Rihle yapan sahâbiler, yolculuk âdâbına uyma, ibadet ve zikirde devamlılık, cömertlik ve yolculuğun meşakkatlerine katlanma gibi durumlara dikkat ederler (Hatipoğlu, 2008, s. 106).

4.6. Modern Zamanların Ruhu: Yolculuğun Dönüşümü

Seyahat olgusunun kökleri insanlık tarihine kadar eskidir. Tarihi çağlar değişikçe insanların yolculuk yapma eylemlerinin nedenleri değişiklik göstermeye başlamıştır. İnsanlar seyahat eylemini başta avlanma, sağlık, merak, din, eğlence, ticaret ve boş zaman geçirme gibi farklı nedenlerden dolayı gerçekleştirmişlerse de günümüzde bu tatil odaklı yolculuğa dönüşmüştür. Tarihte medeniyetlerin oluşumu ve gelişiminde önemli bir unsur olan seyahat olgusu günümüzde ekonominin önemli ayakları arasında yer alan turizm sektörüne evrilmiştir (Çallı, 2015).

Turizm kelimesinin kökeni, Latince dönme hareketini ifade eden “tornus” kelimesinden gelmektedir. İngilizcedeki “tour” kelimesi, “hareket edilen yere dönmek şartıyla yapılan seyahat” anlamına gelir. Turist sözcüğü ise, seyahat eden anlamına gelen “tourist” kelimesinden doğmuştur (Acar, 2020, s. 308). Bu etimoloji, modern yolculuğun en belirgin özelliğini açığa çıkarır: hareket vardır, ancak dönüşüm yoktur; gidilen yer ise geçici bir uğrak alanı olarak kalır.

Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi sonrası buharlı makinelerin insan hayatına girmesiyle ulaşım faaliyetleri iyileşmiş ve turizm hızla gelişim göstermiştir (Karamustafa & Örnek, 2019, s. 261). Ortaçağ’da pahalı ve sınırlı bir imkân olan seyahat, sanayi sonrası dönemde ticari bir etkinliğe, “turizm endüstrisi”ne dönüşmüştür. Ortaçağda konaklama, ulaşım ve yemeklerin pahalı olmasından dolayı ve özellikle çalışma-dışı nedenlerden ötürü seyahat, sadece zengin kesime hitap etmekteydi. Dar bir kesimin yapabildiği seyahatler aynı zamanda bir statü işaretiydi (Urry, 2018, s. 184). 1840 yılında Thomas Cook’un kurduğu ilk seyahat acentesiyle birlikte rotaları önceden belirlenen geziler ve turlar başlamıştır. Böylece seyahat acenteleri hızla kurulmuş ve turizm sektörünün maliyetleri düşürülerek turizm, orta tabakaya da hitap edebilmiştir (Güleryüz, 2020).

İnsanların sadece mekân değiştirmek için yolculuk yapmaları yeni bir olgudur. Turizm, Aydınlanma ile değişen estetik anlayışı, teknolojik gelişmeler, haz odaklı daha iyi bir yaşam, toplumsal, kültürel ve politik boyutlara sahip modernliğin getirisiidir. Modern turizmin temellerini boş zaman, şehrin kalabalığından uzaklaşarak rahatlama ve gündelik hayatın rutininden kaçma yönelimi oluşturmaktadır (Özgen, 2023).

Gelişen ulaşım imkânlarıyla birlikte artan gelir ve refah düzeyi çalışma saatlerini yeniden düzenlemeyi gerekli kılmıştır. Nitekim modern çalışma saatleri insanların belirli aralıklarla dinlenmesini zorunlu hale getirmiştir (Başoğlu, 2020, s.

230). Gündelik hayatın rutininden sıkılan ve eşsiz deneyimler arayan insanlar yolculuklar yapmaya başlamış ve bunun sonucunda turist kavramı ortaya çıkmıştır.

Turistler, gittikleri yerlere kendilerini ait hissetmezler. Bauman'a göre turist, bulunduğu mekânın hem içinde hem de dışındadır. Turist, bulunduğu yerdeki eğlence potansiyeli tükendiğinde rotasını hemen daha maceralı yerlere çevirir. Daha fazla uzam/mekân isteyen turist, istediği gibi hareket etmesini özgürlük ve bağımsızlık olarak nitelendirir. Turist, gittiği yerde ne kadar kalacağını ve sonraki duraklarının planını yapmaz. Turistin amacı bir yere varmak değil sadece hareket etmektir. Turistleri, hacılarınki gibi yolda onları çağıran amaçları yoktur (Bauman, 2013, s. 132-133). Paul Fussler'e göre turist, sahip olduğu dünya algısını bozmadan gezisine devam eder. Turistin tek amacı "Oradaydım, gördüm" diyebilmektir. Turist, ilginç gördüğü ve kitle iletişim araçlarıyla önüne sunulan yerlerde fotoğraf çekilmeyi seyahat olarak görür (Akt. Şişman, 2007, s. 34). Seyahatin dönüştürücü gücü turisti etkilemez.

Bu bağlamda modern turizm, bireyin kimliğini dönüştürmek yerine, mevcut toplumsal imajını ve tüketim pratiklerini yeniden üretmektedir. Hac yolculuğu gibi kutsal seyahatler, bireyi varoluşsal bir eşiğe taşıyarak kimlik, aidiyet ve anlam dünyalarını dönüştürürken; modern turizm çoğu kez yüzeysel bir deneyimle sınırlı kalmaktadır. Böylece seyahat olgusu, modernliğin getirdiği sekülerleşme süreci içinde kutsalın dönüştürücü gücünden uzaklaşmış, fakat aynı zamanda bu ayrışma sayesinde "hac" olgusunun eşsiz konumunu daha da görünür kılmıştır.

4.7. Hacda Ritüellerle Kutsal Hafızaya Bağlanmak

Hac kelimesi Arapçada "bir kişiye veya bir yere gitmek maksadıyla yola çıkmak, yüce bir şeye yönelmek, ziyaret etmek" anlamlarına gelmektedir. Hac kelimesi İslam'da terim olarak "Kâbe'yi ve civarındaki belirli kutsal yerleri, belirli vakitlerde usulüne uygun olarak ziyaret etmek" anlamında kullanılmaktadır (Başoğlu, 2020, s. 175). "Hac" kelimesinin sahip olduğu bir şeye yönelme ve ziyaret etme anlamları, hacının duygu, düşünce ve davranış olarak her şeyiyle Yaratıcıya dönmesine ve O'na ulaşma çabasına işaret etmektedir (Kasapoğlu, 2016, s. 10). İslam'da hac ibadeti, zengin ve sağlıklı Müslümanların hayatlarında bir defa yapmaları gereken malî ve bedenî bir ibadettir (Küçük vd., 2016, s. 593). Hz. İbrahim zamanından bu yana devam eden hacın temel unsurları ihram, Kâbe'yi tavaf, sa'y, vakfe, şeytan taşlama ve kurban kesme ritüelleridir. Müslümanlar bu ritüelleri Zilhicce ayının sekizinci gününden başlayarak beş gün içinde gerçekleştirmektedirler (Ayar, 2015, s. 233).

İslam'da hac mekânları aynı zamanda dünyanın her tarafından gelen Müslümanların birlik ve dayanışma için toplandıkları yerlerdir (Küçük vd., 2016, s. 595). Her sınıftan, bölgeden ve ırktan insanlar hacda tam eşitlik içerisinde ibadetlerini gerçekleştirirler (Hamidullah, 1984). Hac, inananlarını dünya hazırlarından ve arzularından kurtararak onlara hürriyet kazandırmakla birlikte seyahat etme fırsatı sunmaktadır (Kemikli, 2024, ss. 13-14). İslam dininde kulluk görevini en çok içinde barındıran ibadet olan hac, Allah'ı anma, namaz, sa'y, tövbe, dua, kurban, sadaka, tevhid inancı, cemaat ruhu, yardımlaşma, sabır, azim, tahammül, tefekkür ve saygı gibi insanın ruhuyla birlikte bedenini de etkileyen ve içinde zengin değerler içeren bir ibadettir (Kahraman, 2007, s. 455). İslam dininde hac ibadeti ölüme hazırlanmaya benzetilmektedir. Hac ibadetinde bulunan ritüeller ve semboller, kişide ilâhî iradeye boyun eğmeyi ve insanın her an ölüme hazır olması gerektiği bilincini oluşturmaktadır (Altuntaş, 2021, s. 94).

İslam dininde hac, insanın manevi, ruhi, hissi bütün duygularını kuşatarak onu evrensel bir özneye dönüştürür ve bireye iç tecrübe yaşatır. Çünkü birey bir bakıma dünya dışı bir düzene ayak uydurduğunu hisseder ve kendisiyle hesaplaşma imkânını derinden yaşar (Şen, 2003). Hac ibadeti uzun bir süreye yayılmasından dolayı kişinin gündelik hayatındaki rutin davranışları ile hacda gerçekleştirdiği ibadetlerin ruhu birleşerek bireyin üzerinde farklı etkiler oluşturmaktadır (Çakmak, 2022, s. 73). Hac, içinde barındırdığı ritüeller ile taşıdığı anlam bakımından kutsal ile seküleri, dinsel ile tarihseli, kolektif ile bireyseli, manevi beklenti ile maddi girişimi bir arada bulunduran bir ibadettir. (Öz, 2021, s. 604). Hacılar, psiko-sosyal açıdan farklı beklentiler içerisinde kutsal yolculuklarına çıkmaktadırlar (Geçioğlu, 2019, s. 279). Bununla birlikte hac yolculuğuna çıkan her kişinin, haccın sembolik dilini kavrayışı da kendi içinde sosyo-kültürel dinamiklerine göre değişim gösterebilmektedir (Çakmak, 2022, s. 39).

Sara Ahmed, duygu (emotion) kelimesinin Latince "hareket etmek, dışarı çıkmak" anlamına gelen emovere kelimesinden türemesini önemli bulur. Çünkü hareket eden kişi, bedenin mesken edindiği yerden bağlarını koparır ve diğer bedenlere duygusal anlamda bağlanmaya başlar. Dolayısıyla hacıları harekete geçiren, hissetmeye sevk eden şey tüm hacıları bir arada tutan bağlılığa dönüşmektedir (Akt., Yılmaz, 2022, s. 50). Duygusallığın yüksek seyrettiği durumlar ise kişilerin tekrarlanan ortak tecrübelerinin yaşandığı yerlerdir (Sezen, 2021, s. 145). Nitekim hac, bireye hem aynı duygu ve düşünceleri paylaşan insan grubuyla birlikte olup duygudaşlık durumlar yaşatan hem de ona kalabalık içinde eriyerek yalnız kalabilmeyi sağlayan bir ibadettir (Geçioğlu, 2019, s. 266). Hacı, kalabalığın içinde

diğer kişilerle girdiği etkileşimin sonucunda bilinç dışında gelişen “duygusal bulaşma” (emotional contagion) olarak ifade edilen duyguların birbirine aktarılması sürecini yaşar (Bayhan, 2022, s. 194). İçinde barındırdığı birçok boyut sebebiyle hac sırasında ve hac dönüşünde bireyin yaşamında değişim ve dönüşümler meydana gelebilmektedir. Haccın içinde taşıdığı anlam örgüsü ile buluşan hacı, belirli bir varlık seviyesine çıkar (Abidoğlu, 2021, s. 169). Kişi, hac ritüellerini gerçekleştirirken istenilmeyen özelliklerini kitle içerisinde eritir. Haccının, kötü ve hoş karşılanmayan davranışlarından uzaklaşması hacda daha kolay olmaktadır (Şen, 2003). Nitekim hac ile birlikte birey, ilahi kaynaktan başlayıp kendi içine dönerek kazandığı bilinçle benliğini yeniden inşa eder (Abidoğlu, 2021, s. 168).

Hac, dışarıdan sembollerle çevrili bir ibadet olarak görülse de gerçekte kişiye çeşitli ruhsal eğitimler sağlayan davranış kümelerinden oluşmaktadır. Hacı, yerine getirdiği ritüeller ve katlandığı güçlükler ile ruhsal bir eğitim sürecinden geçer (Kasapoğlu, 2016, s. 122). Kişi, hac ibadetinin içerdiği fiziksel zorlukların yanında bilişsel zorlukları ve derin anlam katmanlarını içselleştirerek varoluşunu şekillendiren anlayışa ve bilgiye ulaşmaktadır (Abidoğlu, 2021, s. 158). Ruhsal olgunluğa ulaşan bireyin hacdan dönüşte yaşadığı zorluklar itibar sağlayan bir gösterge olan “hacı” unvanına dönüşmektedir. Hac ibadetini yerine getiren kişiler İslâm’da önemli bir itibar ve değer kaynağı olarak görülür. Bu sebeple hacdan dönen kişilere “hacı” unvanı verilmektedir (Onay, 2007, s. 475). Hacı kavramsallaştırması içinde “taltif etme” ve bireyin manevi yoğunluğu tecrübe etmesiyle birlikte yüklenen “sorumluluğu” içinde barındırmaktadır (Çakmak, 2022, s. 141). Hac, her ne kadar kişinin değişim ve dönüşüm yolculuğunu zirve noktaya çıkarsa da önemli olan kutsal yolculuk sonrasında bireyin hacda öğrendiklerini yaşamına aktarabilmesidir (Serdar, 2021). Çünkü kişiye verilen “hacı” unvanı bir takım yükümlülükleri beraberinde getirmektedir. Haccın kuşatıcı gücüyle buluşan hacı, yaşadığı deneyimleri ve duyguları hayatının her alanına yansıtmalıdır. Bireyler, hacdan dönüşte kendilerini çevrelerine karşı daha sorumlu hissedebilir ve etrafında yaşanan olaylara karşı daha hassas davranabilirler. Bu şekilde kişi hacda kazandığı bilinçle sadece kendisi değişmekle kalmamakta haccın etkileri bireyin çevresine de yayılmaya başlamaktadır. Hacı, toplumun kendisinden beklentilerini dikkate alarak hayatına devam eder (Onay, 2007, s. 475).

Hac ibadeti, içerisinde kolektif ritüeller barındıran dinî bir törendir. Belirli zaman ve mekânda bir araya gelen hacılar ortak duyguları deneyimleyerek kolektif bir bilinç oluşturmakta ve böylece birbirlerine daha fazla kenetlenmektedirler. Durkheim, kalabalıklar tarafından gerçekleştirilen ritüeller aracılığıyla ortaya çıkan

duygu durumunu tarif etmek için “kolektif coşku” kavramlaştırmasını kullanmaktadır. Durkheim, bu kolektif duygu halini “Tanrının yanınızda olmasından kaynaklanan bir güven ve enerji duygusu” olarak tarif etmektedir (Akt., Yılmaz, 2022, s. 50). Hacılar uyguladıkları sembolik davranışlar ile bedenlen, zihnen ve duygusal anlamda kolektif coşku içerisinde kutsal mekânda bir araya gelirler (Kasapoğlu, 2016, s. 144). Eliade’ye göre insanlar ritüeller aracılığıyla gerçekliğin ilk ortaya çıkan köken zamanını yeniden hayata geçirmeye çalışır (Eliade, 2023, s. 77). Berger ise, tekrarlanan bu dini pratikleri, insanlara “hatırlatma” sürecinin en önemli parçası olarak görür (Berger, 1993, s. 74). Connerton, prototip niteliği taşıyan kişilere ve olaylara dayanan ritüelleri “törensel yeniden canlandırma” olarak betimlemekte ve topluluğun belleğinin biçimlenmesinde önemli bulmaktadır (Connerton, 2019, s. 106).

Etkileşimci ritüel kuramını destekleyen Randal Collins’ e göre duygular ancak kişinin başka bir birey ile aynı ortamı paylaştığında açığa çıkmakta ve duygusal enerji oluşturmaktadır. Hac esnasında bireyler ben’ini koruyarak kitlenin içinde ritüellerini gerçekleştirmekte ve böylece duygusal enerji yaratarak dayanışma duygusunu artırmaktadırlar (Cirhinlioğlu, 2021, ss. 95-96). Collins’e göre ritüeller, sevinç, öfke, hüzn gibi birinci dereceden duyguları ilkelik düzeyinden çıkartarak, üst düzey sosyal duygulara dönüştürmektedir (Akt., Yılmaz, 2022, s. 50). Hacdan önce kişi ibadetlerinin ekseriyetini bireysel olarak gerçekleştirdiğinden kutsalla olan bağı ve duygularını daha müphem ve nahif hissedebilmektedir. Ancak hac esnasında kişi, diğer hacılarla birlikte gerçekleştirdiği ibadetlerle kolektif duyguların (sentiment) içine girmekte ve hislerini daha kesin ve kararlı yaşayabilmektedir (Cirhinlioğlu, 2021, s. 88). Hacılar, hac ritüellerini gerçekleştirirken kapsam alanları genişler ve sosyal bir dünya inşa ediyor olurlar (Berger & Luckmann, 2008, s. 87). Hacda, farklı kimliklerle bir araya gelen kişilerin birbirleri arasında bağ oluşur ve kolektif bir bilinçaltı organizasyonu açığa çıkar (Nora, 2022, s. 45).

İnsan ontolojik varlığı sebebiyle kutsalla olan ilişkisini sadece kutsalın tecelli ettiği (hierophanie) zaman ve mekân üzerinden hissedebilmektedir (Karahana, 2021, s. 178). Birey, gerçek ve anlamlı bir dünyayı ancak kutsalın keşfiyle gerçekleştirir (Eliade, 2020, s. 11). Eliade, kutsal olan aşkın varlığın tecelli ve tezahürü için “kutsal bir şeyin bize kendini göstermesi” anlamına gelen hiyerofani (hierophanie) terimini kullanmaktadır. Dinsel insanın (homo religiosus) bir yeri kutsal olarak kabul etmesinin nedeni o yerde kutsallığın tezahür etmesinin bir sonucudur (Eliade, 2023, s. 15). Turner’a göre ritüelleri gerçekleştirirken kişiler “zamanın hem içinde hem dışında” ve dünyevi toplumsal yapının hem içinde hem dışında olan bir an ile

karşılaşır (Turner, 2020, s. 97). Birey, hac boyunca “olağan” zamansal süreden çıkıp mitsel zamanla bütünleşerek “başlangıçta” yer alan kutsal bir hadisenin yeniden güncellemesini gerçekleştirir (Eliade, 2023, s. 63).

Hac ibadeti gerçekleştirilme biçimi itibariyle hem zamana hem de mekâna bağlı olan bir ibadet olup hacı, kutsalla olan kalbi iletişimini ve ilişkisini en üst seviyede deneyimlemektedir (Işık, 2020, s. 22-24). Hac yolculuğuna çıkan bireyler, kendi kutsallık anlayışlarıyla ziyarette bulundukları kutsal mekânlar arasında bağ oluşturarak yolculuklarını Yaratıcı’nın yüceliğinin bulunduğu bir seyahate dönüştürürler. Fakat hac yolculukları, sadece kutsal mekânlara yapılan seyahatler olmayıp içinde metafiziksel arayışı barındıran kozmik bir hareketliliklidir (Çakmak, 2022, s. 24- s. 26). İnsan, tarih boyunca kutsala karşı saygı duymuştur ve bu tür değerlere ulaşmanın heyecanı içinde kutsal yolculuklarına çıkmışlardır (Kahraman, 2007, s. 460). Hacı, kutsal mekânları ziyaret ederek aslında kutsal-dışı dünyayı aşmaktadır (Eliade, 2023, s. 26).

Mekânlar, kendi imkânları içinde insanlara toplumsal hafıza ve bilinç kazandırır ve bunları sonraki nesillere aktarır (Can, 2021, s. 7). Süreklilik duygusunun kökü olan mekânlar bir nevi hafızanın belirginleşip yerleştiği yerlerdir (Nora, 2022, s. 19). Halbwachs’a göre inanan biri kutsal bir mekâna girdiğinde, o dine inananları tarafından deneyimlenen duygu durumlarıyla, ortak yerde oluşmuş düşüncelerle ve hatıralarla karşılaşacağının farkındadır (Halbwachs, 2017, s. 166). İslam’da hacı, haccın gerekliliklerini yerine getirirken, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Peygamber ve onun sahabilerinin yaşadığı devirleri ve hayat mücadelelerini zihnen ve duygusal olarak kutsal mekânda deneyimleyerek tekrardan tecrübe etme fırsatı bulur (Kasapoğlu, 2016, s. 162). Haccın hafızası, geçmiş ve şimdiki zamanla bağ kurarak bireysel ve kolektif benliklerin tanımlandığı zamanın içinde güçlü bir şekilde var olur (Olick vd., 2020, s. 55). Hacı, kendisi olmak için ritüeller ve yaşadığı kolektif duygular ile hafızasını canlandırmakla birlikte, birey ve toplum, birey ve mekân arasında denge ve uyumu oluşturarak mekâna aidiyet duyar (Ayhan, 2022, ss. 9-10). Zaman ve mekân hafızanın temel bileşenleri olup ritüeller ve semboller ile haccın kolektif hafızasını şekillendirir (Alver, 2017, s. 269).

Hac aynı zamanda seyahat kültürüne yeni ufuklar kazandırmıştır. Kutsal yolculuğa çıkan bireyler hac ile ait oldukları dünyanın dışına çıkarak kendi gerçekliklerini toplumsal gerçekliğe taşırlar (Doğan & Bulut, 2007, ss. 471-472). Hayatları boyunca bulunduğu yerden hiç uzaklaşmamış insanlar, hac ile geniş katılımlı bir organizasyona dahil olma fırsatı bulmaktadır (Serdar, 2021). Hacca

gelen insanların büyük bir kısmı kutsal topraklara ilk defa gelmektedir. Her şeyi ilk defa deneyimleyen insanlar içlerinde, seyahatin beraberinde getirdiği endişe ve tedirginlikleri yaşıyor olsa da hayatlarının en hareketli ve olağanüstü haline tanıklık ediyor olurlar. (Kahraman, 2007, s. 463). Kur'an-ı Kerim'de hac için ayette gücü yetme anlamına gelen "istita'a" şeklinde bahsedilmektedir. Dolayısıyla hac ibadeti birey için alışılmış adet ve taklitleri terk edip yola çıktığı maddi ve manevi sıkıntılarla dolu bir süreçtir (Yılmaz, 1990, s. 56). Hac ibadeti geniş bir zamana yayılan ve hacıyı yönelik metaforuyla şekillendiren bir seyahattir (Abidoğlu, 2021, s. 75). Hac yolculuğunu diğer seyahat şekillerinden ayıran en önemli özelliği ise haccın önceden belirlenen yerlerde gerçekleşen manevi bir yolculuk olması ve bu yolculuğa çıkanların yeni yollar aramak yerine önceki kişilerin geçtiği yolların izini sürmeleridir (Şişman, 2007, s. 34).

4.8. İslam Haccının Rükünleri ve Sembolik Anlamı

Dinlerde, kişilerin duygularını ifade etmelerine, çevrelerini tanımalarına yardımcı olan inanç, değerler ve semboller yapısı mevcuttur (Mardin, 2021). Her dinî sembolün kendine özgü bir biçimi, kutsalla ilişkilendirilen özel bir yapısı ve buna bağlı kişinin davranışına aktarılan biçimleri bulunmaktadır (Perşembe, 1998, s. 94). Dinî semboller, insan ruhundaki tecrübenin en derinliklerine ulaşarak, kutsalın boyutu olan mutlak gerçekliğe katılmaktadır (Kasapoğlu, 2016, s. 12). Semboller, insanı fiziğin ötesindeki anlama taşıyarak kişinin ifade edilemez olan bir şeyi anlamasını kolaylaştırır ve kendisine kutsalın hakikati konuşmasına olanak sağlar (Tillich, 2000). Aynı zamanda semboller geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında bağ kurarak, toplumların hafızasını kaybetmemesini sağlamaktadır (Aktürk & Turhan, 2021, s. 78).

Hac esnasında kişiler semboller vasıtasıyla geçmişle ve hafızayla bir ilişki içerisinde. Hervieu-Léger'e göre hafıza ancak geçmişle bağ kurulmasıyla sürekliliğini gerçekleştirmektedir. Hervieu-Léger, hafızanın süreklilik oluşturmada en etkili olan dinî grupları, nesnel ve öznel anlamda tarihi aşan "hafıza zinciri" olarak tanımlamaktadır. Dinî ritüeller, semboller ve ayinler geçmişin, hafızaya tekrar ve tekrar çağrılmasını gerçekleştirir. Hafıza zincirinin bir ritüel olarak gerçekleştirilmesiyle ortaya sembolik zenginliklerle yoğun duygu durumları çıkmakta ve bu durum inananlarını manevi anlamda etkilemektedir (Akt., Dereli, 2022, s. 170). Dolayısıyla hac ve umre ibadeti, kutsal anlamlarla yüklü, içinde çeşitli ritüeller ve semboller barındıran en güçlü deneyimdir (Çakmak, 2015, s. 126). Kişi, hac ibadetini gerçekleştirirken semboller vasıtasıyla kutsallığın anlam içeriklerini tecrübe etmektedir. Bu sayede sembolik düzeyde bir anlam kategorisi üreten hac

ibadeti, dinsel şuurun evrensel boyutlarını kişinin özel tecrübelerinde ortaya çıkarmaktadır (Abidoğlu, 2021, s. 119). Hac ibadetinde bulunan yoğun semboller, mekânın kutsallığı, tarihsel hatıralar, kişinin devamlı uyarılmasında ve şuur oluşturmada etkilidir (Aktürk & Turhan, 2021, s. 79). Hac ibadetiyle öz denetim duygusunu kazanan kişi, kutsal mekânları ziyareti sonrasında gündelik hayatında daha bilinçli bir şekilde eylemlerini gerçekleştirebilmektedir (Sezen, 2021, s. 135).

İslam dininde özellikle hac ibadeti bazı sembolik nesne, hareket ve sözleri içinde barındırmaktadır. Hac ibadetinde bulunan, kendi içinde ilahi hikmetlere sahip ve sembolik ritüeller barındıran sa'y, şeytan taşlama, kurban kesme ritüelleri, Hz. İbrahim ve ailesinin yaşadığı olaylara dayanmaktadır (Geçioğlu, 2019, s. 223). Hz. İbrahim'in Allah'tan aldığı emirle eşi Hacer ile oğlu İsmail'i o gün için oldukça ıssız olan ve şuan Kâbe'nin bulunduğu yere götürüp bırakmasıyla imtihanı başlamıştır. Yıllar sonra Hz. İbrahim Mekke'ye giderek oğlu İsmail'i ziyaret eder ve ona Allah'ın burada kendisi için bir beyt yapmayı emrettiği haberini verir. Allah daha sonra Hz. İbrahim tarafından inşa edilen Kâbe'yi, insanlar için ibadet edecekleri ve kendilerini güvende hissedecekleri bir yer olduğunu¹ ilan ederek hac ibadetinin duyurulmasını ister² (Martı, 2022, ss. 49-50).

Hac ibadetinde bulunan semboller içerisinde ihram, belki de Müslüman hacılar için en çarpıcı olanıdır. Hacı ihramla, dünya kıyafetlerinden ve sembollerinden arınarak ilahi sembollere doğru yönelmiş olur (Çakmak, 2022, s. 86). Fıtrata dönüşü simgeleyen ihram adeta hacıyı mahşer gününe hazırlar (Hökelekli, 1996, s. 239). İhram, bütün farklılıklara rağmen hacda herkesin büründüğü ve Allah'ın huzuruna çıkacağını hatırlatan, eşitlenme bilinci sunan bir elbisedir (Kasapoğlu, 2016, s. 72). Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle ihram, takva elbisesine bürünmektir³. İhram elbisesini giyen kişi, Allah'a eş olan hiçbir ortağın olmayacağını göstermiş olur (Polatoğlu, 2022, s. 124). İhram, sadece görünürdeki bir değişiklik değil, kişinin davranış biçimini de etkileyen bir kıyafettir. İhrama giren kişi normal zamanda kendisine meşru olan süs eşyalarını kullanmak, tıraş olmak, cinsellik, canlılara zarar vermek gibi davranışlardan uzak durmaktadır (Geçioğlu, 2019, s. 224). İhram, bir elbise giymekten ziyade, kişinin üstünden çıkardığı elbiseler ve hayatından çıkardığı eylemlerdir (Demirli, 2024, s. 31). İhrama giren kişi, ruhuna ve gönlüne ağırlık veren ne varsa hepsinden sıyrılarak haccın kutsal iklimiyle

¹ Bakara, 2/127-129

² Hac, 22/27-28

³ el-A'râf 7/26

. İhram elbisesini giyen kişi, Allah’a eş olan hiçbir ortağın olmayacağını göstermiş olur (Polatoğlu, 2022, s. 124). İhram, sadece görünürdeki bir değişiklik değil, kişinin davranış biçimini de etkileyen bir kıyafettir. İhrama giren kişi normal zamanda kendisine meşru olan süs eşyalarını kullanmak, tıraş olmak, cinsellik, canlılara zarar vermek gibi davranışlardan uzak durmaktadır (Geçioğlu, 2019, s. 224). İhram, bir elbise giymekten ziyade, kişinin üstünden çıkardığı elbiseler ve hayatından çıkardığı eylemlerdir (Demirli, 2024, s. 31). İhrama giren kişi, ruhuna ve gönlüne ağırlık veren ne varsa hepsinden sıyrılarak hacın kutsal iklimiyle buluşmaktadır (Erul & Keleş, 2018, s. 25).

İlahi davetin emir ve yasaklarına itaat niyetini gösteren telbiye ise hacının motivasyonunu yüksekte tutarak devamlı olarak kişiye telkinde bulunur (Abidoğlu, 2021, s. 166). Hacılar telbiye seslenişi ile ortak bir frekansta buluşarak, dini aidiyetlerine bağlılıklarını sese ve harflere dönüştürürler. Tavaf sırasında devamlı telbiye getiren hacılar aynı frekansta buluşarak müteyakkız halde olurlar (Çakmak, 2022, s. 87). Telbiye ile hacılar aynı söylemde buluşarak tevhid üzere olmayı güçlü bir şekilde göstermektedirler (Polatoğlu, 2022, s. 125). Bütün farklılıklara rağmen kutsal mekânda buluşmuş olan hacılar, telbiye nidalarıyla aynı dilde buluşarak manevi atmosferi canlı tutmaktadırlar (Abidoğlu, 2021, s. 166). Yüksek sesle telbiye getirerek hacı, Yaratıcının huzuruna geldiği için mutluluğunu göstermektedir (A. Kahraman, 2021, s. 120). Telbiye, Yaratıcının çağrısına Türkçe tercümesi “Buyur (emret) Allah’ım! Emrine amadeyim buyur! Senin hiçbir ortağın yoktur. Emrine amadeyim buyur! Şüphesiz hamd sana mahsustur. Nimet de mülk de senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur” olan ve Arapça “Lebbeyk Allahümme lebbeyk, lebbeyke lâ şerike leke lebbeyk, innel hamde ve’n-ni’mete leke ve’l-mülk, lâ şerike lek” diyerek “Geldim ya Rabbi” nidasıyla icabet göstermek ve O’na verilen sözü hatırlayıp günahlarına tövbe etmektir (Kaan, 2024, s. 121).

Kâbe ise bizzat İslam’ın karakterize ettiği istikrarı sembolize etmektedir (Şen, 2003). Kâbe’yi tavaf eden hacı, varoluşsal çözüme ulaşarak inancını beden ile destekler. Hacı, kalbi ve bedeni ile aynı anda merkez olan Kâbe’ye yönelir ve bu sayede Yaratıcıyla bütünleşir. (Çakmak, 2022, s. 84). Nitekim tavaf kelimesiyle aynı kökten türemiş olan “taife” kelimesi bir bütünün parçası olmayı anlatmaktadır (Kasapoğlu, 2016, s. 82). Tavafla birlikte kişi, dünyevi olan ile kutsal olanın arasında irtibat kurarak hayatın dinamikleri olan akıldan vahye, fıtrattan dine, günah ve kusurdan, af ve mağfirete giden yola döngüsel hareketlerle katılmaktadır (Abidoğlu, 2021, s. 188). Kâbe’nin sabit olması Allah’ın ölümsüzlüğünü ve sonsuzluğunu temsil ederken etrafında dönen kişiler yaratılmışların devamlı değişim ve dönüşüm içinde

olduklarını göstermektedir (Kasapoğlu, 2016, s. 83). Dolayısıyla tavaf, kozmik hareketliliğin kutsal sahnedeki temsilidir (Erul & Keleş, 2018, s. 31).

Hacda bulunan bütün sembolik dil şeytan taşlama ritüelinde zirve noktaya ulaşmaktadır (Abidoğlu, 2021, s. 176). Hacılar şeytan taşlama ritüeliyle kötülüğün sembolü olan nefislerine ve şeytana savaş açarak üzerlerindeki etkiyi kaldırmaya çalışırlar (Hökelekli, 1996, s. 240). Şeytan taşlama ritüeli, kişinin bütün pişmanlıklarının ortaya çıkması ve tövbe etmesinin ileri bir aşamasını oluşturmaktadır (Kaan, 2024, s. 120). Hacı, şeytan taşlamada aslında nefsinde bulunan bütün kötülüklere karşı gelerek, hevâ ve heveslerini kontrol etmeyi öğrenmektedir (Demirli, 2024, s. 44). Şeytan taşlama eylemi Hz. İbrahim'den kalma bir uygulamadır. Şeytan taşlama ritüeli esnasında kişi Hz. İbrahim'in rolünü üstlenirken aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetini gerçekleştirmiş olmaktadır (Erul & Keleş, 2018, s. 48). Tarihin seyri içinde yaşanmış bu olaylar hacının hafızasında yeniden canlanır ve hacı İslami değerlerle pratik bir ilişki içerisine girer (Çakmak, 2022, s. 93). Hacı, insan benliği üzerinde etkili olan şeytan taşlama ritüelini gerçekleştirirken aynı zamanda Hz. İbrahim'i aldatmaya çalışan şeytanı hatırlamakta ve bu yaşanmışlığı bilinç haline getirerek kendinde tutmaktadır (Kasapoğlu, 2016, s. 170).

Sa'y; Safâ ile Merve Tepelerinin arasında gerçekleştirilen ibadettir ve bir arayışı sembolize etmektedir. Sa'y kelime anlamıyla "koşmak, hızlı yürümek" anlamlarına gelmektedir (Erul & Keleş, 2018, s. 39). Hacı, tavafta Kâbe'nin etrafında döngüsel hareketlerle Yaraticının biricikliğini sembolize ederken, Safâ ve Merve Tepelerinin arasında gerçekleştirdiği yürüyüşünde ikiliğin çizgisel düzleminde bu dünyanın maddi plandaki ilerlemesini gösterir (Abidoğlu, 2021, s. 140). Safâ kelimesi "temizlik" anlamına gelir ve esas olan hacının temizlenmesidir. Merve ise "mürüvvet" anlamındadır ve hacının değer kazanmasına işaret eder. Hacı, Safâ ile Merve arasında gidip gelirken bir yandan nefsini arındırıp temizlerken diğer taraftan ahlaken mücehhez hale gelmektedir (Demirli, 2024, s. 46). Sa'y esnasında hacı, Safâ ve Merve arasında, oğlu için koşarak su arayan Hz. Hacer'in çorak arazide zemzem suyunu bulmasını hatırlamakta ve Allah'ın kendisini de asla yalnız bırakmayacağını ve rızkını mutlaka vereceğini bilmektedir (Kemikli, 2024, s. 27). Hacı, yolculuk boyunca deneyimlediği ritüeller ve karşılaştığı sembolik dilin etkisiyle içsel bir farkındalık geliştirerek evrendeki kendi varoluşuna dair anlamı yeniden kurmaktadır. (Akt., Abidoğlu, 2021, s. 103). Birey hacda gerçekleştirdiği ritüeller vasıtasıyla kutsalla buluşur ve baş başa kaldığı bir takım semboller ile toplumsal rollerinden sıyrılarak sadece kul olmayı deneyimler.

4.9. İslam’da Zamana Kayıtlanmamış Kutsal Bir Yolculuk Olarak Umre

Umre hacla ilgili bir terim olup belirli bir zamana bağlı olmaksızın ihrama girip, tavaf ve sa’y yaptıktan sonra tıraş olup ihramdan çıkarak yapılan, kutsal kabul edilen mekânda gerçekleştirilen bir ibadettir. Umre sözcüğü “ziyaret etmek, evi mamur etmek, uzun ömürlü olmak, korumak, bir yerde ikamet etmek, malı çok olmak ve Allah’a kulluk etmek” anlamına gelen “a-m-r” kökünden türemiştir. Umre ibadetini hac ibadetinden ayıran farkların başında, umrenin bir zamanla sınırlı olmaması ve aynı zamanda Arafat ve Müzdelife vakfesi ile kurban kesme ve şeytan taşlama ritüellerinin bulunmaması gelir. Bu sebeple Müslümanlar arasında hac ibadetine “hacc-ı ekber” (büyük hac), umre ibadetine ise “hacc-ı asgar” (küçük hac) denmektedir (Karagöz vd., 2018, s. 200).

Umre ibadeti, hac ibadetiyle ortak rükünlere sahip olsa da inananları tarafından hacca kıyasla basit görünmekte ve ibadet psikolojisi açısından kendi içinde avantajlar barındırmaktadır. Umre ibadetini yerine getirmek isteyen kişiler senenin her döneminde bu yolculuklarına çıkabilmekte aynı zamanda hac ile kıyaslandığında ekonomik açıdan daha uygun olması ve kota sınırına tabi olmamasından kaynaklı olarak daha çok tercih edilmektedir (Karaca, 2016, s. 320). Dolayısıyla imkânı olan her Müslümanın hayatı boyunca en az bir kez yerine getirmesi gereken hac ibadetiyle karşılaştırıldığında umre, inananları tarafından daha fazla katılıma sahip ve ulaşılması daha basit olan bir ibadettir (Yılmaz, 2018, s. 550). Umre ibadetinin de tıpkı hacda olduğu gibi bireyler üzerinde ortak etkiler göstermesi beklenir. Zira umre de bireylerin hayat anlayışını ve ruhsal durumunu etkilemektedir. Umre ibadeti ile yeni bir manevi iklim kazanan Müslüman birey, inandığı değerler istikametinde yaşamayı öğrenmektedir (Erdem, 2007, s. 8). İnsan zihni ve gönlü devamlı dünya meşgaleleri ile ilgilenmesi sonucu yorulur ve umre ibadeti bir nevi insanın yenilenmesine ve tazelenmesine yardımcı olur (Özdemir, 2017, s. 9). Umre, kişinin manevi anlamda hayatını gözden geçirebilmesi ve ruhi bir yenilenme gerçekleştirebilmesi için fırsat olarak görülmektedir (Keleş, 2007, s. 7).

Resmi ve sivil kuruluşlar tarafından rekabet duygusundan etkilenen umre, özendirilen ve özenilen bir ibadet haline getirilmiştir. Türkiye’de özellikle günümüzde umre ibadeti, haccetmeyenlerin ve farklı kesimlerin ilgisini çekmiş ve kültürel bir etkinlik haline gelerek dini mahiyetinin sınırları dışına çıkmıştır (Erdem, 2007, s. 8). Umre ibadetinin mali açıdan daha uygun olması, seyahat anlamında pazarlanmasını kolaylaştırdığından turistik bir içerik kazanmasında etkili olmuştur. Fakat Müslüman bireylerin beklentileri açısından umre ibadetinin, salt tüketim ve lüks temelli olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir (Kırboğa, 2024, s. 142).

5. TARTIŞMA

5.1. İnsan Mekân İlişkisi: Duyguların Mekânı Aşması

Hac ve umre hatıratlarında insan–mekân ilişkisi, yalnızca fiziksel coğrafyayla sınırlı kalmayan hafıza, duygu ve inanç aracılığıyla sürekli yeniden kurulan bir boyut kazanmaktadır. Sara Ahmed’in vurguladığı gibi duygular, belirli nesne ve mekânlara yönelmek suretiyle toplumsal bağları güçlendirir ve yeniden üretir (Ahmed, 2025). Bu çerçevede hac yolculuğu, yalnızca kutsal topraklarda gerçekleşen bir seyahat değil, aynı zamanda yolculuk öncesinden itibaren hafıza aracılığıyla inşa edilen, sonrasında ise hatırlama pratikleriyle sürdürülen bir “mekânsal genişleme” sürecidir. Birinci bölümde değinildiği üzere yolculuğun dönüştürücü boyutu, bireyin gündelik yaşamda sahip olduğu sınırları aşarak kutsal olanla bütünleşmesine imkân tanımaktadır.

A. Sırrı Arvas’ın hatıratı, hac yolculuğuna başlamadan önce bile duygular aracılığıyla nasıl toplumsal bir hafıza inşa ettiğini göstermektedir. Yazarın çocukluk yıllarında şahit olduğu hacı uğurlama merasimleri, bu durumu açık biçimde ortaya koymaktadır:

“Çocukluğumuzda hacı uğurlama merasimleri haftanın olayıydı. Allı morlu Magirus’lar gelin gibi süslenir, taa seher vakti vilayet önüne dizilirlerdi... O gün tarifsiz bir heyecan duyardık, sanki yola çıkan bizlerdik. Ak elbiseli hacı adayları ilan edilen vakitten saatler önce gelir, kalabalığı yara yara ilerleyen otomobillerin içinden eşe dosta selâm dağıtırlardı. Arkada bir manga çocuk. Camdan sarkanlar, çığlık atanlar, bayrak sallayanlar. Hangisi evden, hangisi komşu bilemezsiniz. Hoş, öyle bir ayırım yoktu, hepsi torundu” (Arvas, 2004, s. 13)

Arvas’ın çocukken hafızasına kazınan bu sahne, bireysel hafızanın toplumsal ritüeller aracılığıyla nasıl şekillendiğini göstermektedir. Arvas’ın çocukluğunda şahit olduğu “hacı uğurlama merasimleri”, haccın yalnızca bireysel bir ibadet olmadığını, toplumsal bellekte kurumsallaşmış bir kolektif olay olarak yaşandığını ortaya koymaktadır. Yazarın tarifsiz heyecanı kişisel duygulanım ile topluluğun ortak coşkusu arasındaki geçişkenliğini görünür kılmaktadır. Bu noktada, süslenmiş otobüsler, bayrak sallayan çocuklar ve komşuluk bağlarını aşan kalabalık, haccın gündelik yaşamın içine sızarak kolektif bir sevinç ritüeline dönüşür. Henüz yola çıkılmadan bütün mahalle, köy ya da kasaba, kutsal yolculuğun parçası haline gelerek toplum, hac yolculuğu üzerinden kendisini kolektif bir aidiyet duygusuyla yeniden üretmektedir. Durkheim’in “kolektif bilinç” kavramı bu bağlamda açıklayıcı

niteliktedir. Hacının kutsal olanla kurulan bağı bireysel düzeyde sınırlı kalmayarak topluluğun ortak heyecanı ve hafızası aracılığıyla pekişmektedir. Böylece hac, yalnızca kutsal topraklarda değil, daha yolculuk başlamadan önce toplumsal düzeyde “hissedilen” bir mekân bilincine dönüşmektedir. (Durkheim, 2018, ss. 226-230).

Mekânın aşılması yalnızca kavuşulması hayal edilen Kâbe’ye yönelik özlemle sınırlı kalmayıp, yolculuk boyunca karşılaşılan coğrafyaların hissettirdikleri, tarihsel ve dini bağlamla birleştğinde daha güçlü bir duygusal yoğunluk kazanmaktadır. Nitekim Arvas’ın Cidde–Medine güzergâhını anlatırken yaşadığı farkındalık, bu duruma örnektir:

“Cidde Medine arasında ne bir köy görüyoruz ne bir belde. Bir kaç bedevi çadırıyla, iki bilemedin üç benzin istasyonunu da saymazsanız her yer kuru sahra. Tepeler yüksek değil ama yekpare kaya. Kavruk zirveleri sivri sivri, sanki yıldırımlarla yontulmuş gibi. Bu yeknesak manzara önceleri dikkat çekmiyor, ama hoca efendi mikrofonu eline alıyor ve "Biliyor musun?" diyor, "Efendimiz (Sallallahü aleyhi ve sellem) kutlu hicret için bu güzergahı seçti, yolculuk bu vadi içinde geçti” (Arvas, 2004, s. 21).

“İşte şimdi coğrafya mânâ kazanıyor, zihnimizde o yılları canlandırmaya çalışıyoruz. Bir kaç lokma azık, kurumaya yüz tutan kırbalar ve ayakları paralayan kayalar. Bıktırıcı toz, yakıcı sıcak, kavurucu rüzgar. Yılan, çıyan, yabanî hayvanlar. Dahası soluk soluğa iz süren acımasız düşman. Hicretin zorluğunu düşünabiliyordum, ama bu kadar değil. Bizim lüks otobüslerle katlanamadığımız mesafeler yaya olarak nasıl biter?” (Arvas, 2004, s. 22).

Lefebvre’nin mekânın toplumsal üretimi yaklaşımı, bu pasajda somutlaşmaktadır. Coğrafya, tek başına nötr bir doğa parçasıyken, tarihsel ve dini hafıza ile yüklendiğinde bir anlam evrenine dönüşmektedir (Lefebvre, 2023). Yolcuların hissettiği duygular yalnızca fiziksel çevreye değil, aynı zamanda bu mekânda yaşandığına inanılan tarihsel olaylara yönelmektedir. Böylece mekân, “coğrafya” olmanın ötesine geçerek kolektif hafıza tarafından kutsallaştırılmaktadır (Lefebvre, 2023). Yani mekân, duyguların yönelmesiyle sıradanlıktan çıkmakta, “sosyal mekân” olarak kutsal bir anlam evrenine dönüşmektedir. Dolayısıyla, hac hatıratlarında duyguların mekânı aşması, hem bireyin hayal gücü hem de toplumsal hafıza aracılığıyla gerçekleşmektedir. Mekân yalnızca görülen, gidilen yer değil; duygu, inanç ve hatıraların taşındığı sembolik bir evren haline gelmektedir. Bu durum, ikinci bölümde ele alınan “hac ritüellerinin hafıza üretimi”ne yaptığı katkı ile

ilgilidir.

Leyla İpekçi'nin Şehrim Aşk adlı hatıratı, duyguların mekânı nasıl aştığını en yoğun biçimde gösteren örneklerden biridir. Yazar, Kâbe ile karşılaşmasını yalnızca görsel bir olay olarak değil, duyguların taşarak varoluşsal bir yeniden doğuşa dönüştüğü bir sahne olarak aktarmaktadır:

“Alfabelerin tüm harfleri pıtır pıtır dökülüyordu Kâbe’yi tavafımda. Toprak bağrını açıp içine aldıkça tohum oluyordu her harf. Tohum, Sevgilin vücutunda dolaşmaya dek aşamalardan aşamalara geçiyor, âlemlerden âlemlere intikal ediyordu. Her büründüğü şekil, kendi türünün bir özelliği idi. Ve sonra tüm varlıklar bu şekilde, kendisine bütün kelimelerin toplamı verilen En Sevgiliye dönüşüyordu. O kelimeler ki, edebiyatla sarf edebilmek için nefes gerekiyordu her birimize. Kalbin zikrini idrak edebilen şuurlu nefesler...” (İpekçi, 2014, s. 20).

Bu anlatım, okura kutsal mekânın bireysel duygu dünyasında nasıl bir anlam üretim merkezine dönüştüğünü göstermektedir. Sara Ahmed'in “duyguların yönelimselliği”ne ilişkin vurgusu bu noktayı açıklayıcı niteliktedir. Duygular yalnızca bireyin içinde kalmamakta, mekâna doğru yönelerek orada kutsalla birleşmektedir (Ahmed, 2025). İpekçi'nin anlatımında Kâbe, ibadetin nesnesi olmanın ötesine geçip duyguların yöneldiği bir özneye dönüşmektedir.

Mekânın bir aidiyet ve sığınak olarak tahayyül edilmesi insan-mekân ilişkisinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. İpekçi, Kâbe'yi “ana yurduna” benzeterek mekân içinde mekân vurgusuyla bu iç içeliği şöyle aktarmaktadır:

“Ev'e dönebilirsek, sıla-i rahim etmiş olacaktık. Ana toprağımıza dönecektik. Ana rahminden çıktığımız gibi tertemiz ve arınmış olabilecek miydik acaba... Yarım bıraktığımız vedalarda halen saklı olan kavuşma umudunu yeniden bulabilecek miydik... Ne çok bedel ödemiştik Kâbe'ye varmayı arzulanaya dek... Böyle bir arzuyla tanışmadan ne çok yıl geçirmiştik...” (İpekçi, 2014, s. 28).

Yazarın bu ifadesi, hac mekânının yalnızca dışsal bir yolculuk olmayıp aynı zamanda varoluşun en temel katmanlarına dönüşü temsil ettiğini göstermektedir. Turner'ın “liminalite” kavramıyla düşünüldüğünde bu deneyim, bireyin dünyevi kimliklerinden sıyrıldığı ve kutsal mekân aracılığıyla yeniden doğduğu bir dönüşüm biçimi olarak anlam kazanmaktadır. (Turner, 2020).

Son olarak İpekçi, Kâbe'ye bakışını sevilen bir yüzle kurduğu ilişkiye

benzeterek şu sözleriyle insan–mekân bağının duygusal yoğunluğunu zirveye taşımaktadır:

“Kâbe'ye baktıkça, tıpkı sevdiğin birinin yüzüne baktığın zamandaki gibi, her şeyin her an yeniden yaratıldığını, bir anın bir ana benzemediğini hissediyorsun. Ne Kâbe'ye bakmaya doyabiliyor insan. Ne de sevdiğinin yüzüne... Sevilmiş ve seven insan ile Kâbe arasındaki bağlantıyı Hazreti İnsan üzerinden kurmaya çalışıyorum...”

Bu tasvir insan-mekân ilişkisinde, mekânın bireyin içsel benliğiyle bütünleştiği ve kalb içinde bir mekân haline geldiği noktayı işaret etmektedir. Böylece mekân, duyguların etkisiyle yeniden anamlanan ve üretilen bir varoluş alanına dönüşmektedir.

Malcolm X'in hatıratında Kâbe'yi ilk görüş anı da benzer bir varoluşsal kırılmaya işaret etmektedir:

“Terliklerimi taşıyarak, Mutavvıfımızı takip ettim. İşte o zaman Kâbe'yi gördüm. Mescid-i Haram'ın ortasında kocaman taştan bir ev. Binlerce dua eden (tüm cinsiyetlerde, bedenlerde; renklerde) hacı tarafından tavaf ediliyordu, bunu yedi kez gerçekleştiriyorlardı. Mutavvıf dua eden, ilahi söyleyen hacılar arasında ilerlemek için mücadele verirken bana yedi kez tavaf yaptırdı. Şahit olunması gereken bir manzaraydı. Çoğu buraya gelmek için bir ömür boyu beklemiş ve Tanrı'nın evinde dua etmek, hamd-u senalarını sunmak için bir ömür boyu biriktirdiklerini bu uğurda harcamıştı...” (X, 2019, s. 32).

Eliade'nin vurguladığı üzere kutsal mekân, profan zamandan ayrılmakta ve bireyi aşkın bir düzene taşımaktadır (Eliade, 2023). Malcolm X'in anlatısında Kâbe, sıradan bir yapıdan öte, bütün insanlığın eşitlendiği ve ibadetle birleştiği bir odak noktasına dönüşmektedir. Bu durum, Durkheim'ın kutsal mekânların kolektif hafızayı ve ortak duygusal enerjiyi yoğunlaştırdığına ilişkin tespitleriyle de örtüşmektedir (Durkheim, 2018).

Ali Şeriati'nin Kâbe'yi “boş bir küp” olarak tanımlaması hacının mekânla ilişkisini yalnızca mimari değil, varoluşsal bir deneyim olarak kurduğunu ve eşyanın ötesine geçirdiğini gösterir. Şeriati, Mescid-i Haram'ın eşiğinde yaşadığı anı şu şekilde dile getirmektedir:

“Mescid-i Haram'ın eşiğindesin. İşte Kâbe, karşında durmakta! Geniş bir

alan ve ortada boş bir küpten başka hiçbir şey yok! Ansızın vücudunu bir titreme kaplıyor! Hayret ve şaşkınlık içinde kala kalıyorsun! Şurada hiç kimse yok, burada hiçbir şey yok... Hatta seyredecek bir şey bile yok!” (Şeriati, 2023, ss. 51-52).

Yazarın yaşadığı bu durum Eliade’nin “axis mundi” kavramıyla doğrudan örtüşmektedir. Kutsal mekân, “dünyanın merkezi” olarak deneyimlenmektedir (Eliade, 2023, ss. 36-40). Şeriati’nin “boşluk” vurgusu, bu bağlamda, hacıyı gündelik olandan koparıp “mutlak” ve “ebediyet” tecrübesine açan bir eşik işlevi üstlenmektedir. Buradaki boşluk, paradoksal biçimde hem yoksunluğu hem de kutsalla temasın imkânını temsil etmektedir. Böylece hacı, mekânın sunduğu boşluk üzerinden kendi varoluşunu yeniden kurmaktadır. Hacı, Kâbe’ye bakarken yalnızca bir nesneye yönelmemekte, aynı zamanda kendi içsel yönelimini yeniden inşa etmeye başlamaktadır (Ahmed, 2025). Bu durum ikinci bölümde işlenen “duyguların mekân aracılığıyla kolektifleştirilmesi” tartışmasıyla paralellik göstermektedir.

Hac yolculuğu daha başlamadan, niyet ve bekleyişin ürettiği duygusal yoğunluk kişide “içsel bir mekân” kurmaktadır. Henüz ayak basılmamış kutsal yer, yönelimin sürekliliğiyle zihin, kalp ve bedende önceden örgütlenmektedir. Zaman daraldıkça bu kurulum bedensel uykusuzluk, yoğunlaşma ve “çağırılma” duygusuyla somutlaşmaktadır. Bu noktada Yaşar Alptekin hatıratında şu sözleriyle bu ruh hâlini dile getirmektedir:

“Resul’e kavuşmaya üç ay vardı; ama ben heyecandan yerimde duramıyordum. Askerin gün sayması gibi ben de o mübarek topraklara gideceğim günlerin geçmesini bekliyordum. Günler geçmek bilmiyordu... O kutsal topraklara ayak basmama bir hafta kalmıştı. Günleri bırakın artık saatler geçmez oldu. Hele İstanbul’dan ayrılmadan önceki son gece, gözüme uyku girmediydi. Allah şahidimdir, o gece uyuyamadım” (Alptekin, 2009, ss. 18-19).

Bu anlatım, niyetin ritüel tecrübeyi başlatıcı ve mekânı önceden kurucu işlevini açığa çıkarmaktadır. Turner’ın “liminalite” kavramı bağlamında, henüz bedensel hareket başlamadan açığa çıkan bu yoğun beklenti, bireyin kırılma eşiği yüksek bir bilinç hâline girdiğini göstermektedir (Turner, 2020). Duygular bu noktada yalnızca mevcut âna değil, geleceğe de yönelmekte; böylece birey, henüz ulaşmadığı kutsal mekâna şimdiden duygusal bir aidiyet ve bağ inşa etmektedir (Ahmed, 2025).

Kutsal mekânla ilk temas, her zaman yalnızca bir görme edimi değil, aynı

zamanda bedeni ve duyguları kuşatan bir “mahcubiyet” deneyimidir. Yaşar Alptekin’in Mescid-i Nebevî’ye adım atmadan önce yaşadığı duraksama, bireyin kendisini kutsalın yargılayıcı bakışına açtığı bir içsel gerilim anıdır. Bu gerilim, sıradan bir mekâna girişten farklı olarak, öznenin kendi günahkârlığıyla yüzleşmesini ve mekânın huzuruna kabul edilme arzusu ile korkusu arasında sıkışmasını yansıtır. Alptekin bu ruh halini şu sözlerle dile getirir:

“Mescit'e girmek için kapılardan birine yaklaştım; ama bir türlü adım atamadım. İçeri giremiyordum. Kendimi, durumumu, halimi düşündüm; içeri girmeye kendimi hazır hissetmedim. Büyük bir mahcubiyet içindeydim. Bir süre olduğum yerde öylece kaldım... İçimden şöyle nida ettim:

"Ya Rab! Sen beni huzuruna çağırdın. Yetmiş milyon insan arasından beni seçtin. Yüz bin kişiden biri olarak beni buraya getirdin. Madem öyle, benim o yüksek Huzura çıkmam lazım. Biliyorum ki ben çok günahkârım. Çok günah işledim ve günah işlemeye müsaidesin. Ama Sen diyorsun ki: Günah işlemeyen bir topluluk olsaydı onları helak eder, günah işleyen bir topluluk yarattırdım. Ne olur, affet beni! Bağışla beni! Huzuruna kabul et beni! Bu yüce dergâhına kabul et beni! Sen affetmeyi seversin, beni de affet!.."

Bu duanın ardından sanki bir güç beni içeri doğru çekti. İçeriye girdiğimde oranın havasını soluyunca çok duygulandım. Bir süre insanları izledim. Nasıl durduklarını, nasıl bir dua halinde olduklarını gözlemledim. Taşını, duvarlarını bile inceledim...” (Alptekin, 2009, s. 23).

Eliade’nin kutsalın profan zamandan ayrıldığına dair vurgusu, bu deneyimi açıklar niteliktedir. Birey, mekâna adım atmadan önce bile zaman ve mekânın değiştiğini hissederek gündelik kimliklerinden sıyrılır ve kutsalın eşiğinde konumlanır (Eliade, 2023). Ahmed’in duyguların yönelimselliğine dair yaklaşımı ise bu mahcubiyetin yalnızca bireysel bir duygu olmadığını, mekâna yönelerek kutsalın kabul edici ya da reddedici kudretine bağlandığını göstermektedir (Ahmed, 2025). Böylece Medine’ye giriş, bireyin sadece mekânı deneyimlediği değil, aynı zamanda kendi varoluşunu sorguladığı bir tefekkür anına dönüşmektedir.

Kâbe, hacının bireysel algısını askıya alarak bedenini ritüelin akışına teslim eden bir yoğunlaşma noktasıdır. Kişinin bu deneyimi, yalnızca görsel bir temas olmayıp zamanın çözülmesi ve mekânın bir çekim alanı gibi işleyerek bireyi içine almasıdır. Bu çözümleme bağlamında, Alptekin’in deneyim aktarımı dikkat çekicidir:

“Otobüsten iner inmez hemen Kâbe'ye gitmek istedim. Birisine sordum ve Kâbe'ye doğru ilerledim. Saat kulesinin olduğu yere geldim. Baktım baktım; ama giremedim. Sanki ayaklarıma beton döküldü. Bırakın içeri girmeyi, adım atamıyordum. Hareket edemedim. Olduğum yerde kala kaldım. Ne olduğunu da anlayamadım. Birden her şey sıfırlandı. Zihnimdeki her şey silindi. Bir anda dondum kaldım... Herkes içeri girdi. Ben arkada kaldım. Çok heyecanlandım. Daha sonra cesaretimi topladım ve hızlıca içeri girdim.

Başımı bir kaldırdım... Öylece kaldım. Nefes almayı unutacak kadar kitlendim, kaldım. Ne kadar sürdü bilmiyorum; ama büyük bir şaşkınlık yaşadım; âdeta nefesim tutuldu. Yıllardır fotoğraflarını gördüğüm, posterlerini seyrettiğim Kâbe, tüm heybetiyle, tüm ihtişamıyla karşımda duruyordu. O bana bakıyor, ben ona bakıyordum. Çok başka...

Hemen tavafa girdik ve o akıntı içinde üçüncü şavta kadar hiçbir şey hatırlamıyorum. Yalnızca Kâbe duruyor, ben gidiyordum... Nefes almayı unutuyorsunuz, oraya bakıyorsunuz. O sizi çekiyor, içine alıyor. Derken içinde kayboluyorsunuz. Zaman aşımına uğruyor her şey. Başka bir boyuta, başka bir mekâna giriyorsunuz...” (Alptekin, 2009, ss. 47-49).

Bu pasaj Halbwachs'ın kolektif hafıza yaklaşımıyla okunduğunda, bireyin Kâbe karşısında yaşadığı donakalma anı, yalnızca kişisel bir duygulanım değil, aynı zamanda ümmetin ortak hatırasının bedende yeniden kurulmasıdır. Burada bireysel deneyim, geçmiş nesillerin biriktirdiği kutsal hafızanın güncellenmesi ve tekrar üretilmesi işlevini üstlenmektedir (Halbwachs, 2017). Nora'nın “hafıza mekânı” kavramı da Kâbe'nin bu yoğunluğu nasıl taşıdığını açıklamaktadır. Kâbe, hatırlamanın ve duygusal yönelimin merkezi hâline gelen bir odaktır. Bu nedenle bireyin kişisel belleği, ritüelin icrası aracılığıyla kolektif hafızayla birleşmekte ve kutsal mekân kozmik hatıraların canlandığı bir sahne hâline gelmektedir (Nora, 2022). Böylece, bireysel tecrübe ile toplumsal hafıza arasında dinamik bir alışveriş kurulmakta; ritüel, sadece tekrar değil, aynı zamanda hafızanın yeniden inşası olarak işlev görmektedir.

Tekil duygulanım, kolektif hareket ve sesle çoğalmaktadır. Namaz ve tavaf kişiye, bireysel hissin toplulukla birleşerek kitlesel bir coşkuya dönüşmesini sağlamaktadır. Söz konusu yoğunlaşma, Alptekin'in anlatısında şu şekilde somutlaşmaktadır:

“Ezan okundu ve namaza durduk. Namazda öyle bir şey oldu ki beni çok

etkiledi! Bütün vücudumu titreme tuttu... İmam bir yerde tıkanıp kaldı. Önce ses gitti. Sonra ağlamaya başladı. Aynı anda beş milyon insan ağlamaya başladı. O nasıl ağlamaktı! O nasıl yıkanmaktı! O nasıl temizlikti! Öyle bir ağladık ki ruhumuzda kalan manevî kir kırıntılarını attık. Ağladık, ağladık, ağladık... Gözyaşları içimizi yıkadı... İlk başta ben anlayamamıştım, imamın sesi kısıldı zannettim. Zorlandı zorlandı. Sonra başladı; ama yine devamında ağlıyordu, sesi gitmişti. Bu sefer bizim sesimiz yükselmeye başladı. Öyle bir ağladık ki namazı ağlayarak bitirdik. Çok güzel bir namazdı. Hayatımda böylesi kıldığım birkaç namazdan bir tanesiydi” (Alptekin, 2009, ss. 60-61-62).

Burada ritüel, bireysel bedensel deneyimin ötesine geçerek kolektif hafızanın güncellenmesine aracılık etmektedir. Halbwachs’ın belirttiği üzere, toplulukla birlikte gerçekleştirilen ibadet, hatırlamanın en güçlü taşıyıcısıdır; çünkü bireysel bellek, ancak topluluğun ortak referans çerçevesi içinde anlam kazanmaktadır. Nora’nın “hafızanın mekâna tutunması” kavramsallaştırmasıyla birlikte düşünüldüğünde, Kâbe’nin sadece bir ibadet mekânı değil, aynı zamanda geçmişin ve şimdinin bulunduğu bir “hafıza düğümü” olduğunu ortaya koymaktadır (Nora, 2022). Dolayısıyla, hacı duygularını yalnızca kendi iç dünyasında değil, cemaatin ortak varlığıyla örülmüş mekânsal bir yoğunluk içinde deneyimlemektedir. Bu, ritüelin işlevini basit bir tekrardan çıkararak, kolektif kimliğin yeniden üretildiği ve kutsalın toplumsal düzlemde süreklilik kazandığı bir bellek sahnesi hâline getirmektedir.

Bireyin mekânla kurduğu bağ süreklilik kazanmaktadır. Seyir ve tekrar, tüketilemeyen bir huzur hissi üreterek kişisel aidiyet söylemine dönüşmektedir. Alptekin, bu duygusal yoğunluğu şu sözlerle betimlemektedir:

“Onu seyretmek o kadar huzur veriyordu ki... Saatlerce aynı noktaya bakmak insanı yorar, bıkkınlık verir; ama Kâbe öyle değildi. Onu seyretmeye doyamıyorsunuz. Çünkü ona doyulmuyor. Hep biraz daha, biraz daha, diyor insan... Orada kendimi buldum. “Ben buraya aidim. Ben burada kalsam mı acaba?” diyordum kendime. Hayatım boyunca orada kalmak istiyordum. Annem babam, kızım olmasa oradan ayrılmazdım” (Alptekin, 2009, ss. 68-71)

Mekâna duyulan bu aidiyet, bireysel hafızanın kolektif hafızaya eklenmesi sürecini görünür kılmaktadır. Halbwachs’ın vurguladığı üzere, hatırlama eylemi bireysel bilinçte kapanıp kalmamakta; toplulukla kurulan bağlar ve ortak ritüeller aracılığıyla süreklilik kazanmaktadır (Halbwachs, 2017). Bu çerçevede Alptekin’in

“ben buraya aidim” ifadesi, mekânın yalnızca kişisel bir duygusal deneyim alanı olmadığını, aksine ümmetin ortak hafızasına katılımın sahnelendiği bir odak olduğunu gösterir. Kâbe karşısında hissedilen bu aidiyet, bireyin kimliğini yeniden konumlandıran bir hafıza performansıdır.

Kutsal mekânlarda gündelik zaman örgüsü, ibadetin ritmine eklemlenerek birey üzerinde düzenleyici bir etki kurabilmektedir. Alptekin’in anlatısında bu durum şu şekilde ifadesini bulur:

“Hem Mekke’de hem de Medine’de hayat namaza endeksli devam ediyordu. Tabiri caizse hayatımız namazdan ibaretti. Yirmi gün boyunca namaz kıldım, tavaf yaptım, zezem suyu içtim. Bütün günüm bunlardan ibaretti” (Alptekin, 2009, s. 92).

Nora’nın yaklaşımıyla bu deneyim, Kâbe’nin ve Medine’nin yalnızca kutsal mekânlar değil, aynı zamanda “zamanı düzenleyen hafıza mekânları” olduğunu göstermektedir (Nora, 2022). Zira gündelik yaşamın ritmi, ibadet pratikleri üzerinden yeniden kurgulanmakta; yemek, uyku ya da sosyal etkileşim gibi sıradan zaman örgüleri, namaz ve tavafin ritmine eklemlenmektedir. Böylece mekân, bireysel deneyimi kolektif ibadetin sürekliliğine bağlayan bir düzenleyiciye dönüşmektedir. Bu bağlamda kutsal şehirler, zamanı doğrusal akışından koparıp döngüsel bir kutsallık içinde yeniden biçimlendirir. Mekânın bu “zamansallaştırıcı” işlevi, yalnızca bireyin gündelik pratiklerini değil, hafızasını da şekillendirmektedir. Böylece ibadetin ritmiyle kurulan bu bağ, bireyin kişisel zaman algısını İslam toplumunun tarihsel sürekliliğiyle senkronize etmektedir.

Mekânla kurulan son temas anları, ayrılığın duygusal ağırlığını hafızaya kaydeden bir eşik işlevi görmektedir. Geriye dönük bakışın tekrarı, kutsal mekânla kurulan bağın zihinsel ve duygusal düzlemde kalıcılışmasını sağlar. Böylece ayrılık, hatırlamanın iç mekânını inşa eden bir yoğunlaşmaya dönüşür. Bu bağlamda Alptekin, kutsal topraklardan ayrılışını şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ayrılma zamanı gelmişti. Veda tavafımı yaptım... Hani bazı çizgi filmlerde vardır. Birisi bir yere gitmek istemez ve zorla yerden sürüyerek götürürler de turnakları yeri yarar ya ben de kendimi o çizgi kahraman gibi hissettim. Ayrılmak istemiyordum; ama eve dönmek zorundaydım. Kâbe’den ayrılmadan önce bir müddet Kâbe’yi seyrettim. Sonra dönüp otele doğru ilerlemeye başladım. Biraz yürüdüm ve tekrar dönüp baktım. Dönüp dönüp baktım. Kâbe tamamen gözümün önünden kaybolana kadar böyle devam ettim” (Alptekin, 2009, ss. 97-98).

Bu tür deneyimler mekânı ‘unutulmaz kılan’ kritik eşiklerdir; zira mekân, yalnızca hatırlamanın sahnesi değil, aynı zamanda ayrılığın duygusal enerjisiyle yeniden kodlanan bir hafıza düğümüne dönüşmektedir (Nora, 2022). Böylece ayrılık anı, bireyin kişisel duygulanımını aşarak, kutsal mekânın süreklileşen kolektif hafıza içindeki yerini pekiştirmektedir.

Necip Fazıl’ın Kâbe ile karşılaşması, gündelik mekân algısının çözülerek kutsalın mekânı aşkınlaştırdığı bir eşik deneyimi niteliği taşımaktadır. Bu an, bireyin yalnızca görsel algısıyla sınırlı kalmayıp bütün varoluşuna sirayet eden bir kuşatılma hâli olarak belirlemekte; mekân, bu bağlamda, manevî vecdin merkezinde konumlanan bir yoğunluk alanına dönüşmektedir:

“...Çepçevre Mescidde ve tavaf meydanında yüzbinlerin kaynaştığı zemin üzerinde birdenbire karşıma çıkan "Beytullah"... Tepesine daha yakın bir kemer halinde altun işleme mukaddes yazılarla çevreli simsiyah örtüsüyle mik'ap (küb) şeklinde, mücerret bir hacim ve mekân timsali, esrarlı nokta... Zaten "Kâbe" ismi işte bu mik'ap şeklinden geliyor. Onu görür görmez mihlanıp kaldım; tekbir, tehlil ve yol boyunca devam eden "Lebbeyk"lerden sonra ellerimi açtım ve ne kadar muradım varsa huzuruna döktüm” (Kısakürek, 2023, s. 27).

Bu anlatım, mekânın yalnızca mimari bir yapı olmayıp bireyi aşan kolektif bir yoğunluk alanı olarak işlev gördüğünü ve duyguların mekânı aşkınlaştırdığını göstermektedir. Böylelikle Kâbe, bireysel tecrübeye toplu vecdin kesiştiği bir merkez haline gelmektedir.

Hac deneyiminin en güçlü boyutlarından biri, mekânın sıradan fiziksel sınırları aşarak kutsalın tecrübesine aracılık etmesidir. Kâbe’nin sembolik mimarisi, bireyin ve topluluğun zamanı ve mekânı aşan bir tecrübeye katılımını mümkün kılan bir eksen işlevi görmektedir. Bu bağlamda hac, mekânın sembolik anlamlarla yüklendiği ve duyguların bu anlamlar aracılığıyla taşarak kutsal bir boyuta ulaştığı bir tecrübe alanı haline gelmektedir. Eva de Vitray’ın Kâbe’nin mimari sembolizmine dair çözümlemesi, hac mekânının kozmik bir merkez olarak kavrandığını göstermektedir. Onun tasvirinde Kâbe, insanlığın özlemlerini ve kutsal ile kurduğu bağı görünür kılan bir eksen işlevi taşımaktadır. Nitekim Vitray’ın ifadeleri, haccın mekân üzerinden ürettiği dönüşüm boyutunu anlamak açısından dikkat çekicidir:

“Mimari açıdan beyaz bir çember içinde yer alan Kâbe’nin siyah küp şeklindeki yapısı, kâinat çemberi içindeki insanlığın hâlini sembolize eder. Zira

Kâbe, gök ile yer arasında bir eksen, bir kavuşma noktası olarak tasavvur edilir. Kare içindeki varlık çemberin özlemini çeker, tıpkı insanlığın hâlinin göğü, cenneti özlemesi gibi. Merkezde bulunulduğu için mekân ortadan kalktığı gibi, orası değişmez merkez olduğu için zaman da aşılır, yani zamanın da üstüne çıkılır” (Meyerovitch, 2003, s. 46).

Vitrav’ın Kâbe’yi zamanın askıya alındığı bir merkez olarak yorumlaması, haccın bireysel deneyimin ötesine geçerek evrensel bir “kutsal zaman” bilincine işaret etmektedir. Burada birey yalnızca duygularıyla mekâna yönelmemekte aynı zamanda mekânın taşıdığı sembolik yoğunluk aracılığıyla varoluşunu aşkınlaştırmaktadır.

Hac anlatılarında Kâbe, yalnızca görülen bir yapı olmayıp benliğin çözülüp yeniden kurulduğu merkezi bir eşik olarak betimlenmektedir. Tavaf sahneleri bu eşikte yoğunlaşan deneyimlerin başında gelmektedir. Bedenin hareketiyle mekânın çekim gücü birleşerek, bireyin iradesi kalabalığın akışında erirken benlik yeni bir düzenle biçimlenir. Senai Demirci’nin hatıratında yer alan ifadesinde, Kâbe’nin bu dönüştürücü mekânsallığını güçlü bir biçimde dile getirmektedir:

“Kâbe’ye varıp, kibleye dönerek, ben-merkezinin yörüngesinden çıkıp, Rabbimizin marziyatı dairesinde bir tavafa girdin. Tavaf ile, kendi başınlığını terk ettin, kendi heva ve hevesinin etrafında pervâne olmaktan vazgeçtin. Benliği aşıp kulluğa erdin, çokluğu yırtıp birliğe eriştin. Yolculuğun ülkeni terk etmekle başladı, Kâbe’ye vardığında da kendini terk ettin. Aslının yokluk olduğunu bildin. Varlığının ilkesini keşfettin” (Demirci, 2003, s. 318).

Demirci’nin pasajında Kâbe, kişinin benliğini dönüştüren ve yeniden inşa eden bir merkez olarak konumlanmaktadır. Tavafin dairesel hareketi, bireyin kendi “ben-merkezli” varlığından sıyrılarak, kutsal merkezin çevresinde yeniden konumlanmasını sembolize etmektedir. Burada mekân, ibadetin edilgen bir sahnesinden ziyade özneyi dönüştüren etkin bir unsur olarak işlev görmek ve metinde yazarın “çokluğu yırtıp birliğe erişmek” ve “aslının yokluk olduğunu bilmek” ifadeleri, bireyin gündelik kimliklerinden sıyrılarak kozmik düzeyde tevhidi bir bütünlüğe yöneldiğini göstermektedir. Mircea Eliade’nin “axis mundi” anlayışıyla ilişkilendirdiğimizde Kâbe, kozmik merkez işlevi görerek hacının, dünyevi olanla aşkın olan arasındaki bağı somutlaştırmaktadır. Katılımcı, tavaf aracılığıyla yönünü ve varlık anlayışını yeniden düzenlemekte ve mekânın kutsallığı, öznenin varoluşsal dönüşümünün kaynağına dönüşmektedir.

Yadigâr'ın anlatısında Kâbe, duyguların mekânla iç içe geçtiği bir tefekkür alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, kutsal mekânı okura, salt görülen bir yapıdan öte, insanın iç dünyasına temas eden derin bir anlam odağı olarak hissettirmektedir:

“Kâbe’nin Örtüsü: Kâbe dünyanın en güzel örtüsüne sahip. Sonsuzluğu ifade eden siyah sade bir örtü... Tavaf esnasında ona doya doya bakarken gözlerimin karasının o siyahlık içinde bir iz bıraktığını düşünüyorum, eşya ve coğrafyanın tanıklık edeceği günde buraya bıraktığım nazarların karşıma çıkmasını niyaz ediyorum” (Yadigâr, 2007, s. 28).

Ayten Yadigâr'ın Kâbe örtüsüne ilişkin betimlemesi, insanın kutsal mekânla kurduğu ilişkinin fiziksel sınırları aşarak duygusal ve düşünsel bir derinlik kazandığını ortaya koymaktadır. Kâbe, burada ilahî anlamın yoğunlaştığı bir merkezdir. Kâbe örtüsünün “sonsuzluğu ifade eden siyah” rengi pasajda, kutsalın gizemini ve tevhid bilincini simgeleyen bir sembol hâline gelmektedir. Yadigâr'ın “gözlerimin karasının o siyahlık içinde bir iz bıraktığını düşünüyorum” ifadesi, bireysel deneyimin inancın kolektif hafızasıyla kesiştiği bir anı işaret etmektedir. Bu bağlamda bakış eylemi, sadece görme değil, inananın kutsala tanıklık etme ve onunla manevi bir bağ kurma biçimine dönüşmektedir. Bu anlatıda mekân, bireyin yalnızca ibadet ettiği bir yer olmaktan çıkarak, inancın ve hatıranın iç içe geçtiği bir anlam merkezine dönüşmektedir. Kâbe'nin örtüsü, hem sembolik hem de duygusal bir yoğunluk taşımakta bakış, dokunuş ve dua eylemleri aracılığıyla bireyin varlığını kutsal olanla bütünleştirmektedir.

Kutsal mekân, insanda yalnızca dış dünyaya dair bir algı uyandırmamakta; aynı zamanda iç dünyayı harekete geçiren derin bir manevî yankı oluşturmaktadır. Hacı, bu mekân içinde artık yalnızca gören değil, mekân tarafından hissedilen bir varlığa dönüşmektedir. Ömer Kemal Ağar'ın Medine'ye yaklaşırken yaptığı tasvir, bu içsel teması bütün duyusal yoğunluğuyla görünür kılmaktadır. Hacının duyuları, doğanın unsurlarıyla iç içe geçer; rüzgâr, dağ ve ışık, manevi bir karşılaşmanın dili hâline gelir:

“Medineye doğru uzanan vadi yolundan âdeta uçar gibi geçiyoruz. İki tarafımızda sivri ve çok yüksek olmayan zeytuni renkte çıplak dağlar görüyoruz. Temiz ve serin hafif bir rüzgâr esiyor. Bunu içimize sindire sindire teneffüs ediyoruz. Bu Yüce, Peygamberin medfun olduğu Medine ufuklarından geliyor. Adeta bize hoş geldiniz diyor” (Ağar, 1968, s. 67).

Bu pasajda mekân, iletişim kuran bir varlık olarak temsil edilmektedir. Medine ufukları, hacıyı “hoş geldiniz” diyerek karşılayan bir özneye dönüşmekte; böylece insan ile mekân arasındaki ilişki karşılıklı bir tanıma eylemine evrilmektedir. Hacının duyuları bu diyalogun aracıdır; rüzgârın “Peygamberin kokusunu taşıması”, mekânın kendi manevî hafızasını aktardığını göstermektedir. Bu durum, Eliade’nin hierophany kavramıyla örtüşmekte: belirli bir mekân, sıradan doğa olmaktan çıkarak ilahî tecrübenin somutlaştığı merkez hâline gelmektedir (Eliade, 2023).

Ağar’ın betimlemesinde dağlar, rüzgâr ve ufuk birer doğa unsuru olmaktan çok, manevî hafıza taşıyıcılarıdır. Medine’nin topografyası, Peygamber’in hatırasıyla birleşerek bir tür zamansızlık mekânı oluşturmaktadır. Böylece mekân, hacının ruh hâlini belirleyen değil, onu yönlendiren; duygusal ve inançsal eylemin öznesi hâline gelen bir kudret kazanmaktadır. Bu anlatım, kutsal coğrafyanın insana “yer” değil, aidiyet ve çağrı sunduğunu; dolayısıyla hac tecrübesinin mekânsal derinliğinin, duygusal dönüşümün önüne geçtiğini göstermektedir.

5.2. Rutinin Kırılması: Gündelik Hayatın Dönüşümü

Hac deneyiminin hatıratlarda en belirgin yönlerinden biri, gündelik hayatın olağan akışının kesintiye uğraması ve bireyin bambaşka bir zaman–mekân deneyimine taşınmasıdır. Alfred Schütz’ün gündelik hayat analizinde vurguladığı gibi, bireyler rutin pratikler, tekrar eden alışkanlıklar ve süreklilik arz eden anlam ufukları içinde yaşamlarını sürdürmektedirler (Schütz, 2020). Ancak hac, bu sürekliliği askıya alarak bireyi yeni bir toplumsal ve manevi bağlama yerleştirir. Nitekim birinci bölümde işlenen yolculuğun dönüştürücü karakteri, bu başlıkta açık biçimde görünür hale gelmekte, gündelik yaşamın sürekliliği yerini olağanüstü deneyimlere bırakmaktadır.

Abbas Hilmi Erhan’ın hatıratı, bu dönüşümün en somut örneklerinden birini ortaya koymaktadır. Yazar, evinden ayrıldığı ve otele yerleştiği ilk geceyi şu sözlerle aktarır:

“Odaya girdik, soyunduk. Ne kadar olsa birdenbire uyumaya imkân yok. Zira bu anda bıraktığımız evimizi ve çoluk çocuğumuzu hatırladık ve yattık. Sağa döndük, sola döndük, en nihayet uyumuşuz” (Erhan, 2023, s. 18).

Bu ifade, gündelik aile rutinlerinin bir anda kesildiğini ve bireyin kendisini farklı bir duygusal iklimde bulduğunu göstermektedir. Burada Schütz’ün “paranteze alma” kavramı önemlidir, gündelik yaşamın sürekliliği geçici olarak askıya alınmakta ve yerine yeni bir varoluş bağlamı geçmektedir (Schütz, 2020). Aynı

zamanda Sara Ahmed'in duyguların mekân ve nesnelere yönelerek yeni bağlar kurduğu yönündeki tespitleri de bu anlatımı açıklamaktadır (Ahmed, 2025). Erhan'ın deneyimi, ev ve aile bağlarının geçici olarak geride bırakıldığı, duyguların yeni bir mekâna ve yeni bir topluluğa yöneldiği bir eşik anını temsil etmektedir.

Hac ibadeti yalnızca “yeni” bir kimlik inşası süreci olmamakta aynı zamanda “eski” alışkanlıkların taşınması ve yeniden üretilmesiyle kurulmaktadır. Erhan'ın yolculuk sırasında aktardığı küçük ayrıntılar, ritüelin dönüştürücü boyutunun henüz sahneye çıkmadan, gündelik hayatın pratik kaygıları hac yolculuğunu belirlemeye devam etmektedir:

“Konya'ya gelişimize kadar pek yemekle meşgul olunamıyordu. Lakin Konya'dan Tarsus'a hareketimizde millet bir harekete geçti. Baktım sağdan soldan kese kâğıtları, ufak tefek çantacılar görülmeye başladı. Hele mübarek hacılar, sanki susuzluktan boğulacakmış gibi herkeste ibrik, bilmem naylon kaplar, neredeyse bu su ağırlığı otobüsten daha ağır. Zavallı otobüsçü de taşıyıp durmaktadır. Allah şoförümüze kuvvet ve sabır versin” (Erhan, 2023, s. 20).

Erhan'ın gözleminde öne çıkan bu durum, hac yolculuğunun henüz ibadet boyutuna ulaşmadan önce bile gündelik alışkanlıkların güçlü bir şekilde kendini sürdürmesidir. Yolculuk sırasında hacıların yanlarına aldıkları nesneler, kutsal bir seyahatin sahnesine taşınan gündelik hayatın izlerini göstermektedir. Bu durum habitus kavramıyla düşünüldüğünde, hacıların toplumsal konumları içinde edindikleri bedensel ve zihinsel pratikleri, yeni bir bağlama geçildiğinde bile kendiliğinden işleyen ve süreklilik üreten bir eğilimler dizisini oluşturduğunu göstermektedir (Bourdieu, 2015). Erhan'ın deneyiminde görülen hacıların “susuzluktan boğulacakmış gibi” davranmaları, yalnızca anlık bir kaygının ürünü değil, bireylerin geçmiş deneyimlerden ve kültürel imgelerden türeyen habituslarının yolculuk ortamında yeniden devreye girmesidir. Böylelikle otobüs, kutsal bir mekâna doğru ilerleyen geçici bir ‘kolektif yaşam alanı’na dönüşse de, burada belirleyici olan gündelik pratiklerin sürekliliği öncelikli hâle gelmektedir.

Erhan'ın bir başka gözlemi ise gündelik zamanın ritüel zamana dönüşümünü göstermektedir:

“Bu sırada namaz zamanı geldi. Sağa sola baktım, küme küme orada burada ikinci namazı kılınıyor. Abdest aldım, geç kalmışım, yalnız farzı kıldım. Cemaatten kimisi bereli, kimi beyaz, kimi siyah” (Erhan, 2023, s. 54).

Yazarın anlatımında burada, bireysel zaman algısı yerini kolektif ritüel zamanına bırakmaktadır. Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramı bu noktada açıklayıcı niteliktedir: bireyler, farklı sosyal statülerden gelseler bile, aynı ritüel içerisinde eşitlenmekte ve kutsal olan etrafında birleşmektedirler (Durkheim, 2018). Bu durum, ikinci bölümde ele alınan ritüelin kolektif hafıza üretimi süreciyle de örtüşmektedir. Dolayısıyla Erhan'ın hatıratı, gündelik hayatın olağan akışının hac yolculuğunda nasıl dönüştüğünü; aile bağlarının geride bırakılmasından tüketim alışkanlıklarının yeniden düzenlenmesine, ibadetlerin ise gündelik rutinin merkezine yerleşmesine kadar çok boyutlu bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, bir yandan bireyi yeni bir manevi atmosfere hazırlarken, diğer yandan da hac yolculuğunun toplumsal ve duygusal derinliğini gözler önüne sermektedir.

Hac, gündelik hayatın alışlagelmiş düzenini askıya alarak bireyi farklı bir zaman ve mekân deneyimine taşımaktadır. Lefebvre'nin işaret ettiği gibi gündelik hayat, tekrar eden alışkanlıkların, rutinlerin ve tüketim pratiklerinin egemenliğinde şekillenmektedir (Lefebvre, 2017). Ancak hac yolculuğu bu döngüyü kırarak sıradan pratikleri ibadetin parçası haline getirmektedir. Bu dönüşüm, Leyla İpekçi'nin Şehrim Aşk adlı hatıratında açık biçimde görülmektedir.

Leyla İpekçi'nin Şehrim Aşk adlı hatıratında gündelik hayatın kırılmasını güçlü imgelerle tasvir etmektedir. Yazar, yolculuğun daha ilk aşamalarında yaşadığı aksaklıkları şu sözlerle aktarmaktadır:

"Davet herkese geliyor. Biz icabet edeceğiz: Evet diyeceğiz! Oraya ulaştığımızda Allah-u Teâlâ, bize özel bir isim yaratıyor. Rahman'ın misafiri. Ölürssek O'nun misafiri olarak ölüyoruz... Medine'de ensar ziyareti yapacağız. Bu ilk gidişimiz.

Fakat daha ilk andan aksilik çıkıyor. Vizelerimiz geciktiği için tura yetişemeyebiliriz. Dolayısıyla gidemeyebiliriz. Bir odanın içindeyiz. Altı yedi kişi. Gözümüzden bulutlar geçiyor. Ama kimse olumsuz bir cümle kurmuyor. "Olsun" diyoruz" (İpekçi, 2014, s. 27).

Bu pasajda gündelik yaşamın parçası olan 'kontrol etme' arzusu yerini bireyde teslimiyet ve tevekküle bırakmaktadır. Bu dönüşüm, Alfred Schütz'ün gündelik hayatın olağan akışının kesintiye uğradığı anlarda bireyin yeni bir anlam ufku kurduğunu vurgulayan yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Zira Schütz'e göre gündelik bilinç, rutinin sürekliliğiyle varlığını korumaktadır. Ancak olağan akışın kırıldığı bu eşiklerde birey, kendini farklı bir anlam evreninde

konumlandırmaktadır (Schütz, 2020). Hac bağlamında bu kırılma, bireyin gündelik kontrol mekanizmalarından sıyrılarak kutsalın belirlediği yeni bir düzenle uyumlanması şeklinde somutlaşmaktadır. Böylece birey, yalnızca bireysel bir teslimiyet yaşamamakta aynı zamanda gündelik olanın ötesine geçen, kutsalın ritmiyle örülmüş kolektif bir anlam dünyasına dâhil olmaktadır.

İpekçi'nin tavaf sırasında zaman algısını yitirmesi de rutinin kırılmasının bir diğer göstergesidir:

“Zaman mefhumunu yitirmişiz. Aynı anda dua ediyor, yalvarıyor, yakarıyoruz ama birbirimizi hiç duymuyoruz...” (İpekçi, 2014, s. 48).

Mircea Eliade'nin “kutsal zaman” kavramı burada devreye girmektedir: ritüel, kronolojik zamanı askıya alarak bireyi ebedî bir zamansallığa taşımaktadır (Eliade, 2023). Nitekim birinci bölümde tartışılan yolculuğun “olağanüstü zaman yaratıcı” boyutu, İpekçi'nin bu deneyiminde yeniden görünür hale gelmektedir.

İpekçi'nin Mi'kat sınırına ilişkin anlatısı ise gündelik kimliklerin sembolik olarak terk edilmesini ortaya koymaktadır:

“Bildiğin bütün kodlarını terk ediyorsun dünyanın. Kendine ait sandığın ne varsa burada çıkarıp atıyorsun... Zanların sonu mi'kat. Terk ediyorsun bütün vehimleri. Bir tür 'son ağaç' burası. Âlemlerin doğal ışığında yepyeni bir kâinatın kapısından geçiyorsun” (İpekçi, 2014, ss. 32-33).

İpekçi'nin mi'kat anlatısı, insanın dünyayla kurduğu bütün aidiyet bağlarının çözülmeye başladığı derin bir geçiş hâlini ortaya koyar. Yazarın “kendine ait sandığın ne varsa burada çıkarıp atıyorsun” ifadesi, bireyin gündelik yaşamın biçimlendirdiği kimliklerden sıyrılarak öz varlığıyla yüzleştiği bir dönüşüm anını betimler. Bu anda, kişi artık ne geçmişin yüklerini ne de toplumsal rollerin belirlediği benliğini taşır; yalnızca var olmanın çıplaklığıyla baş başadır. İpekçi'nin “son ağaç” benzetmesi, bu deneyimin derinliğini somutlaştırır. “Son ağaç”, hem dünyanın sonuna yaklaşma hissini hem de yeni bir başlangıcın sezgisini taşır. Böylece mi'kat, insanın hem kendinden uzaklaştığı hem de kendine en çok yaklaştığı bir dönüşüm alanı hâline gelir.

Haccın meşakkat boyutu, gündelik hayatın konfor alışkanlıklarının çözümlenmesini ve yerini ritüelin dönüştürücü disiplinine bırakmasını beraberinde getirmektedir. İpekçi bu durumu şu sözlerle aktarmaktadır:

“Şunu oracıkta fark ediyorum. Umredeki gibi bir huşu beklentisinde olmamalıyım. Herkes iç sesiyle konuşuyor burada. Ve bu daha başlangıç. Efendimiz'in buyurduğu gibi: "Hac meşakkat" demek. İster uçakla gidelim, ister beş yıldızlı otelde kalalım. Her çağın, her dönemin, her insanın başına kendine uygun sınav geliyor” (İpekçi, 2014, s. 95).

İpekçi'nin hac yolculuğunda deneyimlediği meşakkat, Victor Frankl'ın “anlam arayışı” kuramı bağlamında derin bir varoluşsal dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir. Nitekim insan, karşılaştığı acı, yoksunluk ve sınavlara yönelirken, onlara yüklediği anlam aracılığıyla kendini yeniden inşa etmektedir (Frankl, 2019). Hac ritüelinde yaşanan zorluklar bu yönüyle anlamın yeniden doğduğu bir süreci temsil eder. İpekçi'nin “her dönemin kendine uygun sınavı vardır” sözü, bireyin acı karşısında geliştirdiği bilinçli tutumun dönüştürücü gücünü ortaya koyar. Meşakkat, insanın ruhsal derinliğini genişleten, içsel farkındalığı yoğunlaştıran bir manevi imkân hâline gelir. Bedensel zorluk, kutsala yönelimin derinleştiği bir içsel uyanışa kapı aralar; meşakkat, varoluşun anlamla yeniden örüldüğü bir manevî yeniden doğuş alanı oluşturur.

Ali Şeriatî'nin Hac adlı eserinde mi'kat sahnesine ilişkin tasviri, bu dönüşümün yalnızca bireysel bir deneyim olmadığını, aynı zamanda kolektif bir boyut taşıdığını da açıkça görünür kılmaktadır:

“Mikat'a erişmişsiniz, ihram elbisesini giyip birbirinize karışıyorsunuz! Bir mahşerî olay. Sanki bir kıyamet! Herkes bir yabancıyı dost ediniyor, bir garibi kendi kavminin yerine koyuyor. Herkes bir başkasının ayakkabısını giyebilir ve her ihram, senin ihramın olabilir” (Şeriatî, 2023, ss. 42-43).

Şeriatî'nin mi'kat tasvirinde ihram, gündelik yaşamda bireyleri birbirinden ayıran toplumsal işaretlerin silinmesini sağlamaktadır. Bu durum, Goffman'ın dramaturjik yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, olağan sosyal sahnede oynanan rollerin geçici olarak geri çekilmesi anlamına gelmektedir. Gündelik hayatta bireyler toplumsal statüleri, meslekleri veya aidiyetleri aracılığıyla farklı maskeler taşıırken, mi'kat sahnesinde bu maskeler çıkarılmakta ve herkes aynı kostümle görünür hale gelmektedir (Goffman, 2024). Şeriatî'nin “herkes bir yabancıyı dost edinir” ifadesi, bu rol çözülmesinin yarattığı yeni bir birlik hissini ve kolektif kimliği açığa çıkarmaktadır. Böylece mi'kat, toplumsal farklılıkların görünmez kılındığı, dini cemaat bilincinin ortak bir sahne üzerinde tecrübe edildiği bir dönüşüm alanına işaret etmektedir.

Assmann'ın kültürel bellek yaklaşımıyla bakıldığında, bu deneyim sadece toplumsal eşitleme değil, aynı zamanda hafızanın ritüel aracılığıyla yeniden kurulmasıdır (Assmann, 2022). İhramın sembolik işlevi ve toplumsal farklılıkların silinmesi, bireyleri ortak bir hafıza zemini üzerinde buluşturur. Böylece Hac, farklı tarihsel ve toplumsal konumlara sahip bireylerin aynı hatırlama pratiğinde birleşmesini sağlayarak, kültürel belleğin sürekliliğini temin etmektedir. Dolayısıyla Hac, toplumsal tabakalaşmanın çözülüp herkesin aynı ritmik akışa dâhil olduğu bir “sosyal farklılıkların askıya alındığı ve kolektif belleğin yeniden üretildiği mekân”a dönüşürken, aynı zamanda kolektif hafızayı güncelleyen ve geleceğe aktaran bir bellek ritüeli işlevi görmektedir.

Michaela Mihriban Özelsel'in hac hatıratı *Kalbe Yolculuk*'unda, gündelik hayatın sıradan akışını kesintiye uğratan deneyimler açık bir şekilde görünür hale gelmektedir. Hac, Özelsel'in anlatısında yalnızca ibadetlerin icrası değil, Batılı modern bir yaşamdan ayrılarak kimliklerin çözülmesi, duyguların taşması ve mekânın dönüşmesiyle somutlaşan bir eşiğe adım atmaktır.

Özelsel, Batılı çevrelerde kendisine yakıştırılan kimlik algısını hac yolculuğu bağlamında sorgulamaktadır. Günlük hayatında dış görünüşüne ve estetik tercihlerine önem veren bir kadın olarak tanınabileceğini hatırlatır; ancak ihramın sadeliği içinde bu imajın çözüldüğünü ve yerini bambaşka bir varoluş tecrübesine bıraktığını vurgulamaktadır:

“Artık vücudum, yüksek ateşin yanı sıra, zorlukla bastırabildiğim sessiz kahkahalarım da sarsılıyor. Beni Batı'daki halimle tanıyanların bu şartlarda, bu durumda asla gözlerinde canlandıramayacaklarını düşünüyorum. Beni böyle görselerdi suratlarının ne şekle girebileceğini tahmin edebiliyorum. Çok iyi tanımayanlar mutlaka, en önem verdiği şeyin, ojesinin rengini kıyafetine ve takılarına uydurmak olan, yüzeysel bir sosyete kadını olduğumu düşünüyordur. İşte asıl onlar beni bu halde görmeliydi. Bunları düşünerek vücuduma yayılmış, özellikle de ciğerlerime hâkim olan, toz ve hava kirliliği karışımı kokteyli içime çekerken, gittikçe artan ağrılarımı bir an olsun unutuyorum. Beni keyiflendiren bu an, tekrardan burada bulunuş amacıma ve duaya konsantre olmama yardım ediyor: "Lebbeyk, Allahümme lebbeyk... İşte geldim Rabbim, buradayım..." Her Müslümanın yaşamında bir kere yerine getirmekle yükümlü olduğu hac ibadeti bu işte” (Özelsel, 2016, s. 10).

Özelsel'in bu anlatısında görüldüğü üzere, gündelik yaşamda dışsal

göstergeler üzerinden şekillenen toplumsal imaj, ihramın yalınlığı içerisinde geçerliliğini yitirmekte; birey, mevcut kimlik kodlarının çözülmesiyle yeni bir varoluşsal düzenin eşiğine taşınmaktadır. Böylece ihram, bedensel sadeleşmenin ötesine geçerek toplumsal imajın askıya alındığı ve bireyin kendilik deneyiminin yeniden biçimlendiği dönüştürücü bir ritüel hâline gelmektedir. Schütz'ün gündelik hayatın olağan akışının kesintiye uğradığı anlarda “yeni bir anlam ufkunun” kurulabileceğine dair yaklaşımı, ihramın birey için yalnızca görünürdeki kıyafet değişiminden ibaret olmadığını, aynı zamanda sosyal ve ontolojik bir dönüşüm alanı açtığını ortaya koymaktadır (Schütz, 2020).

Rutin kırılması yalnızca dışsal kimlikle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda bireyin duygusal kontrol mekanizmalarının da çözülmesiyle açığa çıkmaktadır. Özsel, Frankfurt'tan ayrılırken yaşadığı duygusal taşmayı şu sözlerle aktarmaktadır:

“Uçak yavaş yavaş uçuş pistinde ilerlerken kaptan pilot biz yolcuları selamlıyor ve karanlıkta Frankfurt'un son ışıkları kaybolurken Arapça bir dua mırıldanıyor. Hepimizi bir huzur hissi kaplıyor. Bir uçak dolusu insan, aynı amaçla yol alıyor... Birdenbire uçağın içinde, çağlar ötesinden gelen o sözlerin yumuşak ve tatlı bir sesle söylendiği duyuluyor: "Lebbeyk, Allahümme lebbeyk..." Diğer sesleri örten bu tını gittikçe büyüyerek, tıpkı bir dalga gibi her yönden üzerimize geliyor, içimizden geçerek kayıp gidiyor... Benimse gözlerimden sel gibi yaşlar boşanıp duruyor... Bu duygusal tepkimin gruptakileri rahatsız etmediğini görmek ne güzel...” (Özsel, 2016, ss. 20-21).

Özsel'in gözyaşları bireysel bir gözyaşı değil, bütün bir topluluğun aynı anda seslendirdiği zikirlerin taşıdığı kolektif coşku ve enerjinin dışı vurumudur. Özsel'in yaşadığı duygulanım, bireysel bir iç dökümden ziyade, Tanrı'ya yönelmiş milyonların senkronize seslenişleriyle kurulan kolektif bir yönelimin bedende cisimleşmiş tezahürüdür. Dolayısıyla gözyaşları, bireyin kendilik deneyimini aşarak, ritüelin kurduğu duygusal topluluk içinde anlam kazanmaktadır.

Rutin kırılmasının bir diğer boyutu mekân deneyiminde ortaya çıkmaktadır. Özsel, mi'kat sınırını geçiş anında yaşadığı hissiyatı şu sözlerle betimlemektedir:

“Birden huzurlu atmosferimiz değişiyor; herkesin canlanmasına, hatta telaşlanmasına neden olan bir faaliyet başlıyor: sınırı geçmek üzereyiz. Bu sınır, aşağıımızda kalan dünyanın olağan gerçekliğini, hac ziyaretine tahsis edilmiş kutsal bölgeden (Mikat) ayırıyor. Bu da bizim algıladığımız şekliyle günlük yaşamımızı

geride bırakıp bambaşka bir hale giriyoruz anlamına geliyor. Bu ibadet ölümün bir sembolü. Dünyaya ait ne varsa bilinçle verilmiş bir kararla terk ediyorsun, kendini tam anlamıyla "öteki tarafa" hazırlıyorsun" (Özelsel, 2016, ss. 21-22)

Bu pasaj, gündelik yaşamın düzenli ve profan mekânlarından kopuşu, kutsal mekânın liminal eşiğine yönelişini betimlemektedir. Lefebvre'in mekânın toplumsal üretimine dair kuramsal yaklaşımıyla değerlendirildiğinde, burada söz konusu olan sınır salt coğrafi bir ayırım değildir; aksine, kültürel ve dinsel pratikler aracılığıyla inşa edilen sembolik bir üretim alanıdır (Lefebvre, 2023). Mîkat, gündelik rutinin askıya alındığı ve dünyevi pratiklerin geçersizleştiği bir eşik olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda mîkat, ritüelin sıradan bir başlangıç aşamasının ötesine geçerek, bireyin gündelik toplumsal aidiyetlerinden ve kimliksel yüklerinden sıyrılıp kutsal mekânın ontolojik boyutuna yönelmesini sağlayan dönüşümsel bir geçiş alanı niteliği taşımaktadır.

Özelsel'in Kâbe ile ilk karşılaşma anı, gündelik rutinlerin çözülmesinin ve benlik algısındaki kırılmanın doruk noktasını temsil etmektedir. Bu eşiksel deneyimi Özelsel şu ifadelerle aktarmaktadır:

"Yürümeye devam ederken, birdenbire İslam dünyasının en kutsal abidesi beliriveriyor karşımızda! Nefesimizi kesecek kadar ani oluyor bu karşılaşma! O kadar uzun süredir bu ana hazırlamıştık ki kendimizi, aslına bakarsanız bir ömür boyu hazırlanmıştık! İşte şimdi o beklenen an geldi! Bu haşmetli manzara bana inanılmaz geliyor, müthiş etkileniyorum. Bina normal boyutlarda, basit bir küp şeklinde. Tamamıyla sade, ancak dünyanın en fazla hürmet uyandıran yapısı!" (Özelsel, 2016, ss. 30-31).

Bu anlatımda gündelik estetik kategoriler –ihtişam, süsleme, büyüklük gibi– geçerliliğini yitirerek askıya alınmakta bunun yerine sadeliğin kendi içinde barındırdığı aşkınlık ve huşu belirginleşmektedir. Özelsel'in deneyimi nesnenin biçimsel ya da maddi özelliklerine yönelmiş bir estetik algının ötesine geçmektedir. Burada Kâbe'nin kutsallığa açılan bir eşik, yani duyguların yönünü tayin eden bir odak noktası olarak tecrübe edilmektedir. Dolayısıyla Kâbe, yalnızca mimari bir yapı olmaktan öte, bireyin gündelik estetik duyarlılıklarından kopuşunu sağlayan ve onu kolektif bir duygusal yoğunlaşmanın içine yerleştiren "duygusal merkez" konumuna gelmektedir.

Tavaf sırasında Özelsel'in tecrübe ettiği transa benzer hâl, benliğin rutin düzenlemelerden çözülerek yeni bir kimlik imkânı içinde yeniden kurulmasına ve

kişinin ortak bir manevi akışın parçası hâline gelmesine imkân tanımaktadır:

“...Bir an geliyor, "kendim"den içime doğru yönelmeye çalışmaktan vazgeçiyorum; sadece önümdeki hacıya tutunmaya odaklanıyorum, arkamda bana tutunmaya çalışan hacının beni çeken ağırlığını hissediyorum, o pek eski Arapça zikirleri bazen anlayarak bazen anlamadan mırıldanıyorum ve arka arkaya adımlar atarak ilerliyorum. İçime yönelmeye çalışmaktan vazgeçtiğimde, bir çeşit "yürüyüş-trans"ına girdiğimi fark ediyorum; dönüyor, dönüyorum. Bu muazzam insan kitlesinin bir parçasıyım, zaman ve mekân duygusunu kaybediyorum” (Özelsel, 2016, s. 32).

Schütz’ün gündelik bilincin askıya alınmasına dair vurgusu, tavaf sahnesinde açığa çıkan dönüşümü kavramak için önemli bir imkân sunmaktadır (Schütz, 2020). Bu deneyimde bireysel benlik, ritüelin akışı içinde çözülmekte ve kolektif bir bilinç akışına eklemlenmektedir. Dolayısıyla hacı, sadece bireysel bir özne olarak ritüel icra eden değil; zaman ve mekânın sınırlarını aşarak ortak bir varoluş alanının kurucu parçasına dönüşen bir aktör olarak görünür.

Hac deneyiminin en belirgin boyutlarından biri, bireylerin etnik, sınıfsal ve kültürel farklılıklarını aşarak aynı yönelim ve ritim içerisinde birleşmeleridir. Kâbe’nin etrafında icra edilen tavaf, mekânsal devrimin ötesinde, ortak bir bilinç ve aidiyet alanının somut bir tezahürünü oluşturur. Bu ritüelde birey, kendi tekil kimliğinin sınırlarını geçici olarak askıya alır ve kendisini daha geniş bir bütünlüğün parçası olarak konumlandırır. Durkheim’ın kolektif bilinç anlayışı, burada ortaya çıkan birlikteliğin yalnızca sembolik bir duygulanım değil, aynı zamanda toplumsal bir gerçeklik ve süreklilik taşıdığını göstermektedir (Durkheim, 2018). Eva de Vitray da bu noktada haccın, farklı etnik ve sınıfsal ayrımları geçici olarak askıya alıp bütün Müslümanları “tek bir merkeze yönelen birleşik bir vücut” hâline getirdiğini vurgular. Böylece bireysel tecrübe, evrensel ölçekte bir bütünlüğün parçası olarak yeniden anlam kazanmaktadır:

“Tıpkı Mekke'nin, dünyanın dört bir yanında namaza duran müminlerin yöneldiği odak noktası olması gibi. İşte hac: sınıf, ırk ayrımı olmaksızın Tek Allah'a ibadet eden herkesi bir araya toplamak suretiyle her hacıya devasa bir topluluğun bir parçasını oluşturduğu, bu birleşik vücudun hücrelerinden birini meydana getirdiği, bütün kardeşleriyle birlikte zaman üstü ve tarih üstü bir buluşmaya geldiği bilincine erdirir. Nitekim müslüman bir mutasavvıf olan Bayezid Bistami (vefatı 874), bu hususta şöyle der: ‘İlk haccımda, sadece mabedi gördüm. İkincisinde, hem

mabedi, hem de mabedin Rabbini gördüm. Üçüncü defada ise, sadece Rabbimi gördüm... ” (Meyerovitch, 2003, s. 41).

Bu ifadede hac, gündelik yaşamın rutinlerini askıya alarak bireyi farklı bir deneyim düzenine taşımaktadır. Normal koşullarda toplumsal hiyerarşiler, sınıfsal ayrımlar ve kültürel farklar bireyler arasındaki sınırları belirlerken, Kâbe etrafında kurulan “birleşik vücut” hâli bu sınırların geçici olarak çözülmesini sağlar. Birey, tekil kimliğini askıya alarak ritüelin belirlediği ortak yönelim ve hareket düzenine dâhil olmaktadır. Bu durum gündelik yaşamın süregelen alışkanlıklarının kırıldığı ve yerine kolektif bir ritmin geçtiği bir geçiş anıdır.

Ayten Yedigâr’ın anlatısında zamanın akışı, gündelik hayatın ölçülebilir sınırlarını aşarak kutsalın ritmine katılmaktadır. Modern yaşamın rutinleriyle biçimlenen zaman anlayışı, hac mekânında ilahî bir akışın sürekliliğine dönüşmektedir. Uyku ile uyanıklık arasındaki çizgi silikleşirken, birey ibadetin kesintisiz döngüsü içinde farklı bir varoluş temposunu tecrübe etmektedir. Yedigâr bu dönüşümü şu sözlerle dile getirir:

“Burada zaman mefhumu da farklı işliyor. Günlük telaşların yönlendirdiği hayatlarımızı düşündüğümüzde, çoğumuzun bu saatlerde derin uykularda olduğumuz bir gerçek. Oysa burada kolay kolay uyumak yok... Serin hava ve ıslıl ıslıl aydınlanmış gecede otobüse atlayıp Kâbe’de buluyoruz kendimizi... Duygular çok yoğun...” (Yedigâr, 2007, s. 21).

Yedigâr’ın gözleminde zaman, modern yaşamın doğrusal ve ölçülebilir düzeninden koparak kutsalın döngüsel ritmine dâhil olmaktadır. Bu durum, “kolektif zaman bilinci” kavramıyla örtüşmekte, bireysel zamansallık, cemaatin ibadet temposuna uyumlanarak yeni bir toplumsal düzen üretmektedir (Durkheim, 2018). Uykusuz geçirilen geceler, bedensel yorgunluğu aşan bir ruhsal farkındalık üretmekte birey, kendi varlığının sınırlarını zorlayarak Tanrı’ya yönelmektedir. Yedigâr’ın “duygular çok yoğun” ifadesi, bu yönelimin hem bedensel hem duygusal bütünlüğünü yansıtmaktadır. Burada hacı, zamanın akışına değil, ibadetin ritmine teslim olmaktadır. Bu anlatı, aynı zamanda modern bireyin gündelik telaş içinde yitirdiği manevi derinliğin yeniden kazanımını da göstermektedir.

Hac tecrübesi, bireyi modern yaşamın konfor ve kontrol alışkanlıklarından uzaklaştırarak sabır, dayanıklılık ve tevazu merkezli yeni bir davranış düzenine davet etmektedir. Günlük rutinin öngörülebilir akışı yerini, belirsizlik ve meşakkatle şekillenen kutsal bir öğrenme sürecine bırakmaktadır. Ahmet Turan Alkan bu

dönüşümü şu ifadeyle özetlemektedir:

“Hac, meşakkati ziyade bir ibadet ve galiba Hacc'ın en mühim rüknü meşakkate katlanmak, sabretmek ve asla gönül incitmemek” (Alkan, 2010, s. 35).

Alkan'ın bu gözlemi haccın, bireyin bedensel sınırları ve duygusal tepkileriyle yüzleştiği bir eğitim alanı olduğunu göstermektedir. Modern yaşamda bastırılan sabır, tahammül ve özdenetim gibi değerler, burada yeniden etkin hale gelmektedir. Habitus kavramı bağlamında düşünüldüğünde, bireyin davranış örüntüleri bu ibadet deneyimi içinde yeniden biçimlenmekte, yürüyüş, bekleyiş, sıcakta ibadet ve kalabalıkla temas gibi eylemler, fiziksel rutini manevi bir disipline dönüştürmektedir (Bourdieu, 2015).

Sabır, yalnızca pasif bir katlanma biçimi değil, ilahî bir terbiyenin kabulü anlamına gelmektedir. Hac ibadetinin sabır yönünü, bireyin meşakkat aracılığıyla benliğini terbiye etmekte ve nefsin sınırlarını aşmaktadır. Alkan'ın “gönül incitmemek” vurgusu, bu sürecin yalnızca bireysel bir dayanıklılık olmadığını aynı zamanda ahlaki bir olgunlaşma pratiği olduğunu ortaya koymaktadır. Haccın meşakkatle yoğrulan deneyimi, modern insanın “rahatlık kültürü”nü kırarak, bireyi yeniden topluluk içi dayanışma, paylaşım ve özveri duygularına yaklaştırmaktadır. Nitekim hac, gündelik yaşamın konfor merkezli rutinini sarsan, bireyi hem bedensel hem ruhsal anlamda dönüştüren bir manevî yeniden yapılanma sürecidir.

Muhammed Esed'in yolculuğa dair anlatısı, haccın bireyin gündelik alışkanlıklarının ve zaman algısının dönüşümünü başlatan varoluşsal bir süreç olduğunu göstermektedir. Metinde yolculuğun fiziksel uzunluğu, içsel bir bekleyişin metaforuna dönüşmektedir:

“Buradan Mekke'ye daha on dört günlük yol var, hatta yolumuzun üstündeki Hâil ve Medine şehirlerinde biraz vakit geçirme ihtimalimizi sayarsak yolumuz daha da uzun.

Alışılmadık bir sabırsızlık, izah edemediğim bir yetişme hevesi çökmüştü üstüme. Şimdiye kadar, çabucak menzilime varmak gibi dürtü hissetmeden, keyfimce seyahat etmekten hoşlanıyordum; yolculukta geçen günlerim ve haftalarım dolu doluydu ve menzil hep bir teferruat olarak durmaktaydı. Fakat şimdi, Arabistan'daki senelerimden evvel hiç hissetmediğim bir duyguya kapıldım: yolun sonuna ulaşma sabırsızlığı. Hangi son? Mekke'yi görmek mi?” (Esed, 2023, ss. 181-182).

Bu pasaj, Esed'in zamanla ve yolculuğun anlamıyla kurduğu ilişkinin nitelik değiştirdiği ana işaret etmektedir. Esed'in "Alışılmadık bir sabırsızlık, izah edemediğim bir yetişme hevesi..." ifadesi, sıradan seyyahlığın dingin zamansızlığından kutsal merkeze yönelen geçişi açığa çıkarmaktadır. Daha önce "menzile çabucak varma" isteği duymayan Esed, artık zamanı serbest bir deneyim alanı olarak yaşamaktan vazgeçmiş, onu ilahi çağrıya cevap verme bilincinin ritmine dahil etmiştir. Zaman, bu noktada ölçülüp tüketilen bir olgudan çıkarak manevî bir yönelimin dinamiğine dönüşmektedir. Esed'in "Yolun sonu" ifadesi, fiziksel bir hedefi değil, ruhsal bir tamamlanmayı simgelemektedir. Bedenin ritmi, sabrın eşiği, uykunun düzeni ve yürüyüşün temposu bu içsel dönüşüme göre yeniden biçimlenmekte ve gündelik alışkanlıklar, haccın ruhsal temposuna eklenilerek insanın zamana, bedene ve varoluşa dair bütün algısını yeniden kurmaktadır.

Bu bağlamda Mustafa Necati Ak'ın ihrama bürünme sahnesine dair gözlemleri, Esed'in bireysel dönüşüm anlatısının kolektif boyutunu tamamlar niteliktedir. Ak'ın betimlediği manzara, modern dünyanın rekabetçi, bireyci atmosferinden sıyrılarak sükûnet, tevazu ve dayanışma temelli bir toplumsal varoluşun yeniden inşasına işaret etmektedir:

"Artık o mahşeri andıran kıyafet her nefis üzerinde kemal, olgunluk ve ahlak-ı hamîde tesirlerini göstermiş bulunuyor. Herkeste bir temkin, vakar, halim selim sıfatlar tezahür etmektedir. İşte İslâm ahkâmının hepsinde olduğu gibi haccın da birçok hikmetleri bulunup birisi de bu kemal ve sükunettir. Allah'ım ne güzel bir hal. Simalarda metanet, dilde nezaket, ahlakta melâhat. Yalan yok, yemin yok, çekişme yok. Herkes bütün arkadaşlara karşı hürmetkar, şefkat-perver, mütevazi. Değil arkadaş, bir sineğin kanadına dokunmayı bile istemez. Muhakkak ki şu anda hacılar meleklerden daha üstün hal içinde bulunuyorlar" (Özalp, 2011).

Metinde geçen "mahşeri andıran kıyafet" ifadesi, bireylerin eşitlenmesini ve dünyevi statülerin askıya alınmasını sembolize etmektedir. İhram bireyin bedensel davranışlarını ve toplumsal reflekslerini dönüştürerek yeni bir kutsal habitus oluşturmaktadır. Kıyafet, yalnızca bir giysi değil, etik ve duygusal bir yeniden biçimlenme aracıdır. Yazarın "yalan yok, çekişme yok" sözleri, bu dönüşümün ahlaki boyutuna işaret etmektedir. Burada birey, rekabet ve çıkar merkezli dünyevi davranış biçimlerini terk ederek dayanışma, nezaket ve sükûnetin hâkim olduğu bir topluluk bilinciyle bütünleşmektedir. Ayrıca, yazarın "meleklerden daha üstün hâl" ifadesi, manevî dönüşümün nihai noktasına dair bir sezgi sunmaktadır. Buradaki "üstünlük", dünyevi ölçütlerle değil, içsel safiyet ve teslimiyetle tanımlanmaktadır.

Böylelikle Mustafa Necati Ak'ın anlatısı, haccın gündelik hayatı dönüştüren ahlaki-ruhsal işlevini somutlaştırmakta; bireyin varoluşunu, tevazu ve dinginliğin sürekliliği içinde yeniden kurduğu bir bilinç mekânına dönüştürmektedir.

5.3. Duygusal Coşkunun Artması

Hac ibadeti, bireysel ibadet pratiğinin ötesine geçerek yoğun bir duygusal atmosferin üretildiği kolektif bir deneyim alanıdır. Bu deneyim, katılımcıların kutsal mekânla kurdukları ilişkinin yanı sıra toplulukla birlikte yaşanan duygusal yoğunlukla şekillenmektedir. Durkheim'ın 'kolektif coşku' kavramı, bu süreci anlamlandırmada önemli bir çerçeve sunmaktadır. Zira bireysel hisler, kalabalığın ortak ritimleri içinde güçlenerek sosyal bağları pekiştirmektedir (Durkheim, 2018). Bu bağlamda hac, yalnızca ritüellerin icrası değil, aynı zamanda topluluğun duygusal enerjisinin yoğunlaştığı bir birleşme noktasıdır. Leyla İpekçi'nin Şehrim Aşk adlı hatıratı, bu dönüşümün bireysel ve kolektif boyutlarını güçlü betimlemelerle yansıtmaktadır.

İpekçi'nin Kâbe ile temas sahnesi, bireysel duygu ile kolektif deneyimin aynı anda tecrübe edildiği çarpıcı bir örnek olarak okunabilir:

“İkinci günüm. Kâbe'nin duvarına elimi sürdüm. Sonra diğer elimi. Derken yüzümü. Kokusunu içime çekerken ağlamaya başladım. Herkeste başka bir koku kalıyor Kâbe'den. Dokundukça örtüsüne ruhumla değmeye başladım. Bir baktım herkes benim gibi. Her birimiz kendi dilimizde yakarıyor, dualar ediyoruz, kimse kimseyi görmüyor, işitmiyor. Yanımdaki, onun yanındaki, arkamdaki, etrafımdaki herkes tavaf esnasında kendi başına. Mahşer gibi” (İpekçi, 2014, s. 48).

İpekçi'nin Kâbe'nin örtüsüne dokunması ve kokusunu içine çekmesi, bedensel temas aracılığıyla ruhsal bir yakınlaşmaya dönüşmekte; ağlama eylemi ise bu kutsal mekânın duygusal yoğunluğunu bedende somutlaştırmaktadır. Bu sahne, 'kolektif coşku' kavramının somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira yazarın bireysel gözyaşları ve duaları, cemaatin ortak bir ruh hâline eklemlenerek kutsallıkla bütünleşmektedir (Durkheim, 2018). Böylelikle bireysel vecd, topluluğun paylaşılan manevî enerjisiyle birleşmekte; duygular artık yalnızca öznel bir tecrübe olmaktan çıkarak, ortak bir ruh hâlinin sürekliliğini sağlayan toplumsal bir forma dönüşmektedir. Bu bağlamda Kâbe, bireyin duygularını dönüştüren bir merkez olmanın ötesinde, duygulanımın cemaat içinde dolaşıma girdiği bir 'kutsal yoğunlaşma mekânı'na dönüşmektedir.

İpekçi'nin Kâbe ile ilk karşılaşmasındaki tasviri, bireyin benlik algısındaki kırılmayı açıkça ortaya koymaktadır:

“Kesinlikle basit, yalın bir küp duruyordu karşımda. Siyah ipek örtüsündeki altın ve gümüş işlemeli ayetleriyle mütevazı bir yapı. Bakakaldım...Onun bu dünyaya sığmayan bir boyutu var. Apaçık... Kimseye böyle bakmamıştım daha önce. Koşulsuz, karşılık beklemeden, özlemle, coşkuyla, tedirgin, ürkekçe, utangaç, hevesli, azimli... Halden hale geçiyorum... Bizden bir şey var onda. Alamıyorum gözlerimi. Baktıkça bakıyorum...Bazen kedimiz Gümüş'ü sevecenlikle okşarken onun ne kadar güzel olduğunu, onu Yaratan'ın ne güzel bir Yaratıcı olduğunu hisseder, ibadet niyetine severim. Kâbe'yi gördüğümde de böyle old u. Allah'ım, her yerde, her şeyde Sen varsın. Seni seyrediyoruz her şeyde. Neden bunu kesintisiz olarak fark edemiyoruz... Kâbe'nin arşa uzanan boyutunu düşünüyorum. Yüksek semalardan inen nurun taşlaşmış hali Hacerü'l-Esved bize şahitlik edecek. Onun orada, yerli yerinde, bize kendini sunan varlığını hissetmeye çalışıyorum. Bütün bunlar saliseler içinde oluyor... Bakmanın da bir ibadet olduğunu Kâbe'yi gördüğümde anlıyorum. Kâbe, yeryüzünde bakılarak ibadet edilebilen tek yapı” (İpekçi, 2014, s. 33).

Burada İpekçi anlattıklarıyla bize, bakışın sıradan bir görme ediminden ibadete dönüşmesi ve bireyin benlik algısında yaşadığı kırılmayı göstermektedir. Schütz'ün gündelik hayatın olağan akışının askıya alınmasıyla bireyin yeni anlam ufukları kurabileceğine dair yaklaşımı, yazarın yaşadığı bu deneyim ile bağlantılıdır (Schütz, 2020). Ayrıca, birinci bölümde ele alınan yolculuğun dönüştürücü gücü İpekçi'nin görsel deneyiminde yeniden karşılık bulmaktadır. Kâbe'yi seyretmek, yalnızca kutsal bir mekânla karşılaşma değil, benliğin eşiğe taşındığı bir dönüşüm sürecinin başlangıcıdır. İpekçi'nin daha sonraki kutsal yolculuğunda Kâbe'yi gördüğü ana ilişkin anlatımı da bu dönüşümün tekrar eden, süreklilik kazanan bir deneyim biçimine dönüştüğünü göstermektedir:

“Evet, bir kez daha evime dönüyorum. Kalbin Kâbe'sine yaklaştıkça evimizin yolunu buluyorum. Kendi elimle dikip putlaştırdığım eve değil, O'nun adıyla sevdiğim, kıymet verdiğim eve giriyorum...” (İpekçi, 2014, s. 197).

İpekçi'nin “kalbin Kâbe'sine dönüş” anlatısı, bireyin kutsal mekânla kurduğu temasın duygusal yoğunluğun ötesinde, benliğin yönelimini yeniden yapılandıran içsel bir süreç olduğunu göstermektedir. Pasajda Kâbe'ye yaklaşmak, yazar açısından Tanrı'ya yönelmenin somut bir tezahürü hâline gelmekte; bu yönelim aracılığıyla birey, iç dünyasının eksenini kutsal bir merkeze göre yeniden biçimlendirmektedir.

Charles Taylor'un “ahlaki yönelim” kavramı bu bağlamda düşünülebilir. Benlik, kimliğini yalnızca kişisel deneyimlerinden değil, yöneldiği değer ufkundan, yani “iyi” ve “doğru”ya dair ahlaki referans noktalarından türemektedir. Bu yönelim ise bireyin varoluşsal istikametini belirleyen bir ahlaki pusula işlevi görmektedir (Taylor, 2018). İpekçi'nin anlatısında “evine dönüş” imgesi, bu pusulanın yeniden hizalanmasına işaret etmekte: birey, dünyevi aidiyetlerinden sıyrılarak kimliğini Tanrı merkezli bir ahlaki ufukta yeniden kurmaktadır. Böylece kutsal yolculuk, fiziksel hareketin ötesinde, benliğin ahlaki ekseninin yeniden düzenlenmesiyle şekillenen bir manevî dönüşüm deneyimi olarak anlam kazanmaktadır.

İpekçi'nin hatıratında ritüeller boyunca gözyaşı, vecd ve huşu tekrar eden motifler ve duygular olarak dikkat çekmektedir. Yazar, tavaf sırasında yaşadığı duygusal yoğunluğu kitabında şu sözlerle anlatmaktadır:

“Sadece Kâbe'nin etrafındayken birbirimizle halka olduğumuz bir 'doğal' biçim oluşturuyoruz böylece. Ancak toplulukla oluşan bir form: Ortamızda, merkezimizde bir boşluk açılmış. Orada hiçbirimiz mevcut değiliz artık. Çünkü orası Kâbe'nin mahalli. Sadece ona ait. Tek başına asla oluşturulamayacak bir biçim. Yüz yüze bakan sayısız insanın varlığıyla şekillenen, sadece Kâbe'ye ait bir makam. Vücuda gelmiş her şeyin bir mekânı, kapladığı bir alan, âlemlerde bir izdüşümü var, evet. Bizim de...

Fark edilmek değil, fark etmek insan olmanın ön şartı. Kâbe'yi tavaf etmenin tıpkı çekirdeğin etrafında dönen atomlar gibi, yörüngesinde dönen gezegenler gibi, gökadarlar gibi, varlığın birliğine doğru sonsuz bir yolculuk, bitimsiz bir kucaklaşma, kesintisiz bir şuur hali olduğunu hissediyorum. İnsanlığın kendi hakikatiyle buluşması; açık uçlu dairelerle çizilen sonsuzlukta devam edişi!” sözleriyle ifade etmektedir” (İpekçi, 2014, ss. 42-43).

İpekçi'nin anlatısında tavaf sahnesi, bireysel bir ibadet eyleminden çıkarak ortak bir manevî yaşantıya dönüşmektedir. Metinde geçen “ortamızda, merkezimizde bir boşluk açılmış” ifadesi, hacıların kutsal merkezin etrafında aynı ritimle dönerek aralarında görünmez bir birlik oluşturduklarını göstermektedir. Bu durum, Maurice Merleau-Ponty'nin “bedensel bilinç” kavramı bağlamında değerlendirilebilir. Beden yalnızca fiziksel bir varlık olarak değil, dünyanın anlamını kuran temel bir ilişki alanı olarak tanımlanır. Bu bağlamda tavaf sırasında bedenlerin eşzamanlı hareketi, bireylerin kendi sınırlarını aşarak ortak bir hissediş biçimi geliştirmesine imkân vermektedir (Merleau-Ponty, 2017). Bu doğrultuda kutsal mekân, sadece görülen bir

yapı olmaktan çıkarak, bedensel katılım ve ritmik hareket aracılığıyla hissedilen, paylaşılan bir deneyim alanına dönüşmektedir.

İpekçi'nin “çekirdeğin etrafında dönen atomlar” benzetmesi, bu ortak hareketin anlamını evrensel bir düzleme taşımaktadır. Dairesel dönüş, hem kozmik düzenin hem de insan topluluğunun Tanrı merkezli uyumunun bir yansıması hâline gelmektedir. Durkheim'ın kutsalın toplumsal biçimlerde üretildiğine dair yaklaşımı bu sahneyi aydınlatmakta: bireysel eylemler, ritüelin ortak yapısı içinde birleşerek topluluğun kutsal bütünlüğünü yeniden üretmektedir (Durkheim, 2018). Bu bağlamda İpekçi'nin anlatısında tavaf, bedensel uyum ve duygusal yoğunluğun birleştiği, insanın hem kendisiyle hem de cemaatle bütünleştiği derin bir manevî deneyim olarak şekillenmektedir.

İpekçi'nin “Fark edilmek değil, fark etmek insan olmanın ön şartı” ifadesi, hac yolculuğunun özünü oluşturan bilinç dönüşümünü güçlü biçimde yansıtmaktadır. Bu vurgu, bireyin bakış merkezli bir benlikten, tanıklık ve idrak temelli bir özne konumuna geçişini anlatmaktadır. İpekçi bu ifadesinde modern öznenin görünür olma arzusunu geride bırakarak, Tanrı'nın mutlak varlığını fark eden bir bilinç hâline yöneldiğini ima etmektedir. Bu yönelim, Charles Taylor'un “tanınma siyaseti” ve “ahlaki yönelim” kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. Taylor'a göre modern birey, kimliğini başkalarının onayında ararken kendi varlığının anlamını dışsal bakışa teslim etmektedir. Ancak manevî deneyim, bu dışa bağımlı tanınma biçimini aşarak öznenin kendi ahlaki ufkuna dönmesini sağlamaktadır. (Taylor, 2018). İpekçi'nin ifadesinde, bu durum içsel dönüşümün en yalın hâlidir. Hac ritüeli, bireyin görülme arzusunu askıya alarak “fark etme” eylemini merkeze taşımakta yani özne, artık başkalarının bakışının nesnesi olmaktan çıkarak, ilahî hakikatin tanığı hâline gelmektedir. Bu bağlamda “fark etmek”, yalnızca bir idrak değil, aynı zamanda ahlaki bir yöneliştir. Birey, kendi varlığını kutsalın düzeni içinde yeniden konumlandırırken, benliğin asli merkezinin Tanrı'nın bakışıyla şekillendiği bir farkındalık düzeyine ulaşmaktadır.

İpekçi'nin gözlemlerinde, hacıların ortak dualar ve ritmik hareketler aracılığıyla birbirlerinin duygularına bağlandıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu bağ, bireysel duygulanımın topluluk içinde dolaşıma girerek ortak bir hissediş biçimine dönüşmesini sağlamaktadır. Nitekim yazar, bu durumu tavaf sırasında yaşadığı deneyimi aktarırken şu sözlerle ifade etmektedir:

“Zaman mefhumunu yitirmişiz. Aynı anda dua ediyor, yalvarıyor,

yakarıyoruz ama birbirimizi hiç duymuyoruz... Açıldıkça açılıyor. Hiç kullanmadığım kelimeler geliyor dilimin ucuna yakarırken. Herkes kendi dilinde ağlıyor... Ama bir süre sonra her dil, her dua, her yakarış ortak bir dil olacak” (İpekçi, 2014, s. 48).

İpekçi’nin bu anlatısı, hac ritüelinin yalnızca bireysel bir dua ya da içsel vecd alanı olmadığını; duyguların eşzamanlı bir paylaşım içinde bedensel ve toplumsal düzlemde dolaşıma girdiği bir atmosfer yarattığını göstermektedir. Hacıların “aynı anda dua edip birbirlerini duymamaları” sahnesi, bireysel yönelimlerin bir noktada ortak bir duygulanımsal yoğunluğa dönüştüğünü göstermektedir. Her bir hacının kendi dilinde yakarırken oluşan bu sessiz uyum, duyguların öznel sınırları aşarak kolektif bir duygusal alan oluşturarak açığa çıkmaktadır. Bu durum, Brian Massumi’nin duygulanımın bedensel dolaşımı kavramıyla açıklanabilir. Duygular, bilişsel temsillerden önce ve onlardan bağımsız olarak, bedenler arasında devinen, bulaşan ve topluluklar içinde ortak bir enerji hâline gelen kuvvetlerdir (Özer, 2016, ss. 41-42). Bu bağlamda İpekçi’nin tasvir ettiği ritmik hareket, ses ve gözyaşı birlikteliği; duyguların bireysel deneyim sınırlarını aşarak toplumsal bir varoluş biçimi kazandığı duygulanımsal bir alanın oluşumuna işaret etmektedir.

Ritüel süresince ortaya çıkan bu ortak yoğunluk, hacıların hem kendi içsel yönelimleriyle hem de çevrelerindeki diğer hacılarla bedensel bir eşgüdüm ve duygusal uyum geliştirmelerini mümkün kılar. İpekçi’nin anlatısında geçen “Her dilin, her duanın sonunda ortak bir dile dönüşmesi” ifadesi, bu uyumun en görünür hâlidir; zira bireysel yakarışlar, ritüelin ortak yapısı içinde bütünleşik bir duygusal düzen meydana getirmektedir. Böylelikle hac deneyimi, Massumi’nin kavramsallaştırdığı biçimiyle, duygulanımın yalnızca bireysel bir tepki değil, bedenler arasında dolaşan ve toplumsal bir duygusal alan inşa eden dinamik bir süreç olduğunu göstermektedir (Özer, 2016, ss. 41-42). Kâbe etrafındaki ritmik hareket, hacıların farklı deneyimlerini aynı ritüel biçim içinde ortak bir duygulanımsal bilinç düzlemine taşımakta böylece bireysel hisler, kolektif manevî atmosferin kurucu unsurlarına dönüşmektedir.

İpekçi’nin yaşadığı manevi yoğunluk, zemzem suyuna ilişkin tasvirinde bedensel arınma ile ruhsal dönüşümün iç içe geçtiği bir deneyim biçiminde görünür hâle gelmektedir. Yazar, zemzem içerken hissettiği duygusal ve bedensel tepkileri şu sözlerle aktarmaktadır:

“Gidip ayakta Zemzem içeceğiz, yine Kâbe'ye bakarak... İçim yanıyor.

Zemzem daha da harlıyor ateşimi. Serin bir ateş... Hiçbir şeyi görmüyorum. Kendimi görmüyorum. Hiçbir şey yok... Şifalı bir su akıyor kana kana boğazımdan... Beni temizliyor, yıkıyor... Yokluğumun üzerinden akıp gidiyor sonsuzluğa... (İpekçi, 2014, s. 35).

Bu anlatıda zemzem, fiziksel bir içecek olmanın ötesinde, benliğin çözülmesini ve yeniden inşasını mümkün kılan bir arınma aracına dönüşmektedir. Suyun “yakıcı serinlik” ve “yokluğun üzerinden akış” imgeleri, bedensel duyumlar aracılığıyla ruhsal bir yeniden doğuşun sembolüne dönüşmektedir. İpekçi’nin deneyiminde arınma, dışsal bir temizlenmeden ziyade, benliğin sınırlarının çözülmesi ve “yokluk” içinde yeniden biçimlenmesi anlamına gelmektedir. Bedensel bilinç kavramıyla ilişkilendirdiğimizde beden burada yalnızca ritüelin nesnesi değil, manevî tecrübenin taşıyıcısı ve anlamın üretildiği bir varlık alanı hâline gelmektedir (Merleau-Ponty, 2017). Zemzem, bu bağlamda bir “duygulanımsal eşik” olarak işlev görmektedir. Hacı, bedensel hissediş yoluyla kutsal olanla temas kurarak; içilen su, fiziksel bir nesne olmaktan çıkıp, manevî bir akışın sembolüne dönüşmektedir. İpekçi’nin “kendimi görmüyorum” ifadesi, zemzem ile teması sonucu benliğin askıya alınması ve kutsalın içinde erime metaforuyla bütünleşmektedir. Dolayısıyla zemzem, yalnızca bedeni temizlememekte, aynı zamanda benliği dönüştüren bir duygulanımsal geçiş nesnesi hâline gelmektedir. Bu yönüyle İpekçi’nin anlatısı, hac ritüelinin duygusal coşkusu somut bir bedensel deneyim üzerinden yeniden üretmekte ve kutsalla kurulan ilişkinin hem duyusal hem de ontolojik boyutlarını görünür kılmaktadır.

İpekçi’nin anlatısında arınma teması, şeytan taşılama ritüelinde somutlaşarak bedensel bir dışavuruma dönüşmektedir. Yazar, Müzdelife’de taş toplarken yaşadığı deneyimi şu ifadelerle aktarmaktadır:

“Biz ise taşların derdindeyiz. Taşları iyice belirleyip keselere yerleştiriyoruz. Çok tuhaf. Sanki günahlarımızı keselerin içine hapsetmişiz. Onları yakalayıp kelepçelemişiz. Dışımıza çıkarmış, kendimizden uzaklaştırmışız. Aramıza mesafe koymuşuz artık. Avuçlamışız vicdanımızı rehin bırakan bütün suç ve kötülüklerimizi. Elimize düşürmüşüz şeytani” (İpekçi, 2014, s. 139).

Bu pasajda günah, soyut bir ahlaki yük olmaktan çıkarak taşlara aktarılmakta ve böylece somut bir arınma aracına dönüşmektedir. İpekçi’nin taşları “günahlarını hapsettiği” keselere benzetmesi, günahın dışsallaştırılarak bedenden ve benlikten uzaklaştırma sürecini görünür kılmaktadır. Bu durum, Mary Douglas’ın “kir”

kavramı çerçevesinde açıklanabilir. Douglas’a göre kir, “yerinden çıkmış olan”dır; dolayısıyla temizlik ve arınma ritüelleri, sınırların yeniden çizilmesi ve düzenin yeniden kurulması anlamına gelmektedir (Dauglas, 2021). İpekçi’nin taş toplama eylemi, günahın “yerinden edilmesi” ve benliğin yeniden düzenlenmesi süreci olarak düşünülebilir.

Şeytan taşlama sahnesinde arınma, hem bedensel hem de duygusal bir dönüşüm süreci olarak tezahür etmektedir. Günahın taşlara yüklenmesi, bireyin içsel yükünü somut bir nesneye devrederek kendisini yeniden şekillendirmesine olanak tanımaktadır. Böylelikle şeytan taşlama, yalnızca kötülüğe karşı sembolik bir mücadele değil, aynı zamanda suçun yer değiştirmesi aracılığıyla gerçekleşen arınma (catharsis) eylemidir. Şeytan taşlama eylemi, bireysel vicdanın arınma edimi hâline gelirken; kolektif biçimde icra edilmesi bu pratiğe toplumsal bir arınma boyutu kazandırmaktadır. Bu bağlamda İpekçi’nin anlatısında birey, şeytan taşlama ritüeli aracılığıyla yalnızca kendi suçunu dışsallaştırmaz; aynı zamanda topluluğun ortak etik bütünlüğünü yeniden inşa ettiği bir sahneye dönüşmektedir. Böylece günahın taşlar aracılığıyla bedenden uzaklaştırılması, kutsal mekânın sınırlarını yeniden tanımlayan, bedensel bir arınma pratiği olarak anlam kazanmaktadır.

Duyguların bireyleri birbirine bağlaması, manevi yoğunluğun zirve noktasıdır; bu bağlamda haccın bireyi yalnızca Tanrı ile değil, tüm varlıkla bir araya getirdiği görülmektedir. Duyguların yönlendirici doğası İpekçi’nin şu sözleriyle açıkça gözlenmektedir:

“İmam akşam namazında Kıyamet suresini okuyor ve önce sesi titriyor, derken neredeyse hıçkırarak ağlamaya başlıyor. İnanılmaz bir an. Saf tutan herkes ağlıyor. Gözyaşlarımız secde ediyor. Yıldızla, meleklerle, bulutla bir oluyoruz. Tüm kâinat ağlıyor. Sonsuzluğa saf tutmuşuz birlikte. Boş yok...” (İpekçi, 2014, ss. 106-107).

İpekçi’nin anlatısında imamın ağlamasıyla başlayan durum, bireysel duygulanımın cemaat içinde çoğalarak evrensel bir manevî titreşime dönüştüğü bir ânı ortaya koymaktadır. Pasajda geçen “gözyaşlarımız secde ediyor” ve “tüm kâinat ağlıyor” ifadeleri, toplu bir duygusal yoğunluğu aşarak insanın yaratılmış tüm varlıklarla ortak bir ibadet hâline katıldığı mistik bir birlik tecrübesini göstermektedir. Bu anlatıda duygular, içsel bir tecrübeden çok daha fazlasını temsil etmekte; kutsal olana yönelmiş varlıkların ortak dili hâline gelmektedir.

Anlatıda ortaya çıkan bu yoğunluk, “kolektif coşku” kavramının sınırlarını

aşan bir manevî paylaşım biçimi oluşturmaktadır. Toplumsal dayanışmanın ötesinde, insanın evrenle kurduğu kozmik bir birlik bilinci belirginleşmektedir (Durkheim, 2018). İpekçi'nin "yıldızla, meleklerle, bulutla bir oluyoruz" ifadesi, insanın bütün varlıkla aynı yönelimi —yani secdeyi— paylaştığına işaret etmektedir. Bu durum, İbn Arabî'nin "vahdet-i vücûd" düşüncesinde vurgulanan, tüm varlığın ilahî kaynağa yönelişiyle örtüşen anlayışını çağrıştırmakta ve bireysel benlik çözülerek, duygular kâinatın müşterek zikrine karışmaktadır.

Aynı zamanda bu sahne, duygulanımı bedensel dolaşım olarak tanımlayan yaklaşımla da örtüşen bir örnek sunmaktadır. İmanın sesiyle başlayan titreşim, bedenler arasında hareket eden bir manevî akışa dönüşmektedir (Massumi, 2019). Gözyaşı, bu akışın somut görünümüdür; her bedende eşzamanlı olarak beliren ve bireysel sınırları aşan bir kutsal enerjinin yansımasıdır. Böyle bir ibadet ânı, duyguların bedensel aktarımı aracılığıyla hem kişisel arınmayı hem de kozmik birlik hissini kuran duygulanımsal bir tecrübe alanı oluşturmaktadır. İpekçi'nin ifadesinde ağlama eylemi, bir duygu taşkınlığının ötesinde, ilahî tecellinin bedende yankılanması biçiminde anlam kazanmaktadır. Cemaatin gözyaşları, Tanrı'nın rahmetine yönelmiş ortak bir şuurun sembolü hâline gelmektedir. İbadet, bu yönüyle toplumsal, bedensel ve ruhsal düzlemleri bir arada taşıyan bir bütünleşme hâline bürünerek; birey, Tanrı, topluluk ve evren arasındaki sınırlar geçici olarak silinmekte, yerini müşterek bir manevî varoluş bilinci almaktadır.

Duygular yalnızca bireyin iç dünyasında değil, aynı zamanda kolektif ortamda diğerlerine yönelerek güç kazanmaktadır. Malcom X'in yaşadığı deneyim, bu coşkun zirvesini temsil etmektedir:

"Kutsal Topraklarda, her renkten ve her ırktan insan arasında tesis edilmiş samimi misafirperverliğin ve sarsılmaz kardeşlik ruhunun bir benzerine daha rastlamadım. Bir haftadır, etrafımda her renkten insanın birbirlerine gösterdikleri cana yakınlık karşısında hayrete düşüp duruyorum, adeta büyülenmiş haldeyim" (X, 2019, s. 261).

Malcolm X'in Mekke gözlemleri, duyguların bireysel sınırlarını aşarak evrensel bir birlik bilincine dönüştüğü derin bir manevî dönüşüm sürecini yansıtmaktadır. Onun "her renkten ve her ırktan insan arasında tesis edilmiş kardeşlik ruhu" ifadesi, İslam'ın ümmet anlayışının sahici bir tecessümü olarak

değerlendirilebilir. İslam’da kardeşlik, yalnızca kan veya soy bağıını değil, inanç temelinde şekillenen ve tüm insanlığı ortak bir tevhid bilinci etrafında birleştiren bir aidiyet biçimini temsil etmektedir. Bu bağlamda Malcolm X’in tecrübesi, Kur’an’da vurgulanan “müminler ancak kardeşler”¹ ilkesinin duygusal ve toplumsal düzeyde somutlaşmış hâlidir. Bu sahne, duyguların yalnızca bireysel bir yaşantı olmaktan çıkarak topluluk içinde ve hatta varlık düzleminde dolaşıma giren ve paylaşılan bir manevî enerjiye dönüştüğünü göstermektedir. Malcolm X’in Mekke’de yaşadığı bu tecrübe, liminal geçiş sahnesi olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte bireysel kimlik askıya alınarak kişi, Tanrı’ya yönelerek evrensel bir kardeşlik bilincine adım atmaktadır (Turner, 2020). Yolculuk, toplumsal statülerin çözülmesiyle birlikte varoluşsal ayrımların da geçici olarak askıya alındığı bir arınma alanı yaratır. Böylece hac, ruhun kendi sınırlarını aşarak insanlığın ortak manevî dairesine dâhil olduğu bir dönüşüm süreci hâline gelmektedir.

Nitekim aynı kolektif coşkuyu yaşayan Ali Şeriati de tavaf sırasında yaşadığı coşkuyu şu sözlerle anlatmaktadır:

“İşte Kâbe! Bir girdabın ortasında. Haykırıp gürleyerek Kâbe’yi tavaf eden bir girdabın. Ortada sabit bir nokta... Onun dışında her şey çevresinde hareket halinde, dâire çiziyor...Sonsuz sabitlik ve sonsuz hareket!.. Ortada bir güneş ve çevresinde her biri bir yıldız, kendi yörüngesinde, daire çizerek güneşin etrafında dönüyor” (Şeriati, 2023, s. 58).

Şeriati’nin tasvirinde tavaf, ibadet eyleminin ötesine geçerek bireyin benliğini kolektif hareket içinde erittiği çok katmanlı bir dönüşüm alanı olarak biçimlenmektedir. Yazarın “Ortada sabit bir nokta” olarak tanımladığı Kâbe, ritüelin merkezinde yer alan ilahî hakikati temsil etmekte ve çevresinde dönen hacılar ise insanlığın bu merkez etrafında kurduğu varoluşsal birliği göstermektedir. Bu anlatı, “kolektif bilinç” kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bireylerin aynı anda aynı yöne yönelmesiyle ortak bir manevî enerji alanının oluştuğunu ortaya koymaktadır (Durkheim, 2018). Bu enerji, bireysel duyguların sınırlarını aşarak toplumsal düzeyde hissedilen bir kutsallık bilincine dönüşmektedir.

Öte yandan, Şeriati’nin “sonsuz sabitlik ve sonsuz hareket” ifadesi, İslam düşüncesinde yer alan tevhid anlayışını çağırıştırır. Bütün varlıklar, bir merkez

¹ Hucurât, 49/10

etrafında dönerek hem hareket hâlinde kalmakta hem de o merkeze yönelerek anlam kazanmaktadır. Tavafın dairesel formu, bu kozmik düzenin yeryüzündeki izdüşümüdür; birey, kendi ekseninden çıkarak ilahî merkeze dâhil olmaktadır. Böylece hareket, hem toplumsal hem ontolojik düzeyde bir birleşme ritmi kazanmaktadır. Şeriatî'nin anlatısında bedensel hareket, ruhsal farkındalığın taşıyıcısı hâline gelmektedir. Hacı, kalabalığın akışıyla birlikte bireysel sınırlarını kaybederken, Tanrısal merkezde yeni bir kimlik kazanmaktadır. Bu durum, tasavvufi gelenekte “fenâ” kavramıyla —benliğin çözülüp ilahî varlıkta erimesiyle— ilişkilendirilebilir. Şeriatî'nin sahnesi, bir yandan sosyolojik düzlemde kolektif bir dayanışmayı, diğer yandan tasavvufî düzlemde Tanrı merkezli bir varoluşsal bütünleşmeyi temsil etmektedir. Tavaf, bu bağlamda yalnızca bedensel bir ritüel değil; insanın hem cemaatle hem de ilahî hakikatle kurduğu bağı en yoğun biçimde deneyimlediği bir “manevî merkezileşme” eylemi olarak anlam kazanmaktadır.

Şeriatî, toplulukla birlikte hareket ederken bireysel benliğinin sınırlarını aşarak kolektif bir ruhun parçası hâline gelmektedir. Bu deneyim, hiyerarşilerin çözüldüğü, eşitliğin ve derin bir duygusal bağına ortaya çıktığı bir hâli temsil etmektedir. Şeriatî, bu manevî çekimi ve duygusal yoğunluğu şu sözlerle dile getirmektedir:

“Şimdi artık yaratılış düzeninin bir parçası oldun. Bu sistemin yörüngesine oturdun. Dünya güneşinin çekim alanına girdin. Soldan sağa dönen bir yıldız gibi tavaf yapıyorsun. Allah'ın çevresinde tavaf yapıyorsun. Dönüyor, dönüyor ve nihayet bir hiç olduğunu hissetmeye başlıyorsun. Artık kendini hatırlamıyorsun. Var olan, yalnızca aşktır: Aşkın cazibesi. Sen ise bir meczûb!” (Şeriatî, 2023, s. 63).

Şeriatî'nin tasvir ettiği sahne, ritüel sırasında duyguların yalnızca toplumsal bir dayanışmayı değil, aynı zamanda varoluşsal bir çözülmeyi de mümkün kıldığını göstermektedir. Hacı, tavafın ritmik döngüsü içerisinde hiyerarşilerin ortadan kalktığı, farklılıkların eridiği bir eşitlik alanına dâhil olmaktadır. Şeriatî'nin “yaratılış düzeninin bir parçası olmak” ifadesi, insanın evrendeki konumunu yeniden tanımladığı bütüncül bir varlık bilincine işaret etmektedir. Bu noktada birey, kendi benliğinin sınırlarını aşarak aşkın bir varlık düzenine katılmakta ve Şeriatî'nin “bir hiç olduğunu hissetmek” sözleri, hacının kendi merkezinden sıyrılarak ilahî varlıkla özdeşleştiği bir bilinç hâlini ifade etmektedir. Bu anlatı, hem sosyolojik hem de tasavvufî düzlemde çok katmanlı bir dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Sosyolojik açıdan, Şeriatî'nin deneyiminde gözlemlenen hiyerarşilerin askıya alınması, “communitas” kavramını çağrıştırmakta; tavaf ritüeli, toplumsal farklılıkların geçici

olarak çözüldüğü bir eşitlik alanı yaratmaktadır (Turner, 2020). Öte yandan Şeriatî'nin “aşkın cazibesi”ne yaptığı vurgu, tasavvuf geleneğinde “cezbe” olarak adlandırılan, insanın ilahî çekim alanına girerek iradesini Tanrı'nın iradesinde erittiği vecd hâlini yansıtmaktadır. Bu bağlamda tavafın ritmik devinimi, bedensel bir eylem olmanın ötesine geçip ruhun Tanrı merkezli bir yönelime girmesini sağlayan manevî bir dönüşüm sürecine karşılık gelmektedir.

Şeriatî'nin “artık kendini hatırlamıyorsun” ifadesi, tasavvuf literatüründeki “fenâ” kavramıyla —benliğin yokluğa açılarak ilahî varlıkta erimesiyle— örtüşmektedir. Ancak bu yokluk, bir yitim anlamı taşımamakta; aksine, varoluşun daha derin bir biçimde yeniden inşasına işaret etmektedir. Birey, cemaatin akışı içinde hem toplulukla hem de Tanrı'yla aynı ritme dâhil olarak benliğini dönüştürmektedir. Böylece Şeriatî'nin tasvir ettiği sahne, duygusal coşkunun bireysel bir vecd hâlini aşarak, hem toplumsal eşitliği hem de Tanrı merkezli bir varoluşsal bütünlüğü mümkün kılan çok katmanlı bir manevî tecrübeyi görünür kılmaktadır.

Birinci bölümde tartışılan yolculuğun dönüştürücü boyutu, Özelsel'in hatıratında somut bir biçimde görünür hale gelmektedir. Yol, bireyi hem gündelik olandan koparmakta hem de kutsalın alanına hazırlamaktadır. İkinci bölümde tartışıldığı üzere ritüeller, yalnızca tekrar eden pratikler değil, aynı zamanda kolektif hafızanın ve mekânın inşa edildiği sahnelerdir. Özelsel'in Hacerü'l-Esved ile karşılaşma anı bu iki boyutun kesişimini temsil etmektedir. Bireysel duyguların taşarak kolektif hafıza ile bütünleştiği eşiksel deneyimini Özelsel, şu sözlerle tasvir etmektedir:

“Dahası kendimi namaza veremediğimi, önüme konsantre olamadığımı fark ediyorum. Hacer'ül-Esved tam karşımda, sadece birkaç metre uzağımda duruyor. Dünya yıkılsa gözümü ondan alamayacak gibiyim...Vücudum yapılması gereken hareketlere odaklanmış, dilim okunacak ayetleri söylerken, bütün varlığımla Hacer'ül-Esved'e yöneliyorum. Onun o kımıl kımıl yanan, capcanlı varlığına... Bir taş gibi durmuyor, siyah gibi de değil aslında. Bu göktaşı, taştan çok, koyu renk bir cam gibi titreştiriyor ışığını, Kâbe duvarının granit taşlarıyla karşılaştırıldığında, cansızdan çok canlı gibi” (Özelsel, 2016, s. 133).

Özelsel'in anlatısında Hacerü'l-Esved, ritüelin bağlamı içinde canlı, duyguları harekete geçiren bir varlık haline gelmektedir. Kutsallık burada yalnızca sembolik bir atıf düzeyinde, bedensel duyular aracılığıyla doğrudan tecrübe edilmektedir. Ahmed'in vurguladığı gibi, duygular nesnelere sadece temas etmemekte; onları belli

bir doğrultuda “harekete geçirir” ve özneliliğin yönünü tayin etmektedir (Ahmed, 2025). Bu bağlamda Özelsel’in Hacerü’l-Esved karşısındaki yoğunlaşması, taşın fiziksel varlığından çok, onun taşıdığı aşkın çağrışımlara yönelmiş bir duygusal odaklanma olarak düşünülebilir. Merleau-Ponty’nin Algının Fenomenolojisi’nde belirttiği üzere, algı salt zihinsel bir temsil değil, beden aracılığıyla kurulan ve yaşayan bir deneyim alanıdır (Merleau-Ponty, 2017). Özelsel’in Hacerü’l-Esved karşısında yaşadığı “canlılık” hissi, bu bedensel algının kutsal mekânda kazandığı yoğunluğu göstermektedir. Burada nesne, duygusal ve bedensel yönelim sayesinde kozmik bir varlık haline gelmektedir.

Duygusal coşkunun kolektif boyutu, Özelsel’in yüz binlerce kişinin aynı anda ‘amin’ deyişini betimlediği sahnede en yoğun biçimde açığa çıkmaktadır:

“Akşam namazında, Fatiha suresini okumayı bitirirken, insanın içine işleyen eşsiz bir tını çalınıyor kulaklarıma. Bir arı kovanından çıkan sese benziyor, gittikçe kabarıyor, âdetâ dev bir dalga gibi yükseliyor, zamanın durduğu bir an gibi havada asılı kalıp sönüyor. İlk duyduğumda ne olduğunu anlayamamıştım, tanımam bir dakika sürdü. Yaklaşık bir milyon insanın hep bir ağızdan "amin" deyişiydi bu, Tarifi imkânsız bir tını. Artık yeri geldiğinde bu sesi duymak için dikkat kesiliyorum; hücrelerime kadar işliyor, titreşimini bütün benliğimde algılıyorum. Bu ses ve yüz binlerce vücudun aynı ritimle eğilmesini görmek, gözyaşlarıma güçlkle hâkim olmama neden oluyor” (Özelsel, 2016, s. 42).

Bu sahne, ‘kolektif coşku’ kavramının somut bir tezahürü olarak okunabilir. Özelsel’in bireysel gözyaşları, cemaatin senkronize yakarılarıyla birleşerek bireysel sınırları aşan ve topluluğu kuşatan müşterek bir enerjiye dönüşmektedir. Böylece kolektif coşku, yalnızca bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkide değil, aynı zamanda cemaatin birbirine yönelen ve birbirini çoğaltan duygularında kök salmaktadır (Durkheim, 2018).

Özelsel’in tavaf sahnesinde betimlediği “tek vücut” deneyimi de bu kolektif duygusal yoğunluğun bedensel ifadesidir:

“Bir şekilde tekrar dışarı çıkıyoruz, kuvvetle akan insan ırmağının arasına karışıyoruz, inanılmaz büyüklükteki, kapsayıcı bir organizmanın, küçük hücrelerine benziyoruz. Hepimiz TEK bir vücut, hedefe yönelmiş tek bir varlık olarak daire şeklinde dönüyor, dönüyoruz. Bu ırmakta, kendisiyle uyum içerisinde bir vücut oluyoruz, sonra yine bu ahengin dışında kalıyoruz” (Özelsel, 2016, s. 56)

Özelsel’in deneyiminde bireysel benlik, ritüelin ritmik akışı içinde çözülerek cemaatin bütünsel hareketiyle birleşir. Böylece duygusal coşku içsel bir deneyim olmaktan çıkarak bedensel bir pratiğe dönüşmektedir. Bu sahne aynı zamanda “communitas” kavramıyla doğrudan ilişki göstermektedir. Toplumsal farklılıklar ve hiyerarşiler askıya alınmakta, bireyler tek bir ritmik beden parçaları olarak kutsalın etrafında birleşmektedir (Turner, 2020). Dolayısıyla hac, kişinin bireysel kimliğinin çözülerek kolektif bir coşkuya katıldığı, duyguların bulaşıcı bir şekilde yayıldığı toplumsal bir yoğunlaşma alanıdır.

Hac hatıratlarında yoğun duyguların en keskin biçimde ortaya çıktığı mekânlardan biri Ravza’dır. Burada birey yalnızca kutsal bir yapının karşısında bulunmaz aynı zamanda Hz. Peygamber’in varlığıyla doğrudan temas hâlinde olma hissi yaşamaktadır. Birey hem mekânın hem de duygunun dönüştürücü baskısı altında benliğini yeniden kurmaktadır. Bu yoğunlukta hayal ve hakikat, görünür ve görünmeyen iç içe geçer ve bireyin bedensel varlığını aşarak bütünüyle duyguların akışına teslim olur. Necip Fazıl Kısakürek’in Ravza-i Mutahhara karşısındaki gözlemleri, bu yoğunluğun bireysel düzeyde nasıl tezahür ettiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Onun satırları, kutsalın birey üzerindeki duygusal ve varoluşsal etkisini kayıt altına alan bir şahitliktir. Nitekim Kısakürek, bu sahneyi şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ezadan kurtulmak için kendimi hayalî bir (narkos-his iptali) tesirine bıraktım ve yürümeye çalıştım. O âna dek ziyaret ettiğim ulvî yerlerin verdiği mücerret heybet ve haşyet, burada, bu Arş ve Kürsiden üstün yerde, müşahhas ve büsbütün yakıcı ve eritici bir duyguya inkılâp etmişti. Burada, bu Arş ve Kürsiden faziletli yerde, toprak altında, yüzü Kâbe istikametinde, hayy (diri) olarak her şeyi ve beni seyrettiğini bildiğim Allah’ın Sevgilisi ve benim aşk sermayemin topyekûn sahibi yatıyordu. Bana öyle geldi ki, o kalabalık içinde bomboş bir düzlükteyim... Ne eşya, ne insan... O, yere uzanmış, sağ elini sağ yanağına dayamış, beyaz aydınlığa "sön!" emrini veren siyah aydınlık gözleri ve bir hayal edilemez güzelliğiyle bana bakıyor.

Çıldırarak gibi oldum; fakat kimse, gözlerimden boşanan soğuk yaşlardan başka bir şey görmedi” (Kısakürek, 2023, s. 88).

Necip Fazıl’ın Ravza deneyimi, bireysel duygunun zirveye ulaştığı bir sahnedir. Kalabalığın içinde kendisini “bomboş bir düzlükte” hissetmesi, bireysel tecrübenin toplumsal bağlamdan sıyrılarak salt duygunun hâkimiyetine geçtiğini

göstermektedir. Kutsalın topluluk içinde ürettiği yoğunluk burada bireyin tekilliğinde kristalleşerek cemaatin oluşturduğu kolektif bilinç ile bireysel bir “yakıcı ve eritici” duyguya dönüşmektedir. Durkheim’ın ortaya koyduğu kolektif coşku anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, topluluk içinde üretilen kutsal yoğunluk bireysel tecrübeye “yakıcı ve eritici” bir duygusallığa dönüşmektedir (Durkheim, 2018). Necip Fazıl’ın kullandığı betimlemeler -“hayy olarak seyrettiğini bilmek”, “hayal edilemez güzellik”- duygunun maddi gerçekliği aşarak metafizik bir boyuta taşındığını ortaya koymaktadır. Bu deneyim, duygusal yoğunluğun bireysel bir vecd haliyle birlikte aynı zamanda varoluşu bütünüyle dönüştüren bir anlama bürünmesidir.

Hac tecrübelerinin aktarımında öne çıkan hususlardan biri, bireyin ritüel sırasında yaşadığı olağanüstü duygusal anların, sıradan bilinç durumlarını kesintiye uğratmasıdır. Bu tür deneyimler, ibadetin formel icrasını aşarak katılımcıyı beden–zihin bütünlüğünün sınırlarının ötesine taşıyarak olağan bilinç hâllerini dönüştüren bir yoğunluk yaratmaktadır. Rashid Begg’in hatıratında yer alan ‘ruhun bedenden ayrılması’ ve ‘büyü ile sarhoş olma’ tasvirleri, bu eşiği aşan deneyimlerin somut örneklerini oluşturmaktadır:

“...İmamın namaz ritüelini başlatmasını sabırla bekledik. Sanki onu görebilecekmişim gibi önümde Allah’a odaklandım. Onun beni görebileceğini kabul ettim. İmam işaretini verdikten sonra ellerimi kaldırdım... Aniden ruhum bedenimden ayrıldı.

Aniden siyah bir rüzgâr süpersonik hızla geçti gitti. Bu rüzgâr bana dokunmuştu. Böyle bir sükûnet daha önce hiç hissetmemiştim. Gözlerimi açtığımı tekrar Medine’de Şeyh Sudai’nin güzel sesini dinleyen kardeşlerimle beraber aynı safta duruyordum. Sanki bir saniyeden daha fazla ayrılmamış gibiydim. Deneyimim gerçekti. Buna inandım.

Yeniden sıfır noktasındaydım. Yeniden görkemli mabedde idim. Ne kadar çok çalıştıysam da bu sihri tekrar yapamadım. Başıma gelen özel bir şey vardı. Buna ikna oldum. Başkasını ikna etmek zorunda değildim. Delili kendi bedenimdeydi. Hava sayesinde bu özel yolculuktan önce on kat daha güçlü hissediyordum. Aynı anda on erkekle fiziksel olarak dövüşebilirdim. Zihnim daha güçlüydü.

Kendimden geçmiş bir halde camiden çıktım. Büyü ile sarhoş olmuştum” (Begg, 2020, ss. 16-17).

Begg’in anlatımı, ibadet pratiği sırasında yaşanan duygusal yoğunluğun

sıradan bir dini tecrübenin ötesine geçerek bedensel ve zihinsel sınırları aşan bir nitelik kazandığını göstermektedir. “Ruhun bedenden ayrılması” ifadesi, bireyin deneyiminde olağan bilincin askıya alındığı, sıradışı bir içsel hâlin ortaya çıktığını işaret etmektedir. Bu durum yalnızca bireysel bir duygu taşkınlığı değil, aynı zamanda kutsal mekânın ve kolektif ritmin ürettiği atmosferin kişi üzerindeki dönüştürücü etkisi olarak düşünülebilir. Begg’in “Büyüyle sarhoş olma” tasviri ise dini tecrübenin akıl ve irade sınırlarını aşan boyutunu görünür kılarak, hac ibadetinin rasyonel açıklamaların ötesinde, bedensel duyular ve yoğun duygular üzerinden kurulan bir anlam katmanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Begg’in deneyimini ‘özel’ ve ‘kanıtı bedende saklı’ olarak tanımlaması, bu tür duygusal yoğunlukların bireyin kişisel inanç ve aidiyetini pekiştirmede belirleyici bir işlev gördüğünü göstermektedir.

Hac hatıratlarında duygusal yoğunluk çoğu kez Kâbe’nin etrafında tecrübe edilen sahnelerde doruğa ulaşmaktadır. Özellikle hacıların Kâbe’yi ilk görüş anları, bireyin hem coşku hem de hayranlık duygularının bir arada yaşandığı eşik deneyimleri olarak aktarılır. Bu noktada anlatılar, hacının kutsal mekânla temasının yalnızca görsel bir karşılaşma olmadığını, derin bir aşinalık, sevgi ve pişmanlık duygusunu aynı anda harekete geçirdiğini ortaya koymaktadır. Senai Demirci’nin hatıratındaki şu satırlar bu yoğunluğu güçlü biçimde örneklemektedir:

“Hayret; şaşırmıyorum, şaşıramıyorum. Eteğine tutunmuş, cezbe içinde dönüp duran sevgililerin enis nefeslerini hissediyor gibiyim. Bunca insanın sevgilisi, vesile-i muhabbeti olması, Kabe’yi anlatılmaz derinlikte âşinâ kılıyor insana. Yüzü öylesine tanıdık, öylesine enis ve sıcak ki, başka her türlü muhabbeti unutuveriyor insan.

Aşinalık duygusu, tuhaf bir şekilde, derin bir geç kalmışlık duygusu da uyandırıyor. Zira bu kadar yakın, sıcak ve tanıdık bir sevgiliye, yıllar yılı bigâne kalmanın, sıcaklığını şimdiye kadar hissetmemenin verdiği eziklik sarıveriyor insanı.

...Hele benden önce gelmişlerin bunca çokluğu, bunca velvelesi yalnızlığımı, gecikmişliğimi, yolda kalmışlığımı derinleştirdikçe derinleştiriyor” (Demirci, 2003, ss. 65-66)

Demirci’nin tasvirinde duygusal coşkunun iki katmanlı bir seyir izlediği görülmektedir. Demirci’nin ilk olarak Kâbe’yi “tanıdık” ve “enis” bir sevgili olarak betimlemesi, bireyin kutsal mekân karşısında derin bir aşinalık ve huzur duygusu yaşadığını göstermektedir. Bu aşinalık, sevgi ve yakınlık duygularını güçlendirerek

hacının tüm diğer bağlarını unutturan bir vecd hâli yaratmaktadır. Diğer yandan, aynı aşinalık hacıda “geç kalmışlık” ve “pişmanlık” hislerini de tetiklemekte ve Kâbe’ye bu kadar yakinken ondan uzun süre uzak kalmış olmanın yarattığı pişmanlık, coşkunun yoğunluğunu artıran ikinci bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır. Kâbe, hacının sevgisini, pişmanlığını ve yalnızlığını üzerinde toplayan, onları düzenleyen bir merkez işlevi üstlenmektedir. Demirci’nin anlatısı, duygusal coşkunun yalnızca bir taşma değil, bireyin benliğinin hem bireysel pişmanlık hem de kolektif aidiyet duygusunu aynı anda harekete geçiren bir deneyim olduğunu ortaya koymaktadır.

Hac ve umre anlatılarında duygusal yoğunluk genellikle kutsal mekânla temas anlarında belirginleşmektedir. Bu yoğunluk, bireyin iç dünyasıyla sınırlı kalmaz, başkalarıyla paylaşım yoluyla hem kalıcılaşır hem de daha geniş bir anlam boyutu kazanır. Bu çerçevede Garip Sağlık’ın umre günlüğünde aktardığı satırlar, kutsal mekânda yaşanan coşkunun bireysel bir vecd olmanın ötesine geçerek toplumsal paylaşım ile derinleştiğini ve kolektif hafızada kalıcı bir karşılık bulduğunu ortaya koymaktadır:

“Mekke’de bir hafta kalmaya doyamamıştım bazen kendimi bir hayal âleminde olduğumu zannediyordum. Gerçekten kişinin yanında onun anılarını, sevincini ve üzüntüsünü paylaşacak olan bir yakın olmadan yolculuğa çıkmamalıdır. “Hayat zaten bir yolculuk değil mi?” diye düşünmeden de edemiyorum. Yanında sevdiklerin yok ise dünyanın zenginliği, güzelliği, tadı her şey bir anda önemsizleşiyor, anlamını yitiriyordu” (Sağlık, 2023, s. 130).

Garip Sağlık, kutsal mekânda yaşadığı duygusal yoğunluğu ‘yakınıyla paylaşma’ ihtiyacı üzerinden ifade etmektedir. Bireyin duygularını paylaşma isteği yalnızca duygusal bir destek almak istediğinden değil, aynı zamanda kişinin deneyimini kalıcı kılmak istemesindendir. Bu bağlamda duygusal coşku, tek başına bireysel bir vecd olarak geçici kalma ihtimalini taşıırken, başkalarıyla paylaşıldığında toplumsal hafızayla bütünleşerek süreklilik kazanmaktadır. Hatıratın yazılış amacı da bu noktada açıklık kazanmaktadır. Bireyin doğrudan aktaramadığı duygular, hatıratlar aracılığıyla kolektif belleğe aktarılmaktadır. Böylelikle hac anlatılarında bulunan duygusal coşkular, toplumsal bağlar üzerinden kalıcı hale gelerek ortak bir hafıza inşasına katkıda bulunmaktadır.

Hac ve umre hatıratlarında Medine’ye yolculuğu, yeni bir şehre varışın ötesinde Hz. Peygamber’in hatırasıyla buluşmayı temsil eden sembolik bir adım olarak aktarılmaktadır. Bu yol, katılımcıların duygusal coşkusunu yoğunlaştıran bir

eşiğe dönüşmekte ve bireyin kendini hem mekân hem de hatıra üzerinden yeniden tanımlamasına imkân vermektedir. Garip Sağlık'ın umre günlüğünde aktardığı satırlar, bu yoğunluğun yolculuk sırasında nasıl katmanlaştığını örneklemektedir:

“Medine yolundayız. Allah Rasûlu’nu (s.a.v.) ziyarete gidiyoruz. Aynı ilahilerde söylendiği gibi oraya ulaşmanın merakı, sevinci, heyecanı hepsi karışık birçok duyguyu aynı anda yaşıyorsunuz. Şuurlu biri olsaydım daha neler hissederdim bilemiyorum” (Sağlık, 2023, s. 132).

Sağlık'ın ifadesi, kutsal yolculuğun duygusal boyutunun yalnızca sevinç ve heyecan yoğunluğuyla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda bireyin kendi şuuruna dair bir sorgulamayı da içerdiğini göstermektedir. Sağlık'ın “Şuurlu biri olsaydım” ifadesi, yazarın kendi deneyimini yetersiz bulduğunu ve kutsal olana yönelirken bir eksiklik hissi taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu durum, liminalite kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, hacının gündelik kimliğinden sıyrılarak geçici bir kimlik aşamasına girdiğini düşündürmektedir. Bu aşamada birey, henüz “şuurlu hacı”ya dönüşmemiştir; fakat içsel bir dönüşüm sürecinin tam ortasında yer almaktadır. Dolayısıyla Sağlık'ın anlatısı, duygusal coşkunun yalnızca yoğun bir duygu ifadesiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda bireyin kendi benliğiyle hesaplaşmasını da içeren çok katmanlı bir manevi deneyimi görünür kılmaktadır.

Hac atmosferinde duygular, gündelik hayatın ölçülü sınırlarını aşarak içtenliğin, masumiyetin ve teslimiyetin diliyle yeniden biçimlenmektedir. Birey hacda duygularının kaynağına dönen bir varlığa dönüşmektedir. Ahmet Turan Alkan'ın anlatısında bu dönüşüm, hacıların yüzlerinde beliren dingin sevinç ve saf bir coşku hâliyle görünürlük kazanmaktadır:

“Gün battıktan sonra hacı kafileleri, artık hacı sıfatını taşımaya hak kazanmanın gururu ve neşesiyle arabalarına binerek Müzdelife'ye doğru hareket ettiler. Otobüslerine binmek üzere sıraya giren hacıları seyretmek ne kadar güzeldi. Hacıanneler, hacıbabalar, bir çocuk kadar masum ve itaatkâr bir haletle araçlarının gelmesini bekliyorlardı. Evet, tabir yanlış değil; çocuk gibiydiler, çocuksuluğun bütün güzellikleri üzerlerindeydi” (Alkan, 2010, ss. 51-52).

Alkan'ın “çocuk gibiydiler” ifadesi, bilincin bedensel ve duygusal düzeydeki yeniden kuruluşuna işaret etmektedir. Alkan'ın anlatısı, kutsalın yalnızca düşünsel değil, bedensel bir fenomen olarak algılandığını göstermektedir. Hacılarda ortaya çıkan masumiyet ve teslimiyet duygusu, bir bilgi veya düşünceden ziyade bedeninin ortak bir ritimle uyumlanmasından doğmaktadır. Bu nedenle “çocuksuluk”, duygusal

bir metafor olmanın ötesinde, benliğin dünyevî gerginliklerden arınarak ilahî uyuma eriştiği bir bilinç hâlini temsil etmektedir. Alkan'ın tasviri, duygusal coşkunun yalnızca bir taşma ya da yoğunluk hâli olmadığını; bireyin beden, duygu ve bilinç bütünlüğü içinde kutsalla yeniden kurduğu ilişkiyi ifade ettiğini göstermektedir. Bu deneyim, modern insanın parçalanmış benliğini geçici olarak bütünleştiren bir varoluşsal sadeleşme anıdır, tıpkı bir çocuğun dünyayı ilk kez hayretle karşılaşması gibi.

Arif Dülger'in anlatısında Kâbe'ye yeniden kavuşma anı, bireyin zaman ve mekân algısını aşan bir manevî yakınlık hissi yaratmaktadır. Dülger'in satırlarında bu karşılaşma, özlemin sevince, uzaklığın kavuşmaya dönüştüğü derin bir duygusal eşik olarak belirmektedir:

“Cuma namazı için Kâbe' ye gittim. Kâbe'yi gören yakın bir noktada namazımı kıldım. Kâbe ile 2-3 gün bir aradan sonra hasret giderdim. Sanki yıllarca ayrı kalmışım gibi bir his vardı üzerimde namaz öncesi. Kâbe sevgisi inşallah öylesine gönlüme girdi. Sevgilime kavuşmuş gibi mutlu hissettim kendimi” (Dülger, 2018, s. 57).

Dülger'in anlatısında duygular, ibadetin içsel yönünü derinleştiren bir farkındalık alanı oluşturmaktadır. Kâbe ile yeniden karşılaşma anı, bireyin ruhsal bütünlüğünü yeniden kurduğu, özlem ve huzurun iç içe geçtiği bir manevî deneyim biçiminde şekillenmektedir. Bu sevgi hâli, inancın yalnızca ritüel pratiklerle değil, duygusal bir içselleştirmeyle de sürdüğünü göstermektedir. Dülger'in kullandığı “hasret” ve “kavuşma” ifadeleri, bireyin kutsal olanla kurduğu bağı zamandan ve mekândan bağımsız bir yakınlık olarak yeniden tanımlamaktadır. Ortaya çıkan duygu yoğunluğu, hem kişisel bir arınmayı hem de toplu ibadet atmosferinde paylaşılan ortak bir manevî coşkunun güçlenmesini yansıtmaktadır. Bu bağlamda Dülger'in deneyimi, haccın duygusal yoğunluğu artıran, inancı gündelik bilincin ötesinde bir yaşantıya dönüştüren yönünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

İsmail Güleç'in Uhud anlatısı, kutsal hatıranın bireysel duygu dünyasında yeniden canlanışını yansıtmaktadır. Güleç'in tarihsel olayın geçtiği mekâna tanıklığı, bir bilgi aktarımdan ziyade duyguların derinleştiği bir deneyim alanı üretmektedir. Mekânın fiziksel varlığı, geçmişin soyut anlam katmanlarıyla birleşerek kişide hem aidiyet hem de sorumluluk duygusunu uyandırmaktadır:

“İlk önce Uhud Dağına gittik... İlk gördüğüm anda çok etkilendim. Sanki az önce savaş olmuş gibi bir his uyandı içimde. Neredeyse kaçan müşriklerin peşinden

gideceğim. İnsan Uhud savaşının yapıldığı bu yerleri görünce ister istemez üzüliyor ve gözleri doluyor... Burada çok sayıda İranlı ziyaretçi de vardı...Hocalar Uhud savaşını sanki naklen yayın spikeri gibi heyecanlı bir şekilde anlatıyorlar. Öyle içten ve heyecanlı anlatıyorlar ki dinleyenler arasında ağlayanlar bile vardı. Biz onlara göre biraz turist kalıyorduk. Biz seyrediyorduk, onlar ise adeta yeniden yaşıyorlardı” (Güleç, 2000, ss. 31-32).

Güleç’in gözleminde “sanki az önce savaş olmuş gibi” ifadesi, hatırlamanın zihinsel bir süreçten öte, duygular yoluyla yeniden yaşanan bir deneyim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Güleç’in “biz biraz turist kalıyorduk” ifadesi, farklı kültürel dindarlık biçimlerinin hac mekânında nasıl bir araya geldiğini göstermektedir. İranlı hacıların duygularını açık biçimde ifade etmeleri, duygusal performansın kültürlerarası farklılığını açığa çıkarmaktadır. Her dindarlık biçimi, tarihsel olarak yerleşmiş davranış kalıplarıyla duygusal deneyimleri düzenlemektedir. Dolayısıyla Güleç’in kendisini “seyirci” olarak konumlaması aynı zamanda duygusal ifadenin kültürel olarak kodlandığı bir farkın dışavurumudur.

Mehmet Barut’un anlatısı, duyguların ritüel yoğunluk içindeki kolektif akışını gözlemlememizi sağlamaktadır. Yazarın betimlediği atmosferde beden, duygu ve inanç tek bir bütünlük hâlinde hareket etmektedir:

“Artık mübarek beldenin ruhlara inşirah bahşeden hayat kaynağı kokuları sineleri okşamaya başlamıştı. Hacıların tekbir ve salâtüselâm nidaları ova ve dereleri çınlatıyordu. Yüz ve gözlerde okunan neşeleri tarifi kabil değildi. Sevinç gözyaşlarının yıkadığı yüzler daha da parıldamaya ve onlara bakanları belirsiz bir murakabeye gark ediyordu.

Bazı hacılar sessiz ağlama perdelerini aralamış gözyaşları önündeki setleri hıçkırıqlarla kaldırıp atmıştı. Medine çok yaklaşmıştı” (Barut, 2022, s. 71).

Mehmet Barut’un anlatısı, duyguların sadece bireysel bir hissediş düzeyinde değil, toplu bir manevî oluş hâli içinde biçimlendiği bir sahne sunmaktadır. Metindeki yoğun imgeler duyguların bedensel, mekânsal ve işitsel biçimlerde ifadesine işaret etmektedir. Bu çok katmanlı duygusal atmosfer, bireyin sınırlarını aşarak diğer bedenlere, hatta çevreye sirayet etmekte ve bir “kolektif hissediş” üretmektedir. Duygu, bedende ve seste tecelli eden bir ibadet biçimine dönüşerek her nefes ve her bakışta bir zikir hâlini almaktadır. Bu anlatı, İslam düşüncesindeki zahir–batın bütünlüğünü çağrıştırmakta ve hacıların sessiz ağlayışı, sadece bir duygusal boşalma değil, kalbin yeniden saflaşmasını simgelemektedir. Bu bağlamda

Barut'un metni, haccın insanı dönüştüren ilahî terbiyesini görünür kılar; birey, beden sınırları içinde ruhun sonsuzluğunu tecrübe etmektedir.

Topluluk hâlinde yükselen hacıların tekbir sesleri, duyguların bireysellikten sıyrılıp ümmet bilincine karıştığı bir bütünlüğü temsil etmektedir. Bu birlik, yalnızca bir kalabalığın eşgüdümü değil, manevî bir yankı alanıdır ve her ses diğerine karışarak tevhidin sesli ifadesine dönüşmektedir. Barut'un "ova ve dereleri çınlatan nidalar" ifadesi, duygunun maddi çevreyle kaynaşarak kozmik bir uyum oluşturduğunu ifade etmektedir. Böylece duygu, insanla mekân, bedenle ruh, bireyle topluluk arasında bir manevî bağ dokusu kurmaktadır.

Esed'in tavaf anlatısı, içsel dönüşümü hem felsefi hem de sezgisel düzeyde açığa çıkarmakta, hareketin içinde anlamın, tekrarın içinde sürekliliğin ve teslimiyetin içinde özgürlüğün belirdiği bir deneyim alanı oluşturmaktadır:

"Tavafa devam ettim. Dakikalar geçti; kalbimdeki küçük, sıradan, acı veren şeyler bir bir çözülüp kalbimi terk etmeye başladı. Dairevi bir akıntının parçası olmuştum. Yoksa yaptığımız şeyin manası bu muydu? İnsanın, aslında bir yörüngede süregiden bir hareketin bir parçası olduğunu idrak etmesi... Tüm kafa karışıklıklarının sona erdiği yer burası mıydı? Dakikalar çözülüp gidiyor ama zaman durduğu yerde duruyordu, burası evrenin merkezi olmalıydı" (Esed, 2023, s. 475).

Esed'in "Kalbimdeki küçük, sıradan, acı veren şeyler" in birer birer çözülmesi ifadesi duygunun yön değiştirmesini göstermektedir. Parçalı ve dağınık ilgiler geri çekilmekte kalp tek bir odağa kilitlenmektedir. Tasavvuf dilinde bu, kalbin tasfiyesi ve sekinetin yerleşmesiyle betimlenen bir derlenme hâlidir; duygusal yoğunluk artarken gaye de berraklaşmaktadır. Tavafin döngüselligi, insanın Tanrı merkezli kozmos içindeki yerini sezgisel biçimde hatırlatmaktadır. Bu hareket, merkezini yitirmiş modern bilincin yeniden denge kazandığı bir ontolojik daireye dönüşmektedir. İnsan, merkeze yönelirken aslında kendi içsel dağınıklığını toparlamakta; tavaf, parçalanmış benliğin yeniden bütünleşmesini sağlamaktadır.

Hac anlatılarında en belirgin olgulardan biri, duyguların ibadet ritmiyle iç içe geçerek toplu bir ruh hâline dönüşmesidir. Nurullah Özkılıç'ın gözlemi bu dönüşümün merkezinde yer alan manevî yoğunluğu göstermektedir. Yazar, bireyin kutsal mekânda yaşadığı içsel arınmayı toplu bir sezgi alanına taşımakta; ibadet eden kalabalığın arasında, ferdî bilincin çözülüp ortak bir huzur hâline karıştığı bir atmosfer tasvir etmektedir. Özkılıç bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Böylesine mübarek mekânların ruhumuzu aydınlatan manevî havasının tesiriyle kalplerimize ihlâs ve samimiyet hakim oluyor; Nefs, meydana terk ediyordu. Kaynaşan, ağlaşan ibadet eden insan seli içerisinde gönüller Allah'a yönelmiş, kalpleri bir hasbîlik kaplamıştı. Herkes kendi hâlinde idi, etrafını gören yoktu, mahşerî bir manzara hakimdi. Kayanın üzerinde başımı secdeye mıhlayıp Cenab-ı Hakk'a uzun uzun yalvardım. Gözyaşlarımın çağlayan seli arasında secde mahallinin derunî sessizliğinde gönül dolusu dualarla hicranlı bir yakarışın mutluluğuna kavuştum” (Özkılıç, 1996, ss. 92-93)

Bu pasaj, insanın kutsal mekânla temas ettiğinde yaşadığı içsel sükûnun ve yoğunlaşmanın antropolojik bir tanıklığı gibidir. Metinde betimlenen atmosfer, kalabalığın dışsal görüntüsünün ötesinde, bireysel farkların yavaşça eridiği manevî bir uyum alanı olarak belirmektedir. Bu hâl, bedenlerin değil kalplerin hareket ettiği bir birlik sahnesi yaratmaktadır. Herkesin “kendi hâlinde” oluşu, yalnızlaşma değil, Tanrı huzurunda eşitlenmenin verdiği sessiz bir teslimiyetin ifadesidir. Yazarın “nefsin meydana terk etmesi” vurgusu, hac ibadetinin dönüştürücü gücünü özlü biçimde yansıtmaktadır. Burada nefis, insan ile dünya arasındaki mesafeyi açan bir perde gibidir; o perde aralandığında birey, kendini bütünüyle ilahî kudretin içinde hissetmektedir.

Metinde geçen “manevî hava”, “gözyaşlarının çağlayan seli”, “secde mahallinin derunî sessizliği” gibi ifadeler, görme, işitme ve hissetme duyularının kutsal mekânla yeniden biçimlendiğini göstermektedir. Hacı, kalabalığın “mahşerî” manzarası içinde artık sıradan bir görme biçiminden sıyrılarak, dış dünyayı değil, iç dünyanın ışığını “görmeye” başlamıştır. İşitme duyusu dünyevi gürültüden arınarak “sessizlik” içinde ilahî bir yankıya dönüşmekte; kalabalığın uğultusu, bireyin kalbinde yankılanan Tanrısal çağrıya evrilmektedir. Dokunma ve hissetme ise, hacının secde hâlinde kutsal toprağa temas etmesiyle, duyuların arınma ve teslimiyet aracına dönüşmesini sağlamaktadır. Böylelikle duyuların her biri, kutsalın ritmine ayarlanarak bir manevî yoğunlaşma eksenine dönüşmektedir. Bu duyusal dönüşüm, hacının benliğini dünyevi algılardan sıyrıp ilahî tecrübeye taşıyan, kutsalın duyular üzerindeki dönüştürücü kudretini açık biçimde ortaya koymaktadır.

5.4. Kutsal Yolculuğun Entelektüel Derinliğe Dönüşmesi

Hac, ritüellerin icrasının ötesinde, bireyin manevi, ahlaki ve düşünsel dünyasında köklü bir yeniden yapılanmayı mümkün kılan bütüncül bir tecrübe olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yolculuk, insanı gündelik hayatın tekrar eden rutinlerinden uzaklaştırarak kendi varoluşuyla yüzleşmeye yöneltir. Kutsal mekânla temas, bireyi

hem duygusal hem de entelektüel düzeyde derin bir sorgulamaya davet etmekte; böylece ibadet eylemi, düşünsel farkındalığın kapılarını aralamaktadır. Bu bağlamda, Gazâlî'nin el-Munkız Mine'd-dalâl'de vurguladığı üzere hakikate ulaşma süreci, yalnızca aklı bilgiyle değil, kalbin arınması ve sezgisel idrakle mümkündür. Gazâlî'ye göre gerçek bilgi, zihinsel bir kavrayıştan ziyade, kalpte doğan bir “yakîn” hâlidir; bu hâl, insanın Tanrı'ya yönelişiyle birlikte içsel bir aydınlanma biçimine dönüşmektedir (Gazzali, 2015). Hac, bu perspektiften bakıldığında, hem bilginin hem de imanın yeniden kurulduğu bir manevî tefekkür alanı sunmaktadır. Hac yolculuğu, insanın yalnızca fiziksel bir hareketlilik içinde değil, aynı zamanda düşünme biçimini, dünyayı ve kendini algılama tarzını dönüştürdüğü kapsamlı bir içsel süreci temsil etmektedir.

Talat Vasfî Öz'ün hatıratı, bu sürecin somut örneklerini sunmaktadır. Yazarın daha yolculuğun başında dile getirdiği “iştîyak” kavramı, yalnızca bireysel bir arzu değil, aynı zamanda düşünsel bir sorgulamanın da başlangıcıdır:

“Hacca gidebilmek, Kâbe'yi tavaf edebilmek, Ravza'ya yüz sürmek, yıllar ve yıllarca dinmeyen ve şiddeti daima artan bir iştîyakımdı. İnsan hasretini çektiği ve gönlünün dilediği her şeye kavuşabiliyor. Dilemek vasıl olabilmenin birinci şartı. Dileklerimiz bizi ulaştırdığı hakikatlerin derinlik ve genişliğini düşündükçe her vakit ürperirim” (Karacaoğlu, 2022, s. 15).

Öz'ün anlatısı, niyet ve özlemin bireysel bir duygu olmaktan çıkarak toplumsal ve tarihsel bağlarla iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu noktada Sara Ahmed'in “duyguların yönelimselliği” yaklaşımı, bireyin arzusunun yalnızca kendi iç dünyasında değil, aynı zamanda kolektif hafızanın ortak nesnelere doğru yöneldiğini anlamamıza imkân tanımaktadır (Ahmed, 2025). Öz'ün “iştîyakı”, yalnızca bireysel benliği aşarak kutsal mekâna yönelmiş bir arzu değildir; aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bağların ortak bir duygu nesnesine yönelmesi anlamına gelmektedir. Birinci bölümde değinilen “yolculuğun dönüştürücü gücü” burada bireyin arzusunun kolektif bir duygusal bağa evrilmesiyle görünür hale gelmektedir. Bu süreç yalnızca bireyin içsel dönüşümü değil, aynı zamanda toplumsal bağların duygular aracılığıyla yeniden üretilmesidir. Bu noktada “kutsal özlem” kavramı da açıklayıcıdır: özlem, sıradan zamanın ötesine geçerek kutsalın çağrısına dönüşmekte ve bireyi aşkın bir boyuta davet etmektedir (Eliade, 2023).

Öz'ün Mekke'ye yaklaşırken yaşadığı sessizlik ve içsel tefekkür hali de bu süreci güçlendirmektedir:

“...Çok rahatız. Zaman zaman deve, kamyonet ve otobüs kabilelerine rastlıyor ve birbirimize el ve mendil sallıyoruz. O zaman Lebbeyk sesleri daha tiz perdelerden göklere yükseliyor. Deminki hüznümüzün yerini tarifi imkânsız bir sevinç aldı. Bir rüya ve mana âleminin eşsiz zevkine gömülmüş ve maddiyatımızdan tecerrüt etmiş gibiyiz. Ne ıstırap, ne susuzluk, ne sıcak, ne bir parazit fikir, hiçbir şey bizi izaç etmiyor. Konuşmuyoruz da, sanki iç âlemimizin ifadenmesi imkânı olmayan müstesna halinin sarsılmasına, bozulmasına sebep olmasından korkuyoruz. Kısa bir zaman sonra bütün ömrümüzde iştiağıyla tuttuğumuz kutsal bölgelere girecek ve belki yine bütün dileklerimizin tahakkukuna şahit olabileceğiz. İfadesi imkânı olmayan bir zevk ve heyecan içinde olduğumu itirafa mecburum” (Karacaoğlu, 2022, s. 45).

“...Hamuru topraktan olan insanoğlu, ömrünün olgunluk çağlarında kesafetinden cehd ile tecerrüt edip bir billur gibi şeffaflık iktisap edebildiği zamandır ki mana âlemine nüfuz edebiliyor” (Karacaoğlu, 2022, s. 45-46).

Öz’ün anlatısında sessizlik, yalnızca dışsal bir durgunluk hâli değil; beden, zihin ve ruh arasındaki uyumun kurulduğu derin bir farkındalık anı olarak belirmektedir. Bu sessizlikte, dünyevi meşguliyetlerden arınan birey, kendi içsel alanına yönelir ve manevi bir yoğunlaşma yaşamaktadır. Schütz’ün “düşünce akışının askıya alınması”na dair vurgusu, bu durumu açıklayıcıdır; çünkü Öz’ün deneyiminde sessizlik, dış dünyanın anlam kategorilerinden sıyrılarak yeni bir algı biçiminin açıldığı bir içsel derinleşmeye işaret etmektedir. (Schütz, 2020). Öz’ün “tecerrüt” ve “şeffaflık” imgeleri, bu geçişin entelektüel bir muhasebe ve ruhsal arınmayla birleştiğini göstermektedir. Kutsal yolculuk, Öz’ün deneyiminde bedensel ve zihinsel sınırların incelendiği, bilincin sezgisel bir berraklığa kavuştuğu bir tefekkür alanına dönüşmektedir. Bu içsel sessizlik, hem dünyevi bağların çözülmesiyle gelen ruhsal arınmayı hem de düşüncenin saf bir farkındalık düzlemine yükselişini temsil etmektedir. Birinci bölümde tartışıldığı üzere, yolculuk bireyi gündelik yaşamın sınırlarından çıkararak kutsal olana yönelten dönüştürücü bir güç taşımaktadır. İkinci bölümde ise ritüelin yalnızca tekrar eden pratikler değil, aynı zamanda kolektif hafızayı inşa eden sahneler olduğu vurgulanmıştır. Öz’ün yaşadığı “içsel sessizlik”, bu iki boyutu birleştirerek gündelik rutinlerin askıya alındığı bu anı, aynı zamanda geçmişten bugüne aktarılan kutsal hafızanın bireysel deneyimde yeniden üretilmesine aracılık etmektedir.

Öz’ün hatıratında dikkat çeken diğer bir boyut, bireysel tefekkürün toplumsal sorumluluğa evrilmesidir:

“...Cehaletle İslamiyet asla bağdaşamaz. İslam'ın birinci vazifesi her şeyden önce cehl ile cidaldir. Bütün medeni âlemin ilerleyişine yalnız ayak uydurmak değil, onu bırakıldığı noktadan daha ilerilere götürebilmek için çırpınmak Müslüman çocukların en büyük vazifesidir” (Karacaoğlu, 2022, s. 73).

Bu ifadede hac, bireyin Tanrı'yla kurduğu içsel bağı aşarak, bilgi, ilerleme ve sorumluluk ekseninde toplumsal bir misyona dönüşmektedir. Öz, kutsal yolculuğu, yalnızca ruhsal bir arınma değil, aynı zamanda düşünsel ve ahlaki bir uyanışın kaynağı olarak konumlandırır. Kolektif bilinç kavramı bağlamında bu dönüşüm, bireyin topluluk yararına yönelmiş bir bilinç formuna ulaşması şeklinde okunabilir (Durkheim, 2018). Ancak Öz'ün vurgusu yalnızca toplumsal dayanışmayı değil, aynı zamanda bilinçli eylemin dini bir yükümlülük hâline gelişini de içermektedir. Bu durum, dini etik kavramıyla daha derin bir bağ kurmaktadır. Weber'e göre dini deneyim, toplumsal davranış kalıplarını dönüştüren bir içsel motivasyon kaynağıdır (Weber, 2020). Öz'ün “cehl ile cidal” vurgusu, inancın ürettiği ahlâk merkezli toplumsal sorumluluğu görünür kılmakta; ibadetin içsel yoğunluğu, kamusal etik yönelime evrilmektedir. Burada bilgi, yalnızca entelektüel bir birikim değil, Tanrı'nın yarattığı düzeni kavrama ve onu adalet temelinde yeniden kurma çabasının parçasıdır. Bu durum, birinci bölümde tartışılan “yerleşikliğin ötesine geçiş” bağlamıyla da örtüşmektedir. Zira yolculuk, bireyi yalnızca kişisel bir arınmaya değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluğa yöneltmektedir.

Hac yolculuğunun ilerleyen aşamalarında duygusal yoğunluk, yavaş yavaş yerini derin bir içsel sükûnete ve tefekküre bırakmaktadır. Bu noktada ritüel, sadece arınma eylemi olmaktan çıkarak bireyin düşünsel dünyasında köklü bir yeniden yapılanmayı başlatmaktadır. Öz'ün Arafat tasviri, bu dönüşümün en belirgin tezahürlerinden biridir:

“Burada bir gecelik misafiriz. Yarın akşam namazı kılınmadan Müzdelife'ye hareket edeceğiz. Bir insan hayatının nadir, müstesna mazhariyetlerinden birini yaşamaktayız. Bir tek dakikanın bile gaflete gömülmeden ve kiskanılarak harcanması lazım. Kir ve levslerimizi burada terk edeceğiz, günahlarımızdan tamamen sıyrılacak ve sırf bir lutf-ı İlâhî olarak musaffa bir hüviyete bürüneceğiz. Yalvarma, gözyaşı dökme zamanı. Kulaklarımda inleyen tekbir ve tehlil seslerinin dalgalandırdığı iç kâinatımın derinliklerine gömülmek ve huzur-ı Hak'ta inlemek ihtiyacıyla kıvranarak çadırıma döndüm ve anamla Rızacığımın yanı başında seccademe diz çöküp tespihime sarıldım... İlâhi bir ziyafete kavuşmuş gibiyim. Beşeri his ve ihtiyaçların kâbusundan kurtulabilmenin en büyük huzurunu tadıyorum. Geceler bilirim ki ihya

edebilmek için çırpınmama rağmen başımı sıkıştıran mengenenin tazyikinden bunalmış ve maddi zaruretlere esir olmuştum. Bu ıstırapların en hafifinden bile eser yok... Bu maddi ıstırapların pençesinde kıvrandığım sayılı gecelerim vardır ki yıllar kadar uzun gelmişti. Gözlerim pencerelerden süzülen karanlıkların yırtılmasını bekleyerek ne tükenmez anlar yaşamıştım. Arafat'ta bu ilk gecem, bunların tam zıddını teşkil ediyor. Uzun bir gece bir an gibi sıyrıldı, süzüldü, geçti...” (Karacaoğlu, 2022, ss. 81-82).

Öz'ün Arafat anlatısı, ritüelin duygusal boyutunu aşarak bireyin varoluş bilincini dönüştüren derin bir tefekkür alanına işaret etmektedir. Bu sahnede arınma, yalnızca günahlardan sıyrılma süreci değil; insanın bilincini, değerlerini ve varoluş yönelimini yeniden düzenlediği bir içsel dönüşüm anıdır. Öz'ün sözlerinde yankılanan “musaffa hüviyete bürünmek” arzusu, bedensel bir ibadetten ziyade zihinsel ve ruhsal bir saflaşmayı temsil etmektedir. Böylece Arafat, İslam düşüncesinde bilginin sezgiyle, düşüncenin maneviyatla buluştuğu bir idrak mekânı hâline gelmektedir.

Hakikate ulaşmak için dışsal bilgiden içsel idrake geçiş gereklidir; bu süreçte kalp, bilginin mekânı hâline gelmektedir. Öz'ün “iç kâinatının derinliklerine gömülmek” ifadesi, tam da bu içsel idrak alanının açılışını sembolize etmektedir. Dış dünyanın gürültüsünden uzaklaşılan bu sessizlikte, insan kendi iç varlığının yankısını duymaktadır. Bu, bilginin yalnızca rasyonel bir birikim değil, tecrübeyle yoğrulan bir sezgi hâline geldiği noktadır. Arafat, bu anlamda, düşüncenin ve maneviyatın birleştiği bir “zihinsel durulma” mekânına dönüşmektedir. Burada yaşanan farkındalık, hacının dünyaya dair algısını yeniden biçimlendirmekte; bilgi, duygunun ve sezginin iç içe geçtiği bir bütünlüğe kavuşmaktadır. Öz'ün deneyiminde bu tecrübe, hem Gazali'nin “kalbin bilgisi” kavramını hem de İslam geleneğinde bilginin ahlaki olgunlukla bütünleştiği fikrini somutlaştırmaktadır.

Son olarak veda tavafında Öz'ün yaşadığı derin duygular entelektüel bir muhasebeye dönüşmektedir:

“Veda tavafı hepsinden hazin oldu. Harem-i Şerif'in ve Beyt-i Muazzam'ın manevi havasından ayrılmak bizi çok sarstı. Mültezim'de ve Makam-ı İbrahim'de dua ederken gözyaşlarıyla tekrar bu mübarek makamlara yüz sürmemizi nasip eylesini yalvardık. Tekbir ve tehlillerle geri geriye bab-ı vedâ'a geldik” (Karacaoğlu, 2022, s. 100).

Yazarın bu ifadesi, hac yolculuğunun birey için yalnızca geçici bir tecrübe

olmadığını; aksine ömür boyu sürecek bir manevi ve entelektüel sermaye bıraktığını göstermektedir. Bu durum, ikinci bölümde tartışıldığı üzere ritüellerin bireysel deneyimleri aşarak kolektif hafızayı canlı tutma ve bireyi dönüştürme gücüyle doğrudan bağlantılıdır. Hac, bu bağlamda, bireyin hem geçmişle hem de gelecek kuşaklarla bağ kurduğu süreklilik üreten bir hafıza mekânı işlevi görmektedir. Veda anında ortaya çıkan yoğun duygular, ayrılığın hüznünden çok bilincin derinleşmesine işaret etmektedir. Bu anda birey, kutsal mekândan bedenlen ayrılrsa da zihinsel ve ruhsal düzeyde onunla kalıcı bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda ayrılık, mekânın kutsallığını eksiltmek yerine onu içselleştirmekte ve bireyin hayatına yön veren kalıcı bir manevi ve entelektüel iz bırakmaktadır.

Ali Şeriatî ise hacı yalnızca bireysel bir ibadet değil, aynı zamanda bir “öğreti tiyatrosu” olarak kavramsallaştırır. Onun betimlemesine göre hac:

“Hac, genel bir bakışla insanın Allah'a doğru varlık seferidir, Âdemoğullarının yaratılış felsefesinin sembolik gösterisi, bu felsefede ortaya konan şeyin nesnel tecessümüdür. Tek kelimeyle hac, yaratılış tiyatrosudur. Aynı zamanda tarih tiyatrosu, aynı zamanda tevhid tiyatrosudur. Yine hac öğreti tiyatrosu, ümmet (İslam'ın insanlar arasında kurmak istediği örnek itikadî toplum) tiyatrosudur... Ve nihayet hac, insanın yaratılışının ve İslam öğretisinin sembolik bir gösterisidir. Bu gösterinin yönetmeni Allah, dili ise harekettir. Asıl karakterler: Âdem, İbrahim, Hacer ve İblis. Sahneler: Harem ve Mescid-i Haram bölgesi, sa'y, Arafat, Meş'ar, Mina. Semboller: Kâbe, Safa, Merve, gündüz ve gece, gün batımı ve gün doğumu, put, kurban” (Şeriatî, 2023, s. 26).

Şeriatî'nin bu anlatımı, hacı yalnızca geçmişin hatırlanması olarak değil, aynı zamanda geleceğe yönelik ahlaki ve entelektüel bir yükümlülüğün sahnelenmesi olarak konumlandırmaktadır. Böylece hac, bireyin tarihsel ve metafizik boyutlarda rol aldığı, aynı anda hem bireysel hem de kolektif anlam üreten dramatik bir sahneye dönüşmektedir. Şeriatî'nin özellikle Arafat, Meş'ar ve Mina'ya yüklediği sembolik anlamlar bu noktada açıklayıcıdır:

“Arafat; "bilgi", tanıyış, biliş ve ilmi ifade eder.

Meş'ar, "şuur"u, anlayış, kavrayış ifade eder.

Ve Mina "aşk"ı, imanı ifade eder.

Öyleyse Arafat başlangıçtır, bizim bu dünyada yaratılışımızın başlangıcı...

Arafat "bilgi" (science) aşamasıdır. Bilgi, objektif bir ilişkidir, zihnin dış gerçeklik (zâtın dışında olan dünya) ile ilişkisi, göz ve aydınlık gerektirir. Fakat şuur, "bilinç" aşamasıdır, "kavrama gücüdür. Bu, öznel bir meseledir, "zâtın içi"yle ilgilidir..." (Şeriati, 2023, ss. 94-104)

Burada hac, epistemolojik bir boyut kazanmaktadır. Arafat “bilgi”yi, Meş‘ar “şuur”u, Mina ise “aşk”ı temsil ederek bireyin hem akıl hem bilinç hem de kalp katmanlarında bir dönüşüm geçirmesine aracılık etmektedir. Şeriati’nin bu ifadesi, Berger ve Luckmann’ın “gerçekliğin toplumsal inşası” yaklaşımıyla örtüşmektedir. Zira hac, ritüeller aracılığıyla yalnızca bireyin maneviyatını güçlendirmez aynı zamanda onun toplumsal gerçeklik algısını yeniden kurarak, bilgiyi, bilinci ve imanı bütüncül bir deneyim içinde yeniden inşa etmektedir (Berger & Luckmann, 2008). Nitekim hac, bireysel tefekkürün ötesinde, kolektif bir bilgelik sahnesi olarak işlev görmektedir. Hac bu çerçevede, bireysel tefekkürün ötesine geçen; bilginin sezgiyle, aklın imanla bulunduğu kolektif bir bilgelik sahnesi olarak anlam kazanmaktadır.

Hac tecrübesi, bireyin kendi varoluşunu yeniden anlamlandığı bir entelektüel kırılma anıdır. Yaşar Alptekin, bu kırılmayı şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Normalde insan ölmek ister mi? İstemez. İstemesi de doğru değildir zaten. Ama ben orada bunu istedim. İşte böyle bir "benlik"ten çıkış yaşıyorsunuz... Baktığınız yerde O, düşüncenizde O, kelamınızda O, hayalinizde O...” (Alptekin, 2009, s. 108).

Bu ifadede dile gelen “ölüm arzusu”, biyolojik bir sona yönelme değil tasavvufî anlamda benliğin çözülerek ilahî varlıkta erimesini anlatan fenâ hâlinin bir tezahürüdür. İnsanın kendi varlığını mutlak hakikatin ışığında askıya alması, varoluşun merkezinde yalnızca Tanrı’nın varlığının belirginleşmesine yol açmaktadır. Bu noktada ölüm arzusu, yokluğa yönelik değil; benliğin sınırlarını aşarak aşkın olanla bütünleşme arzusuna dönüşmektedir. Arzunun dönüşümü, gündelik yaşamın haz ve sahiplenme yönelimlerinden sıyrılıp mutlak olana yönelme biçiminde gerçekleşmektedir. Alptekin’in “benlikten çıkış” ifadesi, aynı zamanda bilincin yeniden yapılanmasına işaret etmektedir. Birey, kendi merkezini terk ederek varlığın bütününe karışmakta; özne ile nesne arasındaki sınırlar çözülmektedir. Bu hâl, modern benlik anlayışının sınırlarını aşarak, düşüncenin, duygunun ve inancın aynı potada eridiği bir birlik bilinci doğurur. Dolayısıyla Alptekin’in tecrübesi, haccın insanın ontolojik derinliğiyle yüzleştiği bir farkındalık alanı olduğunu ortaya

koymaktadır.

Hac yolculuğu, bireyin manevi arınma yaşadığı aynı zamanda kendi benliğini, toplumsal sorumluluklarını ve çağının meselelerini yeniden değerlendirdiği bir entelektüel dönüşüm sahnesidir. Bu bağlamda Necip Fazıl Kısakürek'in hatıratı, haccın bireysel vecdin ötesinde bir hesaplaşma ve yeniden konumlanma mekânı işlevi gördüğünü örneklemektedir:

“Kendi kendime soruyorum:

- İslâmın hakikatini dünya çapında bir fikir hamlesiyle mahyalaştırmak cehdini 33 yıllık bir çile devresinde, evi elektriksiz, mutfağı yemeksiz, sevenleri hayırsız, sevmeyenleri anlayışsız ve yaraları merhemsiz, çığlıkları cevapsız yüklenen biçâre adam!.. Yekûn halinde gafil vurdum - duymaz öbür müslüman tüccarlara nispet hiç olmazsa korkusuz ve mesûliyetsiz yardım işlerinde hassas, birkaç müslüman tâcirin sana sağladığı bu Hacdan neyle, hangi yeni ruh ve düşünceyle dönüyorsun? Ve yine kendi kendime cevabını veriyorum:

- Evvelâ sırtıma, Kâbe duvarlarını yüklediler. Öylesine bir ağırlık... Sonra gönlümde, bu ağırlık tünelinin ötesindeki nur menfezine yol açtılar... Öylesine şevk... Ve bana o nur menfezini görmeksizin, ağırlık hissini duymaksızın, Haccı sefil bir zahmet, verimsiz bir meşakkat belirten insanların mutlak münezzehler karşısındaki nezaketsiz hallerini gösterdiler ve müthiş bir ders verdiler: Zamanımız, Allah Resûlünün, kameri iki şak etmekten daha büyük bir mucizesini ihtar ediyor. Bu mucize ters tarafındandır ve O'nun nurundan uzaklaşmış olmanın hâilesini dile getirmektedir. Bu gün, karanlığı aydınlık gösterecek derecede üzerimize çöken karanlık, ters tarafla o nurdan yoksunluğun neticesini veriyor. O'nun olduğu yerdeki mucizeyle, olmadığı yerdeki mucize... Demek ki, her yerde, her işde, her dâvada ve her oluştta yalnız O var... O'nun ümmetinden olmak liyakati, neredesin?” (Kısakürek, 2023, ss. 123-124).

Necip Fazıl'ın bu anlatısında hac, yalnızca bireysel bir vecd hali değil, aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve entelektüel bir muhasebenin zemini olarak görünmektedir. “Kâbe duvarlarını sırtıma yüklediler” ifadesi, kutsal mekânın bireyde yalnızca huşu uyandırmadığını, aynı zamanda sorumluluk yükleyen bir hafıza mekânına dönüştüğünü göstermektedir. Kısakürek, kendi çileli yaşam serüvenini bu kutsal temasta yeniden anlamlandırarak kişisel acılarını ümmetin manevi yorgunluğuna eklemekte, böylece bireysel deneyimi kolektif bir varoluş muhasebesine dönüştürmektedir. Hac, kişisel benliğin yeniden inşasına aracılık eden

bir anlatı mekânı işlevi görmektedir. Bu deneyim, bireyin duygusal arınmasını aşarak, çağın krizleri karşısında yeni bir entelektüel ve ahlaki yönelim geliştirmesine zemin hazırlamaktadır.

Hac, yüzeyde yalnızca ritüel pratiklerin icrası gibi görünse de özünde bireyi kökensel bir sorgulamanın ve varoluşsal yeniden konumlanmanın merkezine taşımaktadır. Bu yolculuk, mekânsal bir hareketin ötesinde, bireyin kendi sınırlarını aşarak tarihsel hafızayla buluştuğu ve entelektüel derinlik kazandığı bir tecrübe alanı üretmektedir. Böylelikle hac, dini pratiği salt bedensel bir tekrar olmaktan çıkararak, kişisel tefekkürle kolektif hafızanın birleştiği felsefi bir muhasebe sürecine dönüştürür. Eva de Vitray'ın ifadesi de bu boyutu açıkça ortaya koymaktadır:

“Mutlak Varlık olan Allah, her şeyin Merkezi'dir. Hac ibadetinde belirtildiği gibi "uzak bir ülkeden" gelirken -bu ifadede ile de coğrafi uzaklığı anlamamalıyız, bundan daha ziyade bir metanoia'yı, ruhen kendini aşmayı anlamalıyız- hacı, âlemlerin Rabbine sonsuz hürmetini arzedecektir. Yüceler Yücesi Rabbine karşı sadece O'nun Birliği'ni gönülden dile getirerek kendi kulluk yerini tayin edecektir. Böylece İlk Sebep'e, her şeyin kökenine dönüşe şahitlik edecektir. Fakat buna erişmek için, yurdundan ve yuvasından uzaklaşması gerekecektir. Haccın asıl anlamı da zaten burada yatmıyor mu?

Kâbe, merkez ve varılan son noktadır. Çünkü artık daha ileriye gidilemez, ona doğru yönelinir.” (Meyerovitch, 2003, ss. 44-45).

Vitray bu pasajında, haccı benliği kökenlere yönelten köklü bir dönüşüm alanı olarak kavramaktadır. Bu bağlamda metanoia, bireyin kendi sınırlarını aşarak varoluşunu yeniden düzenlemesine işaret eder. Eliade'nin “kutsal zamanın profan zamanı kesmesi” fikri, haccın gündelik akışı askıya alarak bireyi tarihsel ve teolojik bir başlangıca yönlendirdiğini ortaya koymaktadır (Eliade, 2023). Bu yönelim yalnızca ritüelin kutsallığına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda bireyin düşünsel ufkunu genişleten bir entelektüel sorgulama zemini yaratmaktadır. Vitray'ın ifadesiyle Kâbe, coğrafi yolculuğun bitiş noktası fakat nihayetinde varoluşun anlamı, kökeni ve nihai yönü üzerine düşünmenin merkezidir. Böylece hac, bireyi inanç pratiğini aşarak entelektüel bir derinlik ve felsefi varoluşsal sorgulama sürecine dönüştürmektedir.

Hac hatıratlarında duygusal anlar çoğu kez ön planda olsa da, bazı anlatılarda bu yoğunluk, gözlemin derinleşmesiyle birlikte düşünsel bir muhasebeye dönüşmektedir. Rashid Begg'in Arafat'a ilerleyen kalabalığı ‘insan nehri’ne

benzetmesi de bu çerçevede düşünülebilir. Nitekim Rashid Begg'in burada bireysel bakışı, kolektif deneyim karşısında entelektüel bir sorgulamaya evrilmektedir:

“Arafat Dağı yönünde yürüyen bir okyanus büyüklüğündeki insan kalabalığına bakan bir köprüden geçtik. Evet, beyaz izar ve ridasını giymiş milyonlarca insan Arafat yönünde yavaşça yürüyordu. Açıkçası, Sıcaklık bu adanmış ruhlar için bir sorun değildi. Köprünün altından akıp giden bir insan nehrine benziyordu. Kendi kendime kafamdaki küçük şeytanlardan birinin Marx'ın bir zamanlar, dinlerin uzlaştırma aracı olarak işlev görmelerine rağmen "gerçek" olduklarını söylemiş olduğunu hatırlattım. Bu manzara gerçektir. Bana Kendi askerlerinin yürüyüşünü izleme zevkini veren Allah'a şükrettim. Bu fiziksel manzarayı takdir ederek O'nun generali Muhammed'e (sav) salavat getirdim” (Begg, 2020, s. 66).

Begg'in pasajında bulunan köprü, okuyucuya hem kalabalığı dışarıdan gözlemleme hem de onun bir parçası olma imkânı sunmaktadır. Begg'in “Okyanus büyüklüğünde kalabalık” ve “insan nehri” benzetmeleri, bireyleri tek tek görünmez kılarak hacıların akış halinde ilerleyen bir bütünlük oluşturduğunu vurgulamaktadır. Begg'in tercih ettiği imgeler, Arafat sahnesini duygusal bir coşku anı olmaktan çıkarak düzen, yönelim ve birlik kavramları çerçevesinde düşündüğünü göstermektedir. Begg'in hatıratındaki Marx göndermesi, yaşadığı deneyiminde önemli bir düşünsel eşiği görünür kılmaktadır. Yazar, modern bir eleştirel referansa atıfta bulunarak Arafat sahnesini dışsal bir ölçütle değerlendirir ve ardından “Bu manzara gerçektir” ifadesiyle gözlemlediğini kuramsal bir şüphe süzgecinden geçirerek sonunda doğrular. Böylece Begg anlatısında, yalnızca inananın coşkusunu teyit etmekle kalmaz, aynı zamanda Arafat sahnesinin “hakikat duygusunu” akıl yürütme yoluyla inşa etmektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında Begg'in anlatısı, bireysel deneyim ile kolektif hareket arasındaki bağı ortaya koyarak Arafat'a yeni anlam yükler. Böylece Arafat sahnesi, bireysel tecrübenin kolektif düzeyde toplumsal bir hakikate dönüşme sürecini görünür kılmaktadır.

Malcolm X'in yaşadığı kolektif ritüel, toplumsal eşitsizliklerin askıya alındığı ve kişiye herkesin Tanrı karşısında eşitlendiği bir alan yaratmaktadır. Hac ibadeti, Malcolm için yalnızca geçici bir vecd tecrübesi değil; Amerika'ya dönüşünde siyasal söylemini, ahlaki bilincini ve düşünsel yönelimini kökten dönüştüren bir dönüm noktası olmuştur. Malcolm X'in hac sonrasında kaleme aldığı mektupta dile getirdiği şu ifadeler bu dönüşümün niteliğini açıkça ortaya koymaktadır:

“Hacca şahid oluşum, İslam'ın tüm renklerden insanların arasında yarattığı gerçek kardeşliği fark etmem için gözlerimdeki perdeyi kaldırdı. İslam'ın, onu kabul eden tüm Amerikalıların kalbindeki ırkçılık kanserini söküp alacağına ikna oldum. Selamun aleykum” (X, 2019, s. 69).

Yazarın bu ifadesi, hac ritüelinin aynı zamanda toplumsal tahayyülün yeniden inşasına imkân veren bir deneyim olduğunu ortaya koymaktadır. Malcolm X'in gözlemlerinde hac, ritüelin ötesinde siyasal ve etik bir ufuk açmakta; bireysel vecdin kolektif kardeşlik bilinciyle birleşerek, toplumsal adalet arayışına yön veren bir dönüşüm üretmektedir. Bu sözler, haccın bireysel arınma sınırlarını aşarak toplumsal bilinç ve ahlaki idrakin yeniden kurulduğu bir düşünsel düzleme dönüştüğünü ortaya koyar. Malcolm X'in yaşadığı deneyim, manevî arayışın etik ve politik sorumlulukla kesiştiği bir entelektüel uyanışa işaret etmektedir. Hac, bu bağlamda insanın Tanrı'ya yönelişiyle birlikte insanlık karşısındaki sorumluluğunu da yeniden tanımlayan bütüncül bir bilinç pratiği olarak anlam kazanmaktadır.

Hac, insanın Tanrı'yla ilişkisini yeniden düşünmesini sağlayan derin bir entelektüel tefekkür alanı sumaktadır. Yolculuğun bu düşünsel katmanı, birinci bölümde tartışıldığı üzere “yolculuğun dönüştürücü gücü”nün en yoğun tezahürlerinden biridir. Nitekim hac, geçmişle bugün arasında anlam köprüleri kurarak bireyin kendi inanç tarihini yeniden yorumladığı bir muhasebe sürecidir. Martin Lings'in hatıratı, bu düşünsel dönüşümün örneklerinden biridir. Lings'e göre hac, ritüeller aracılığıyla geçmiş ve şimdi arasında derin bir bağ kurmaktadır:

“Zemzemden içtiğim vakit, hacceden her kişinin şu ya da bu derecede hissetmeye zorunlu olduğu şeyin git gide daha fazla şuurunda olmaya başladım. Elbette tüm Müslümanlara küçük yaşlarından itibaren haccın ne olduğu anlatılır; aile fertlerinin ya da komşularının hacca gittiklerini görüp onlar dönünce de tecrübelerini dinlerler. Bununla birlikte Müslümanların büyük bölümünün asla icra edemeyeceği bu iradî ibadet, İslâm'ın onu fiilen keşfedemeyenlerden gizli kalan esrarlı bir boyutu olarak durur; bu boyut, şu an ve geçmiş arasında bağlantıdır. İslâm'a yalnızca hac nedeniyle "aslî din" ismi verilmemiştir. Ancak hac bu isimlerin ima ettiklerinin belîğ bir ispatıdır. Zira sadece mekânsal olarak kişinin namazdayken yöneldiği merkeze doğru bir yolculuk olmayıp ayrıca zamanda Hz. Muhammed, Hz. İsâ ve Hz. Mûsâ'nın misyonları ötesine bir yolculuktur” (Lings, 2013, ss. 56-58)

Bu pasaj, ikinci bölümde tartışılan “ritüelin hafıza üretimi” kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Lings'in gözleminde ritüel, basit bir tekrarın ötesinde, farklı

tarihsel katmanları iç içe geçirerek geçmiş ile şimdiyi karşılıklı olarak görünür kılan ve yeni bir anlam ufku açan bir kültürel bellek mekânı işlevi görmektedir. Assmann'ın vurguladığı üzere kültürel bellek, ritüel aracılığıyla hem muhafaza edilen hem de yeniden üretilen bir hatırlama biçimidir; birey bu hatırlama sürecine katılarak, kendini kolektif bir tarih ve kutsallıkla özdeşleştirmektedir (Assmann, 2022). Burada hacı, hem İbrahimî gelenekle hem de bütün peygamberî tecrübe zinciriyle bağlantıya geçmektedir. Bu bağlamda hac, Berger ve Luckmann'ın işaret ettiği üzere, toplumsal gerçekliğin ritüeller aracılığıyla sürekli yeniden kurulduğu bir alana dönüşmektedir (Berger & Luckmann, 2008). Lings'in gözlemleri, haccın entelektüel etkisini, bireyin kendi tarihsel kökleriyle ve ilahî gelenekle kurduğu bağ üzerinden görünür kılmaktadır.

Lings'in ihram ve mikat sahnesine dair gözlemleri, entelektüel derinleşmenin yalnızca düşünsel bir süreçle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda ahlaki bir disiplin biçimine dönüştüğünü göstermektedir:

“Bu yeni boyut, hangi yönden gelirse gelsin hacceden kişinin bu kutlu beldeye belli bir mesafe uzaklıkta ihram giymesiyle kendini şiddetli bir biçimde hissettirir. “Kişinin kendini sakındırması” ya da “haram kılma” şeklinde tercüme edilecek ihrâm haline resmen girilmelidir. Özel elbiseleri giymekten başka kişinin diline sahip olması da ihrâmın şartları arasındadır. Sessizlik değil, susku tavsiye edilir: boş konuşulmamalı, hararetli tartışmalara girilmemeli ve öfke sergilenmemelidir” (Lings, 2013, s. 51).

Lings'in anlatısında ihram, bedensel bir hazırlığın ötesinde düşünsel, duygusal ve ahlaki dönüşüm sürecinin başlangıcını temsil etmektedir. Anlatıda geçen “Sakinme” anlamı, bireyin yalnızca dışsal davranışlarını değil, aynı zamanda içsel yönelimlerini de yeniden düzenlemesini gerektirmektedir. Bu noktada ihram, insanın kendi arzularını, öfkesini ve dilini denetim altına alarak dünyevi benliğin sınırlarından sıyrıldığı bir bilinç alanı yaratmaktadır. Yolculuğun başlangıcında ortaya çıkan bu arınma hali, bireyi ortak bir manevî bütünlüğün parçası hâline getirmektedir. Birinci bölümde tartışılan “yolculukta arınma” olgusuyla ilişkili biçimde, ihram bireyin ibadet pratiğini düşünsel öz-denetim ve ahlaki sorumlulukla bütünlleştirir. Bu aşamada kişi, davranışlarını ve sözlerini kısıtlayarak kendi varoluşunu gözden geçirerek ibadetini, zihinsel bir disiplin ve içsel farkındalık sürecine dönüştürmektedir. Lings'in yorumunda ihram, insanın kendini yeniden terbiye ettiği, düşünce, duygu ve eylem düzlemlerinde bütüncül bir farkındalık kazandığı ahlaki bir bilinç pratiğini temsil etmektedir.

Lings'in hatıratında Arafat sahnesi, hac yolculuğunun yalnızca manevî değil, aynı zamanda düşünsel bir doruk noktasına ulaştığı anı temsil etmektedir. Yazar, bu noktada ibadeti, bilginin ve farkındalığın yeniden inşa edildiği bir içsel tecrübeye dönüştürmektedir:

“Biz de çadırda birkaç saat geçirmiştik. İkindiye doğru kavurucu sıcaklık biraz azalınca, Cebel-i Rahmet olarak bilinen dağın yüksek bir bölümüne doğru yürüdük. Bu, zamansal olarak Haccın en uzak noktasıdır. Zira eğer Mekke İbrahim'in şehriyse, Arafat da Âdem için mukaddestir. Kalabalığa rağmen hacılar Allah'la تنها bulmak ve her biri kendisi için Allah'ın Âdem'e cennetten inince verdiği rahmet ve mağfireti yenilemek için Cebel-i Rahmet'e giderler” (Lings, 2013, ss. 61-63).

Lings'in bu anlatısında Arafat, bireyin gündelik kimliklerinden sıyrılarak hem teolojik olarak “başlangıca” (Âdem'e), hem de varoluşsal olarak “yeniden doğuş” a yöneldiği kutsal bir mekân hâline gelmektedir. Burada zaman çizgisel akışını yitirmekte ve hacı, geçmişle şimdi arasında döngüsel bir sürekliliğe dâhil olmaktadır. Lings'in kurduğu bu tarihsel bağlantı, Eliade'nin “kutsal zamanın profan zamanı kesmesi” anlayışını hatırlatmaktadır (Eliade, 2023). Arafat, bu bakımdan, hacının Tanrı ile ilişkisinde zamanın yeniden kurulduğu bir bilinç alanıdır.

Ahmet Turan Alkan'ın hac tecrübesine ilişkin gözlemi, bilginin yalnızca zihinsel bir faaliyetle sınırlı kalmadığı, kutsal mekânın duyusal ve tefekkürî bir farkındalık alanı oluşturduğu göstermektedir. Tavaf anında doğan sezgi, onun için düşüncenin soyut bir alandan çıkıp yaşantıya dönüştüğü bir dönüm noktasına işaret etmektedir:

“Hac bir dini hadise ve din şüphesiz vicdani ve şahsi bir mesele; lakin Umre tavafi esnasında şu hakikati fark ettim ki, doğrudan ve dolaylı olarak İslâm'la ilgili araştırma yapanların, zihni seviyede İslâmi meselelere kafa yoranların, akademisyenlerin, gazetecilerin, tarihçilerin, siyaset adamlarının veya tefekkür ehlinin bir kere olsun hacetmesi şart” (Alkan, 2010, s. 34).

Alkan'ın “bir kere olsun hacetmek şart” ifadesi, bilginin yalnızca akılla sınırlı olmadığını, sezgi ve tecrübeyle tamamlanan çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu ima etmektedir. Bu yaklaşım, modern bilgi anlayışının dışladığı sezgisel bilme biçimlerine ontolojik bir meşruiyet kazandırmaktadır. Hac, bu anlamda bilginin yalnızca zihinsel bir birikim değil, kalbin, beden ve mekânın katıldığı bütüncül bir idrak süreci olduğunu hatırlatmaktadır.

Fethi Tevetoğlu'nun anlatısında, kutsal topraklara varış anı bir ibadetin başlangıcını ve aynı zamanda zihinsel bir uyanışı temsil etmektedir. Kutsal mekânın tarihsel ağırlığıyla modern dünyanın ışıkları arasındaki karşılaşma, yazarın içinde derin bir sorgulama ve farkındalık uyandırmaktadır:

“Cenab-ı Hak'ın insanoğullarına gönderdiği en ulu Peygamberi ve yüce dinimizin o şanlı tarihini koynunda taşıyan mübarek topraklara, gece yarısında, gün gibi parıldayan ışıklarla inerken gördüğüm bu aydın ülkenin muazzam kalkınması karşısında hayret ve hayranlıkla doldum. Birbirimizi ne kadar az ve noksan tanıdığımıza üzüldüm, sıkıldım ve utandım” (Tevetoğlu, 1966, ss. 47-48).

Fethi Tevetoğlu'nun anlatısında, kutsal topraklara varış anı bir ibadet başlangıcından çok, derin bir zihinsel uyanışı temsil etmektedir. Kutsal mekânın tarihsel anlamı ile modern dünyanın dinamizmi arasındaki karşılaşma, yazarda hem hayranlık hem de içsel bir sorgulama uyandırmaktadır. “Cenab-ı Hak'ın insanoğullarına gönderdiği en ulu Peygamberi ve yüce dinimizin o şanlı tarihini koynunda taşıyan mübarek topraklara...” sözleriyle dinî süreklilik vurgulanırken, “birbirimizi ne kadar az ve noksan tanıdığımıza üzüldüm, sıkıldım ve utandım” ifadesi, İslam toplumları arasındaki iletişim eksikliğinin farkına varış anını temsil etmektedir. Bu farkındalık, hacın bireysel bir arınma tecrübesinden öte, ümmet bilincini yeniden kurma yönünde düşünsel bir dönüşüm işlevi taşıdığını göstermektedir. Tevetoğlu'nun “aydın ülke” nitelemesi, modern dünyanın ilerlemesine duyulan hayranlığı yansıtırken, “birbirimizi tanımamış olmanın acısı” ise bu ilerlemenin manevi birlikten yoksun kaldığına dair bir öz eleştiriyi dile getirmektedir. Bu ikili duygu, hac yolculuğunu hem medeniyet farkındalığı hem de ahlaki sorumluluk üretme zemini haline getirmektedir. Böylece Tevetoğlu'nun deneyimi, kutsal yolculuğun entelektüel boyutunun bireysel tefekkürle birleşerek düşünsel bir yeniden doğuşa dönüştüğünü ortaya koymaktadır.

Modern dindarlık, ibadeti giderek daha fazla tüketim pratiklerinin estetiği içinde yeniden üretmektedir. Dini mekânlar, hatıra fotoğraflarının fonuna; ritüeller ise duygusal doyumun kısa süreli formlarına dönüşmektedir. Bu dönüşüm, kutsal olanı gündelik tüketim kültürünün nesnesi hâline getirirken, ibadetin içsel derinliğini de aşındırmaktadır. Ramazan Kayan'ın hac anlatısı, bu yüzeysel dindarlık biçimlerine yöneltilmiş bir eleştiri olarak okunabilir. Yazar, hacı metalaştıran anlayışlara karşı, onu bilinçli bir varoluş eylemi olarak yeniden tanımlamaktadır:

“Yine hac, ne günah çıkarma seremonisi, ne de Cennet'e vize alma

vesilesidir... Ya da "inanç turizmi" kapsamında dindarların manevi tatmin gezisi değildir... Hele hele, heder edilmiş bir hayatın sonrasında bir "teselli ibadeti" de değildir... Sakın hacı Araplara para kazandırma pazarı sananlara kanmayın... Evet, hac hayatın en son işi değildir... Metreyi, teraziyi terk etme meselesi de değildir... Hayatı temiz tutma çabasıdır..." (Kayan, 2017, ss. 19-20).

Bu pasajda Kayan, hacı araçsallaştıran modern eğilimleri sorgulamaktadır. “Günah çıkarma” ya da “inanç turizmi” gibi kavramları kullanarak ibadetin dünyevîleşmesine karşı çıkmakta; böylece haccın özündeki tefekkür, arınma ve yeniden doğuş boyutuna vurgu yapmaktadır. Bu söylem, ibadetin yalnızca bir “yapma” değil, anlamı yeniden düşünme ve kurma süreci olduğunu ortaya koyar. Kayan’a göre hac, geçmişte işlenen hataları silmekten çok, insanın Tanrı ile bağıını yeniden inşa etme sorumluluğunu üstlenmesidir. Dolayısıyla yazar, hacı “dindarlığın sınavı” olarak değil, bilincin derinleştiği bir farkındalık alanı olarak konumlandırırmaktadır. Birey, hacı yerine getirirken yalnızca dışsal bir eylemi değil, varoluşun anlamını da yeniden kurmaktadır (Eliade, 2023). Kayan’ın hac tasavvuru, ritüelin düşünsel boyutunu ön plana çıkararak, ibadeti bir “zihin ve ruh inşası” sürecine dönüştürmektedir.

5.5. Dönüşüm Etkisi

Hac yolculuğunun en belirgin yönlerinden biri, bireyin yalnızca kutsal mekânlarda yaşadığı duygusal yoğunlukla sınırlı kalmayan; gündelik yaşamına, düşünce biçimine ve ahlaki tutumlarına sirayet eden kalıcı bir dönüşüm yaratmasıdır. Bu dönüşüm, çoğu zaman “önce” ve “sonra” arasındaki fark üzerinden dile getirilmekte ve hacdan önceki benlik, dünyevi kaygıların, alışkanlıkların ve sınırların ağırlığı altında şekillenirken hacdan sonraki benlik, bu ağırlıklardan arınmış, varoluşunu yeniden tanımlamış bir bilinç düzeyine ulaşmaktadır. Hatıratlarda sıkça rastlanan bu tür dönüş anlatıları, ritüelin geçici bir manevî deneyim olmanın ötesinde, bireyin etik yönelimini, varoluşsal farkındalığını ve toplumsal konumlanışını dönüştüren kapsamlı bir yeniden doğuş süreci işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Malcolm X’in hac deneyimi, bireysel inanç dönüşümünü aşarak onun siyasal tahayyülünü, toplumsal adalet anlayışını ve evrensel kardeşlik fikrini kökten dönüştürmüş ve böylece bir varoluşun yeniden kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Mekke’de farklı ırklardan, dillerden ve renklerden insanların eşit bir teslimiyet içinde ibadet etmesi, onun zihin dünyasında hem teolojik hem de toplumsal anlamda yeni bir ufuk açmıştır:

“Mekke yolunda, hayatımda ilk defa bir uçuş kabinini ziyaret ediyorum. Pilotların tümü Mısırlı... Onur ve saygı... Büyük onur duydum. Müslüman olduğumu öğrenmeleri üzerine burada gördüğüm bir saygı ve onurlandırmayı Amerika'da asla görmedim. Beyaz, esmer, siyahi, kızıl ve sarışın insanlar, hepsi benzer şekilde davranıyor, bir gibi, kardeş gibi... Mavi gözlü sarı saçlı insanlar siyah tenli kıvırcık saçlıların yanında tam bir teslimiyetle Allah'a rüku ediyorlar... Aynı Allah'a aynı saygıyı gösterdikleri için, bunun bir karşılığı olarak aynı (eşit) saygıyı birbirilerine gösteriyorlar” (X, 2019, ss. 22-23).

Bu anlatıda ritüel, ırk ve sınıf temelli ayrımların askıya alındığı, tevhid ilkesinin toplumsal düzeyde vücut bulduğu bir birlik alanı kurmaktadır. Malcolm'un yaşadığı tecrübe, bireysel manevî farkındalığın sınırlarını aşarak, Amerika'daki ırkçılığın ötesinde insanlığın ortak kökenini fark ettiği bir vahdet bilincine dönüşmektedir. Bu noktada İslam'ın kardeşlik anlayışı “bütün müminler kardeşler” ilkesi onun için soyut bir inanç değil, fiilen yaşanabilir bir toplumsal gerçeklik hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, Weber'in “dini etik” kavramı ışığında değerlendirildiğinde, ibadetin bireyin içsel arınmasıyla birlikte toplumsal sorumluluk bilincini de besleyen bir ahlaki eylem biçimi kazandığı görülmektedir (Weber, 2020). Malcolm X için hac, tevhidin toplumsal tezahürü olarak insanlık bilincinin yeniden doğduğu bir manevi uyanıştır. Bu uyanış, onun benliğinde ırk temelli ayrışmanın yerine “birlikte var olma”nın evrensel ahlakını yerleştirmiştir.

Malcolm X'in hac sonrasındaki gözlemleri, kutsal yolculuğun bireyde yarattığı içsel dönüşümün en somut ifadelerindendir. Hac, onun için yalnızca farklı milletlerden Müslümanlarla aynı ritüeli paylaşmak anlamına gelmemekte aynı zamanda yıllar boyunca zihin dünyasında yer etmiş ırksal ayrımların çözülmesine, insanlığın ortak paydasını fark etmesine zemin hazırlamaktadır:

“Cuma namazı: Kalabalık, tüm renkler, birlik içinde rüku ediyorlar... Hayatımda ilk defa beyazların etrafında rengin (ırkın) farkına varmıyorum. Beyazlar beyaz gözükmüyor... İslam gerçekten farkları kaldırdı.. İranlı (beyaz) peşimden geldi, ailesiyle beraber yemek yememi teklif etti... Nijerya'dan Gana'dan hacılar, çok konuşkan ve kendilerinden eminler. Hiç kimse bir Müslümanın Amerika'dan gelebileceğini düşünmüyor gibi...” (X, 2019, s. 24).

Bu satırlarda görüldüğü üzere, hac deneyimi Malcolm X'in bilinç dünyasında köklü bir yeniden yapılanmaya yol açmıştır. Irk temelli bir kimlik bilincinden evrensel kardeşliğe yöneliş, onun benliğinde derin bir duygusal arınma ve zihinsel

açılım yaratmıştır. Hacdan önce “siyah kimliği” üzerinden tanımlanan bir varoluş, burada “insan olma bilinci”ne evrilmiştir. Malcolm’un “beyazları beyaz olarak görmemesi” ifadesi, bireysel algının dönüşümüne dair güçlü bir göstergedir ve ötekinin artık bir tehdit değil, aynı inancın parçası olarak algılandığı bir farkındalığa işaret etmektedir.

Alptekin’in anlatısında Kâbe’yi seyretmenin tükenmeyen huzuru ile gündelik yaşamın ‘namaza endeksli’ akışı, aidiyet deneyiminin geçici duygusal yoğunluktan çıkıp kalıcı bir yaşam ritmine dönüştüğünü göstermektedir. Bu durum, Bourdieu’nun habitus kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, bireysel tecrübenin toplumsal pratiklere içkinleşerek süreklilik kazandığını ortaya koymaktadır (Bourdieu, 2015). Kutsal mekânın bakış ve ibadet aracılığıyla sürekli yeniden deneyimlenmesi, aidiyeti yalnızca duygusal bir bağ değil, bedensel ve zihinsel bir düzen olarak da görünür kılmaktadır:

“Onu seyretmek o kadar huzur veriyordu ki... Saatlerce aynı noktaya bakmak insanı yorar, bıkkınlık verir; ama Kâbe öyle değildi. Onu seyretmeye doyamıyorsunuz. Çünkü ona doyulmuyor. Hep biraz daha, biraz daha, diyor insan. Orada lügatinizde "yeter, bitsin, son bulsun" yok; "biraz daha" var. Normalde günlük meşguliyetlerinizin bir an önce bitmesini istersiniz; ama Kâbe'deki hiçbir anın bitmesini istemiyorsunuz...” (Alptekin, 2009, s. 68).

“Orada kendimi buldum. "Ben buraya aidim. Ben burada kalsam mı acaba?" diyordum kendime. Hayatım boyunca orada kalmak istiyordum...” (Alptekin, 2009, s. 71).

“Hem Mekke’de hem de Medine’de hayat namaza endeksli devam ediyordu. Tabiri caizse hayatımız namazdan ibaretti. Yirmi gün boyunca namaz kıldım, tavaf yaptım, zezem suyu içtim. Bütün günüm bunlardan ibaretti” (Alptekin, 2009, s. 92).

Dönüşümün kalıcılığı, ani duygusal zirvelerden çok gündelik tekrarlar ve ritüel süreklilik aracılığıyla belirginleşmektedir. Alptekin’in “biraz daha” ifadesi, hacdan çok bağlılık arzusu taşımakta bu bakış, geçici bir vecd hâlinde sürekli bir yönelime evrilmektedir. Böylece bakış, geçici bir tecrübeyi aşarak tekrarın sağladığı aidiyet ilişkisine dönüşmektedir. Bachelard’ın mekânın tekrarlayan deneyimler aracılığıyla “içselleştirildiği”ne dair vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde, bu seyir arzusu mekânı yalnızca görülen bir yapı olmaktan çıkarıp, hissedilen ve yaşanan bir varlık alanına dönüştürmektedir (Bachelard, 2023).

Alptekin'in anlatısında aidiyet duygusu, geçici bir huzur hâlimden ziyade, geçmişin yüküyle hesaplaşma, şimdide arınma ve geleceğe yönelik bir ahlaki yönelimi bir araya getiren bütünlüklü bir kimlik sürecine dönüşmektedir. Kâbe bu noktada, yalnızca “kendisini bulduğu” bir mekân değil, anlatının merkezinde şekillenen bir anlam odağıdır. Birey burada geçmişini yeniden yorumlar, geleceğe dair bir yönelim kurar ve kendisini bu döngü içinde yeniden tanımlamaktadır. Dolayısıyla Alptekin'in aidiyet ifadesi, Ricoeur'ün tanımladığı anlamda bir “anlatı kimliğinin” inşa sürecine işaret etmektedir. Burada kimlik, sabit bir varlık kategorisi olmaktan çıkarak bireyin yaşam öyküsünü geçmiş, şimdi ve gelecek ekseninde bütünlendiren bir anlatısal örgüye dönüşür (Ricoeur, 2020). Kutsal mekân ise bu anlam bağlarını hem bireysel tecrübe hem kolektif hafıza düzleminde taşıyarak kimliğin sürekliliğini mümkün kılmaktadır. Hac deneyimi, Alptekin'in hatıratında duygular, alışkanlıklar ve düşünme biçimleri üzerinden kalıcı bir yeniden yapılanma sürecidir. Böylece dönüşüm, anlık bir vecd hâlimden çıkıp, gündelik hayata sızan bir bilinç ve varoluş biçimi hâline gelmektedir.

Hac deneyimi, katılımcıların gündelik alışkanlıklarını dönüştürerek ibadet merkezli yeni bir yaşam düzeni kurmalarına zemin hazırlamaktadır. Bu değişim, bireysel iradeden çok, cemaatle paylaşılan ibadet atmosferinin dönüştürücü etkisiyle şekillenmektedir. Rashid Begg'in hatıratında aktardığı satırlar, bu dönüşümün gündelik pratikler üzerinden nasıl görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır:

“Sekiz gün peş peşe Cemaatle kılınan hiçbir namazı kaçırmadık. Şirin ve ben gizliden gizliye maneviyat bakımından birbirimizle yarışıyorduk.

...İlk başta düşündüğümünden şaşırtıcı bir şekilde daha kolay bir şekilde bu rutine alışıyordum. Yeniden eve geldiğimde insanlar uzun bir kaftan giydiğim ve sakal bıraktığım için günlük namazları dine uygun bir şekilde yaptığımı zann ediyorlardı. Bana göre, bu daha çok kolektif toplumsal ortamla ilgili bir şeydi” (Begg, 2020, s. 13).

Begg'in anlatısı, haccın bireysel bir tecrübeden çok, toplulukla birlikte şekillenen bir kimlik inşa süreci olduğunu göstermektedir. Begg'in vurguladığı üzere, ritüel pratiklerin sürekliliği bireysel disiplini yeniden şekillendirirken, bu dönüşümün asıl kaynağı toplulukla birlikte yaşanan ibadet ortamıdır. Böylece dönüşümün yönü, yalnızca bireysel iradeye bağlı bir karar olmaktan çıkıp, Durkheim'in kolektif bilinç anlayışına uygun biçimde, cemaatin oluşturduğu ortak atmosferin kuşatıcı etkisiyle şekillenmektedir. Hac sırasında kazanılan düzen, bireyin

eve döndüğünde dahi toplumsal algı tarafından “daha dindar” bir kişilikle tanımlanmasına yol açmıştır. Begg’in eve döndükten sonra kaftan giymeyi sürdürmesi ve sakalını kesmemesi, bu dönüşümün yalnızca içsel bir inanç tecrübesiyle sınırlı kalmadığını aynı zamanda dışsal semboller aracılığıyla toplumsal alanda tanınan bir kimlik biçimine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu semboller, bireyin hem kendi inanç sürekliliğini korumasına hem de cemaatin ortak hafızasında yer edinmesine aracılık etmektedir. Bu bağlamda ikinci bölümde tartışılan ritüelin hafıza üretici işleviyle birlikte düşünüldüğünde, Begg’in bedeni, cemaatin kolektif hafızasını yeniden canlandırırken aynı zamanda kendi kimliğini bu hafızanın sürekliliği içine yerleştirmektedir.

Hac deneyiminin bireyde yarattığı dönüşüm, ritüel tamamlandıktan sonra da etkisini sürdürerek gündelik hayatın anlam ufkunu dönüştürmektedir. Bu noktada hac, yalnızca belirli bir zaman ve mekâna sıkışan bir ibadet olmaktan çıkarak bireyin varoluşuna nüfuz eden dinamik bir bilinç hâline gelmektedir. Leyla İpekçi’nin ifadeleri, bu süreklilik boyutunu derinlemesine yansıtmaktadır:

“Şimdi bunca yıl sonra, hacın her anlamda psikolojiye de, sosyolojiye de, siyasete ve felsefeye de net çözüm önerdiğini seziyorum. Belki döndükten sonraki yaşamımda bunu daha içeriden özümseyeceğim. Hacın hiç bitmeyeceğini, insanda her an başka bir boyutuyla yansıyacağını hissediyorum” (İpekçi, 2014, s. 164).

İpekçi’nin bu ifadeleri, ritüelin kalıcılığına ve manevî bilincin sürekliliğine ilişkin derin bir farkındalığı temsil etmektedir. Hac burada, yalnızca bir ibadet formu değil, bireyin ruhsal, zihinsel ve toplumsal boyutlarını yeniden yapılandıran bütüncül bir dönüşüm süreci olarak kavramsallaştırılmaktadır. Ritüel süreci boyunca kazanılan deneyim, bireyin toplumsal bağlarını ve düşünsel yönelimlerini yeniden kurmaktadır. İpekçi’nin “her an başka bir boyutuyla yansıyor” ifadesi, bu dönüşümün sürekliliğini ve katmanlı doğasını göstermektedir. Hac bir kez yaşanıp biten bir eylem değil, insanın iç dünyasında yeniden üretilen bir manevî ritimdir. Bu ritim, hem toplulukla paylaşılan değerleri diri tutmakta hem de bireyi sürekli bir iç denetim ve farkındalık hâline çağırmaktadır.

İpekçi’nin anlatısında dönüşüm, duygusal arınmayla toplumsal aidiyetin iç içe geçtiği bütüncül bir tecrübeye dönüşmektedir. Kutsal mekânın bireyde bıraktığı iz, tevhid bilincinin yani varlığın tüm alanlarında ilahî birliği fark etme idrakinin gündelik yaşama taşınmasıyla süreklilik kazanmaktadır. Böylece hac, mekânla sınırlı bir yolculuğun ötesinde, yaşamın her anına sirayet eden bir bilinç inşası hâline

gelmektedir. Bu içselleştirilmiş dönüşüm, bireysel varoluşu aşarak toplumsal düzeyde de yeni bir denge kurmaktadır. Hac, insanın kendi benliğiyle ve başkalarıyla kurduğu ilişkileri yeniden tanımlamakta böylece ritüel, kolektif hafızanın ve ahlaki sorumluluğun yeniden üretildiği bir alan niteliği kazanmaktadır. Birey, kutsalın çağrısını ibadet eyleminin sınırları içinde tutmamakta onu gündelik davranışlarına, ilişkilerine ve düşünsel dünyasına taşımaktadır. İpekçi'nin anlatısında geçen "haccın hiç bitmeyeceği" ifadesi, bu süreklilik hâlini açıkça yansıtmaktadır. Hac ibadeti, zaman içinde sonlanan bir ibadetten ziyade bireyin varoluşuna yayılan bir tezekkür ve farkındalık pratiğine dönüşmektedir. Bu bilinç hâli, hem bireysel hem kolektif düzlemde tevhid fikrini diri tutarak, insanın dünyadaki varlığını anlamlandırmasına imkân vermektedir.

İpekçi'nin hac yolculuğu, yalnızca bireysel arınma ve vecd hâlinde son bulmamakta bu deneyim, döndükten sonra da zihinsel ve ruhsal bir üretkenliğe dönüşmektedir. Yazar, yaşadığı dönüşümü kalıcı kılmak ve başkalarına aktarmak arzusuyla, ibadeti yazınsal bir tanıklık biçimine taşımaktadır. Bu niyet, onun şu satırlarında somutlaşmaktadır:

"Ellerimi kaldırıp yakarıyorum; "Ya Rabbi, beni gaflet uykularına düşürme. Döndükten sonra bütün bu yaşadıklarımı yazabileyim, paylaşabileyim. Benim gibi anı biriktirenlere esinler verecek, onların kendi ibadetlerini derinleştirecek, bizi birlikte kıyam ettirecek bir dil kurayım, yalnızca Senin rızan için yazayım bütün bu tanıklıklarımı Yalnız Senin için Allah'ım..." (İpekçi, 2014, s. 180).

İpekçi'nin bu duası, hac sonrası bilincin sürekliliğini ve bu bilincin toplumsal sorumlulukla iç içe geçerek olgunlaştığını göstermektedir. Burada dua, bireysel bir yakarışın ötesinde, yaşanan dönüşümün kalıcılığını sağlama ve onu anlam dünyasına yerleştirme çabasını temsil etmekte ve hac tecrübesinin yazıya aktarılma arzusu, kişisel arınmanın ortak bir tanıklığa dönüşme iradesini yansıtmaktadır. Bu noktada hac, bireyin iç dünyasında yaşadığı tecrübeyi kamusal alana taşıyarak kolektif bir hafıza inşasına katkı sunmaktadır. İpekçi'nin "gaflet uykusuna düşmeme" duası, dönüşümün kırılgan farkındalığını dile getirmektedir. Yazar, bu ifadeyle haccın manevî canlılığın korunmasını, ibadetin etkisinin zamanla silinmemesini istemektedir. Bu yönüyle İpekçi'nin duası, hem bilinçte hem eylemde haccın etkilerinin sürekliliğini mümkün kılan ahlaki bir uyanıklık hâlini temsil etmektedir.

Leyla İpekçi'nin dönüş sonrasında dair gözlemleri, kutsal deneyimin zamansal sınırlarını aşarak bireyin tüm yaşamına yayılan bir bilinç biçimine dönüştüğünü

göstermektedir. Onun ifadeleri, bu dönüşümün derinliğini somut biçimde yansıtmaktadır:

“Yavaş yavaş kabul ediyor bünyemiz dünyayı. Hac müthiş bir ibadet; kendine, insanlığa, Rabbine doğru. Rahman’ın misafiri olabilmek nasip meselesi. Her gün yeni bir boyutu geliyor aklına. Hac, sen onu andıkça kendi kendine devam ediyor... Ev de başka türlü geliyor bana. Kâbe’den başka evimiz olmamış gibi. Her canlıya sığabileceği bir mekân ayrılmış yeryüzünde” (İpekçi, 2014, ss. 185-187).

İpekçi’nin bu ifadeleri, hac sonrası varoluşsal sürekliliğin ve mekânsal aidiyetin yeniden tanımlanışının güçlü bir ifadesidir. Yazarın “yavaş yavaş kabul ediyor bünyemiz dünyayı” cümlesi, dönüşümün bir anda değil, zamana yayılan bir içselleştirme süreci olarak deneyimlendiğini göstermektedir. Burada “bünyenin dünyayı kabul etmesi”, hacının bedensel ve ruhsal uyumun yeniden kurulmasını, yani hacın bireyin tüm varlığına sirayet eden bir yeniden doğuşa dönüşmesini temsil etmektedir.

İpekçi’ni anlatısında bulunan “Ev de başka türlü geliyor bana. Kâbe’den başka evimiz olmamış gibi.” ifadesi, dönüşümün mekânsal ve teolojik derinliğini ortaya koymaktadır. Burada “ev”, artık yalnızca fiziksel bir mekân değil, tevhid bilincinin yansıdığı bir içsel bütünlük alanıdır. Kâbe’nin merkeze alınması, bireyin kutsal içselleştirme biçimini temsil etmekte birey, artık ilahî merkezin yankısını gündelik yaşam alanında taşımaktadır. Böylece hacının eve dönüşü, sıradan bir “geri dönme” değil, kutsalın sürekliliğini gündelik yaşama taşıyan yeni bir varoluş biçimi hâline gelmektedir. İpekçi için ev bile artık başka türlü gelmektedir. Çünkü İpekçi’nin dünyayla kurduğu ilişki, tevhid bilinciyle yeniden örülmüştür. İpekçi’nin “Kâbe’den başka evimiz olmamış gibi” ifadesi, nostaljik bir özleminden çok, tevhid düşüncesinin mekânla kurduğu ontolojik bağı açığa çıkarmaktadır. Hac, bu yönüyle insanın dünyadaki konumunu yeniden tanımlayan bir emanet bilinci üretmekte insan artık dünyaya sahip olan değil, onu korumakla yükümlü olan bir varlığa dönüşmektedir. Bu bilinç hâli, hacın hem sosyolojik hem de dinî boyutlarını buluşturarak bireyi yalnızca dünyada yaşayan biri olmaktan çıkarmakta onu ilahî düzenin sürekliliğine şahitlik eden bir özneye dönüştürmektedir.

Hac yolculuğunun tamamlanması, çoğu hacı için fiziksel bir bitişten ziyade ruhsal bir eksilme ve aynı zamanda sürekliliğin farkına varma anıdır. Bu andan itibaren birey, kutsal mekânlardan ayrılırken içinde taşıdığı duygusal yoğunluğu ve manevî farkındalığı gündelik hayatına taşımaya başlamaktadır. Hacdan dönüş,

aslında kutsal deneyimin sonlanması değil, hafızada, bilinçte ve duygularda yeni bir biçimde varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Arvas'ın dönüş anına dair gözlemleri, bu sürekliliğin duygusal boyutunu çarpıcı biçimde yansıtmakta, ayrılığın hüznü, ritüelin içsel yankısına dönüşmektedir:

“Daha uçak pistte hızlanırken içinizi bir hüznün kaplıyor. Kiminin dudakları titriyor, kimi yüzünü saklıyor. Ben yıllar evvel “Bir kere giden, ikincide niye ısrar eder anlamıyorum?” dediğimi hatırlıyor, kendime gülüyorum. İlk gelen hayalindekine kavuşuyor, ikinci ise özlediğine...”

Henüz irtifa kazanırken Mükerrerrem Mekke ile Münevver Medine'yi ne kadar özlediğinizi anlıyorsunuz. Ve ne kadar özleyeceğinizi...

Bir buruk tebessüm. Belki bir kaç damla gözyaşı.

Hasret mi? (İşte burada camdan dışarı bakıyorsunuz)

Göklercesine!” (Arvas, 2004, s. 95).

Arvas'ın dönüş sahnesine dair anlatısı, hac deneyiminin fiziksel olarak sona erse de manevî düzlemde devam eden bir iç süreklilik yarattığını göstermektedir. Arvas'ın “İlk gelen hayalindekine kavuşuyor, ikinci ise özlediğine” ifadesi, ritüelin yalnızca belirli bir zamanda icra edilen ibadet olmadığını, bireyin varoluşunda yer eden döngüsel bir özlem hâline geldiğini açığa çıkarmaktadır. Hatırlama eylemi burada mekânın ötesine geçerek kalpte süreklilik kazanan bir farkındalık biçimine dönüşmektedir.

Bu çerçevede Arvas'ın gözlemi, hac dönüşünün aslında bir “manevî yankı” süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Birey kutsal mekândan ayrılmış olsa da, ritüelin duygusal ve bilinçsel izleri benlikte yaşamaya devam etmektedir. Bu durum, bireyin “hac yolcusu” kimliğini zaman ve mekân sınırlarını aşan bir aidiyet biçimi olarak sürdürdüğünü göstermektedir. Böylece dönüş, bir bitişten ziyade, kutsal tecrübenin içsel mekâna taşınarak kalıcı bir şahitlik bilincine dönüşmesidir.

İbrahim Rıfat Paşa'nın anlatısında hac tecrübesi, kalıcı bir zihinsel ve eylemsel dönüşüm süreci olarak belirlemektedir. Onun haccı yalnızca ibadet ritüeliyle sınırlı kalmamakta bilme, gözlemlleme ve belgelemeye dayalı yeni bir yaşam pratiğine dönüşmüştür. Bu yaklaşım, İbrahim Rıfat Paşa'nın hac yolculuğunu “tanıklığın üretimi”ne yöneltten modern bir bilinçle kavradığını göstermektedir.

İbrahim Rıfat Paşa, kutsal mekânlarda gördüklerini yalnızca yaşamakla yetinmeyip kaydetmek, belgelemek ve paylaşmak arzusuyla hareket etmektedir:

“Yanımızda gördüğümüz manzaraları çekecek usta bir fotoğrafçı olsun istiyordum. Hatta o fotoğrafçının kendim olmasını da arzu ediyordum. Birinci haccımdan döndükten sonra fotoğrafçılık fennini öğrendim. Fotoğrafçılığı boş vakitlerimi dolduran bir tutku haline getirdim. O güzel görüntüleri kaydetmek için tekrar haccetmeye kendimi zorladım. Allah (c.c.) beni istediğime ulaştırdı, 1320/1903 senesinde tekrar ihsanda bulundu, hac emiri tayin edildim” (İbrahim Rıfat Paşa, 2010, s. 28).

İbrahim Rıfat Paşa’nın anlatısı, haccın bireyde manevî bir uyanışın ötesine geçerek kalıcı bir yaşam pratiği ve benlik dönüşümü oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Onun ifadesinde “fotoğrafçılık fennini öğrenmek”, teknik bir beceri ediniminin ötesinde, kutsal deneyimin içselleşip üretken bir eylem biçimine dönüşmesinin simgesi hâline gelmektedir. Bu yönüyle İbrahim Rıfat Paşa’nın anlatısı, haccın kişiyi “seyreden” bir bilinç hâline “tanıklık eden” bir özne konumuna taşıdığı süreci yansıtmaktadır. Kutsal olanla kurulan ilişki, pasif bir gözlemden etkin bir anlam üretimine geçmekte birey, gördüğüyle birlikte düşünmeye, kaydetmeye ve bu tecrübeyi yeniden kurmaya yönelmektedir. İbrahim Rıfat Paşa’nın ikinci kez hacca gitme arzusu, ritüelin tekrarı değil, dönüşümün derinleşmesi anlamına gelmektedir. Birey, kutsal mekânın sağladığı deneyimi kendi yaşam dünyasına taşıırken, toplumsal belleğin yeniden üretimine de katkı sunmaktadır. Haccdan önceki merak ve arayış, hac sonrası bilinçli bir tanıklık ve üretkenliğe evrilmiştir.

Arif Dülger’in dönüş sonrasına dair ifadesi, hac tecrübesinin bireyde duygusal yoğunluğun ötesine geçerek düşünsel ve ahlaki bir yenilenme sürecini başlattığını ortaya koymaktadır:

“Hac benim için imanımı tashih ettiğim, yenilediğim, desteklediğim ve kuvvetlendirdiğim bir yolculuk oldu. Kur'anı anlamaya çalışarak hayatıma katmanın bilincini yükledi bana. İnşallah bu doğrultuda yaşarım bundan sonra. Haccın, Kur'an ile tasavvur inşası meyanında insana pratik yaptıran bir ibadet, bir olgu aynı zamanda” (Dülger, 2018, s. 67).

Dülger’in “imanımı tashih ettiğim, yenilediğim, desteklediğim ve kuvvetlendirdiğim bir yolculuk” ifadesi, haccın bireyde hem teolojik hem ahlaki düzeyde yarattığı yenilenmeyi özlü biçimde ortaya koymaktadır. Dülger, haccı

inancın yeniden anlamlandırıldığı bir bilinç pratiği olarak deneyimlemektedir. Bu durum, bireyin Tanrı ile ilişkisini tekrar kurduğu, imanın yaşanan bir tecrübe haline geldiği bir dönüşüm biçimini göstermektedir. Birey, kutsal mekânda yaşadığı deneyimle birlikte gündelik davranış kalıplarını, düşünme biçimini ve değer sistemini yeniden örgütlemektedir. Dülger'in "Kur'an'ı anlamaya çalışarak hayatıma katmanın bilincini yükledi bana" ifadesi, kutsal metinle kurulan ilişkinin pasif bir okuma sürecinden aktif bir yaşama pratiğine dönüştüğünü göstermektedir. Bu yönüyle yazarın dönüşümü, imanın bilgiye, bilginin ahlaka dönüştüğü bir varoluşsal yeniden yapılanma olarak değerlendirilebilir.

Enes Berat Polat'ın Mescid-i Harâm'daki veda sahnesine ilişkin anlatısı, hac tecrübesinin bireyde yarattığı süreklilik duygusunu ve ayrılıkla birlikte derinleşen bilinç dönüşümünü yansıtmaktadır. Ziyaretin son anlarında hissedilen yoğun duygular, ibadetin zamansal bir olgu olmaktan çıkarak bireyin iç dünyasında kalıcı bir varlık hâline geldiğini göstermektedir. Polat, bu farkındalığı şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Yarın son kez ziyaret edeceğimiz Mescid-i Harâm'da doya doya vakit geçirmek istedim. Ayrılık günümüz yaklaştıkça vaktin bizim için değeri de artıyor. İnsan yirmi gün öncesine dönmeyi, yeni baştan ve daha dolu bir şekilde günleri yaşamayı istiyor" (Polat, 2022, s. 156).

Bu sahne, hacin bireyde yarattığı varoluşsal dönüşümün en yoğunlaştığı anlardan biridir. Ayrılığa yaklaşmanın yarattığı farkındalık, kutsalın sürekliliğine yönelik bir özlem üretmekte, birey bu özlem aracılığıyla ibadeti geçmişte kalmış bir eylem olarak değil, yaşamın tamamına yayılan bir bilinç süreci olarak içselleştirmektedir. Polat'ın "vaktin değeri"ne yaptığı vurgu, modern zaman anlayışını aşan bir "manevî zaman bilinci"nin oluştuğunu göstermektedir. Polat'ın "yeniden yaşama isteği", kolektif hafızanın canlı tutulma arzusunu ifade etmektedir. Kutsal mekânla kurulan bağ, bireyin kimliğini yeniden tanımlanmakta, ayrılık, kutsal deneyimin sona erdiği bir andan çıkarak onun içsel olarak devam ettiği yeni bir başlangıç hâline gelmektedir.

İlyas Özbay'ın anlatısında ayrılık anı, kutsal tecrübesinin sonundan ziyade onun içsel yankısının başladığı bir dönem olmuştur. Özbay, bu içsel durumu şu sözlerle dile getirmektedir:

"Aslında insanın dünyada iken eşinden, dostunda, anasından, babasından, evladından, akrabalarından, dostlarından ve sevdiklerinden ayrılması kadar zor bir

şey yoktur. Lâkin Kâbe'den ve Rasulallah'tan ayrılmak kadar daha zor bir şey yoktur. Zaten biz onları görmeden de sevmiştik. Daha tam olarak kavuşmanın sevincini doya doya yaşayamadan bir de bakmışsınız ayrılık vakti gelmiş çatmış. Fakat en önemlisi ve bizleri teselli eden şudur ki; bedenler oradan ayrılırken, çok şükür kalblerimiz ve ruhlarımız ayrılmıyor, oralarda asılı kalıyor” (Özbay, 2023, s. 305).

Ayrılık duygusunun Özbay’da bir özlemle değil, şükürle dile gelmesi, manevî tecrübenin geçici bir coşku olmaktan çıkıp içsel bir süreklilik kazandığını göstermektedir. Bu yönüyle anlatı, Giddens’in “ontolojik güvenlik” kavramıyla da örtüşmekte, kutsal tecrübe, bireyin dünya karşısındaki varoluşsal tutarlılığını ve içsel denge duygusunu güçlendirmektedir (Giddens, 2019). Özbay’ın “kalplerimiz oralarda asılı kalıyor” ifadesi, bu güvenin mekân üzerinden kurulan bir manevî süreklilik formuna dönüştüğünü açıkça yansıtmaktadır. Bu içsel süreklilik aynı zamanda bir kolektif hafıza alanına işaret etmektedir. Hac tecrübesini paylaşan her birey, benzer duygusal izlerle şekillenen ortak bir bilinç alanına dâhil olmaktadır. Böylece bireysel hatırlama, toplumsal bir sürekliliğe eklemlenmekte ve kutsalın hafızası, her bir hacının kalbinde yeniden üretilmektedir. Özbay’ın anlatısı, bu yönüyle hem bireysel dönüşümün hem de topluluk bilincinin sürekliliğini aynı anda görünür kılmaktadır.

Muhammed Kurtcephe’nin hac sonrası anlatısı, insanın kendisiyle, inancıyla ve toplumsal çevresiyle kurduğu ilişkinin sıfır noktasına dönüşümünü simgelemektedir. Haccın tamamlanması, bu bağlamda geçmişin yüklerinden arınmanın ötesinde, sorumluluk bilincinin yeniden inşası anlamına gelmektedir:

“İşte bizler de haccımızı yaparak anadan yeni doğmuş gibi tertemiz olduk. Hayatımızda bembeyaz bir sayfa açtık. Bugün doğumumuzun üçüncü günü. Yani henüz bebeğiz. Bu bebeği korumalıyız. Onu korumak için tüm tedbirleri almalıyız. Gıdasının Kur'an ve Sünnet olmasına özen göstermeliyiz. Zamanında ibadet aşklarını yaptırmalı, insanlardan ve şeytandan gelebilecek zararlara karşı korumalı, ruhunu bozacak ortam ve arkadaşlardan uzak tutmalı, sohbet meclislerine katılarak manevî gıda almasına özen göstermeliyiz” (Kurtcephe, 2023, ss. 133-134)

Bu pasaj, haccın bireyde başlattığı dönüşümün “ruhsal yeniden yapılanma” sürecini görünür kılmaktadır. Yazarın “anadan yeni doğmuş gibi tertemiz olduk” ifadesi, yalnızca dinî arınmayı değil, toplumsal benliğin yeniden kuruluşunu da içermektedir. Bu noktada dönüşüm, hem manevî bir doğuş hem de ahlaki öz-denetim

pratiği olarak anlam kazanmaktadır. Kurtcephe'nin “bebeği korumak” metaforu, dini etik anlayışıyla birlikte okunduğunda, arınmanın sürekliliğini sağlayan bir içsel disiplin çağrısına dönüşmektedir (Weber, 2020). Arınmış benlik, burada yalnızca Tanrı'ya yönelmiş bir ruh hali değil; toplumsal ilişkilerde sorumluluk, nezaket ve özdenetim bilinciyle yeniden biçimlenen bir eylem öznesidir.

Hac sonrası dönem, bireyin kendi üzerinde kurduğu ahlaki gözetim alanı olarak tanımlanabilir. Kurtcephe'nin “ibadet aşıları”, “manevî gıda”, “sohbet meclisleri” gibi ifadeleri, ritüel sonrası benliğin hem içsel hem toplumsal düzlemde yeniden inşa edildiği denetim alanlarına işaret etmektedir. Birey, bu noktada modern öznelliğin sınırlarını aşarak “kendi nefsinin terbiyecisi” hâline gelmektedir. Manevî düzlemde ise Kurtcephe'nin anlatısı, İslam düşüncesinde “nefsin tezkiyesi” olarak kavramsallaştırılan içsel arınma süreciyle örtüşmektedir. Hac dönüşü kişi artık dünyayı eski benliğiyle deneyimlememekte; her davranış, kutsal bir yükümlülük bilinciyle yeniden tartışılmaktadır. Kurtcephe'nin “Bebeği korumak” metaforu, bu kırılmalılığın bilincinde bir manevî sürekliliği temsil etmektedir. Bireyin hacda yaşadığı arınma duygusu bir kez yaşanmış bir olaydan ziyade insanın yaşam boyu sürdürmekle mükellef olduğu bir kendini yeniden doğurma sürecidir.

Osmanzâde Hüseyin Vassaf'ın hatıratında bulunan dönüş sahneleri, içsel sürekliliği güçlü bir biçimde yansıtmaktadır. Hac ibadetini “ruhanî bir seyahat” olarak tanımlayan yazar, kutsal tecrübenin hem duysal hem düşünsel etkilerini bir arada taşımaktadır. Vassaf, yolculuğun sonunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Üçbuçuk aydan beri devam eden seyahatimiz hitama eriyordu. Ruhani bir seyahat sayesinde âlem-i zahirden de pek çok şeyler görmüş oldum. Dünyada seyahat gibi tatlı şey olmaz. Seyahattaki zevk bir şeyde bulunmaz. İnsanın fikri daima seyahatden hâlî, gönlü ise müşahadat-ı ceyyide ve mütenevvianın tesiriyle meserretle mâlidir. Hususiyle böyle iktisab-ı rıza-yı rahmani ve istihsal-i hoşnudiye-i mahbub-i celil-i süphani için edilecek seyahat elbette pek tatlıdır. Tuhaftır, şimdi kalbim zevk-i zahirden bahs ederken zevk-i ruhaniye intikal ile murg-i dil canib-i Hicaz'a pervaz etmek ve oraların ezvak-ı ruhaniyyesinden bahsetmek istiyor. Bu babda yine hissiyat-ı ruhaniyye ve teessür-perverâneye tabi olmak ve göz yaşları dökmek için vesile-cû oluyor. Bir taraftan da evlatlarımı ağuş-i muhabbette sıkırmak ve yanaklarını öpmek için can atıyor. Kardeşim ve sevgili aziz meslektaşlarımla mülakat temenni ediyor. Ne tatlı hülyadır. Ah cazibe-i vatan ve muhabbet” (Çiftçi, 2011, s. 320).

Bu pasaj, hac tecrübesinin bireyde bıraktığı kalıcı ruhsal dönüşümü ve iki

dünya arasındaki geçiş hâlini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Yazar, “üç buçuk aydan beri devam eden seyahatimiz hitama eriyordu” derken, fiziksel olarak tamamlanan bir yolculuğun içsel düzlemde devam ettiğini anlatmaktadır. Vassaf hac yolculuğu “ruhanî bir seyahat” olarak yeniden tanımlamakta ve bu ifadesinde deneyimin bedensel bir hareket olmaktan çıkıp manevî bir bilince dönüştüğünü göstermektedir. Metinde geçen “zevk-i zahir” ile “zevk-i ruhani” arasındaki karşıtlık, dünyevi ve uhrevî boyutların birbirine geçtiği ikili bir dönüşüm eksenini kurmaktadır. Vassaf’ın kalbinin “zevk-i zahiriden bahsederken zevk-i ruhaniyeye intikal etmesi”, kutsal deneyimin bilince işlemiş sürekliliğini, yani hac sonrası ruhun hâlâ Hicaz yönüne ‘pervaz etmesini’ simgelemektedir. Bu ruhsal dönüşüm, bedensel dönüş yolculuğa rağmen kalbin hâlâ kutsal coğrafyaya bağlı kalmasıyla görünür hâle gelmektedir. Ayrıca “evlatlarını ağuş-i muhabbette sıkamak” arzusu, dünyevi sevginin yeniden kazanılışını; “cazibe-i vatan ve muhabbet” vurgusu ise, kutsal tecrübenin ardından dünyevi bağların artık yeni bir ruhsal derinlik içinde yeniden anlam kazandığını göstermektedir.

Yasin Aydoğan’ın Umre Günlüğü’nde dönüş sahnesi, ibadetin hayata yeniden doğuş biçiminde yaşanan bir varoluşsal dönüşümü temsil etmektedir. Umre yolculuğunun sonunda yazar, kutsal deneyimin bir “bitiş” değil, dünyevi yaşama taşan bir “devamlılık” hâline geldiğini şu benzetmeyle dile getirmektedir:

“Başından sonuna akan bir ırmağın, bir güzergâhı takip ederek, yatağını aşmayarak, taşmayarak seyrettikten sonra denize döküldüğü gibi biz de yeniden hayat denizine karışacak, hayat deniziyle buluşacağız” (Aydoğan, 2007, s. 115).

Bu pasajda ırmak, insanın kutsal yolculuğunu; deniz ise hayatın sürekliliğini simgelemektedir. Aydoğan’ın kullandığı “yatağını aşmayan” ve “taşmayarak seyretmek” ifadeleri, umre yolculuğunun bilinçli, ölçülü ve dengeli bir arınma süreci olduğunu ima etmektedir. Bu benzetme, ritüelin sınırları içinde biçimlenen bir dönüşümün, hayatın olağan akışına yeniden karışarak devam ettiğini göstermektedir. Kutsal deneyim bu bağlamda bir “sonuç”tan ziyade, insanın yaşam bilincini dönüştüren yeni bir başlangıç eşiğini temsil etmektedir. Aydoğan’ın anlatısında deniz, dönüşün sembolü olmanın ötesinde, vahdetin mekânı olarak anlam kazanmaktadır. Irmaklar orada birbirinden ayrıışmamakta; hepsi aynı suya, aynı kaynağa kavuşmaktadır. Bu birleşme, bireyselliğin yitirilmesi anlamına gelmemekte; tersine, insanın bütünü bir parçası hâline gelmesiyle ulaşılan derin bir varlık bilincini ifade etmektedir. Dolayısıyla dönüş, dışsal bir yolculuğun bitişı değil, benliğin içsel merkezine varışıdır.

6. SONUÇLAR

Bu çalışma, hac ve umre hatıratlarını sosyolojik bir çerçevede ele alarak kutsal yolculuğun bireysel hafıza, duygulanım ve mekânsal deneyim boyutlarında nasıl anlamlandırıldığını incelemeyi amaçlamıştır. Araştırma sorusu, hatıratlarda yer alan anlatıların hac deneyimini hangi temalar, duygulanımlar ve mekânsal yönelimler üzerinden yapılandırıldığını ortaya koymaya yöneliktir. Yapılan analizler, tezin ana amaçlarına büyük ölçüde ulaşıldığını göstermiştir. Nitel içerik analizi ve tematik analiz yoluyla değerlendirilen 33 hatırat, haccın birey tarafından yalnızca dinsel bir ibadet olarak değil, aynı zamanda dönüşüm, arınma, yoğunlaşma, mekânsal karşılaşma ve duygusal yeniden yapılanma süreçlerini içeren çok katmanlı bir deneyim olarak ifade edildiği görülmektedir.

Elde edilen bulgular, hatıratlarda kutsal yolculuğun genellikle üç ana eksen üzerinden kurulduğunu göstermektedir: duygusal yoğunlaşma, mekânsal deneyim ve dönüşüm odaklı anlatılar. Duygusal yoğunlaşma, hacıların kutsal mekânlarla karşılaşmalarında yoğun bir içsel hareketlilik yaşadıklarını, bu deneyimi çoğu zaman kelimelerle ifade etmenin güç olduğu bir ruh hâli içinde aktardıklarını düşündürmektedir. Kâbe'yi görme anı, Arafat'ta geçirilen vakit, tavaf ritüelinin ritmik yapısı gibi unsurlar, hatıratlarda hem bireysel hem de kolektif duygulanımın önemli göstergeleri olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda duygular, yalnızca bireysel psikolojik süreçler olarak değil; ritüelin toplumsal niteliğiyle ilişkili deneyim alanları olarak yorumlanabilir.

Mekânsal deneyime ilişkin bulgular, hacıların Mekke ve Medine'deki kutsal mekânları yalnızca coğrafi birer yer olarak değil, toplumsal ve sembolik anlamlarla yüklü hafıza mekânları olarak kavramsallaştırdıklarını göstermiştir. Mekânsal karşılaşmaların, hatıratlarda çoğu zaman dönüşüm sürecini tetikleyen unsurlar olarak anlam kazandığı; mekânın, duyguları yönlendiren ve bireyin manevî konumlanışını yeniden düzenleyen bir etken olarak betimlendiği görülmektedir.

Dönüşüm odaklı anlatılar ise hac yolculuğunun gündelik yaşamın alışılmış örüntülerini askıya aldığı, bireyin kendilik algısını yeniden gözden geçirdiği ve manevi bir yenilenme sürecine girdiği bir eşik deneyimi sunduğunu düşündürmektedir. Hatıratlarda, hac yolculuğu aracılığıyla bireylerin kendileriyle, Allah ile ve toplulukla kurdukları ilişkilerde belirgin bir derinleşme yaşandığına dair anlatılar yer almaktadır. Arınma, iç muhasebe, sabır, sükûnet, teslimiyet ve yeniden doğma gibi temaların, bu dönüşüm sürecinin metinsel izleklerini oluşturduğu görülmektedir.

Araştırma bulguları aynı zamanda kolektif hafıza ve bireysel hafıza arasındaki güçlü karşılıklı ilişkiyi de görünür hâle geldiğini göstermektedir. Hatıratlar, bireysel deneyimin aktarıldığı metinler olmakla birlikte, bu deneyimin kültürel ve dinsel hafızayla sürekli bir etkileşim içerisinde şekillendiğine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında hatıratların, hac deneyiminin yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de anlam üretmeye devam eden bir pratik olduğunu ortaya koyan metinler olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

Hac ve umre hatıratlarının incelenmesi, yalnızca deneyimin kendisini değil, bireyleri bu deneyimi yazıya dökmeye yönelten motivasyonları da görünür kılmaktadır. Hatırat yazımının, bireyin yaşadığı dönüşümü anlamlandırma, deneyimi kalıcı bir hafızaya dönüştürme ve kutsal yolculuğun yoğunluğunu paylaşılabılır bir forma aktarma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Birçok hacı için yazma eyleminin, içsel muhasebenin bir uzantısı olduğu kadar yaşanan tecrübeye tanıklık etme ve bu tanıklığı sonraki kuşaklara aktarma isteğiyle de ilişkili olduğu görülmektedir. Bu süreçte yazının, bireyin yaşadığı yoğun duyguları, mekânsal karşılaşmaları ve ritüel deneyimleri metinsel bir düzen içinde anlamlandırmasına imkân tanıdığı söylenebilir. Bu yönüyle hatıratlar, yalnızca bir deneyimin kaydı olarak değil, deneyimi anlamlandıran kültürel ve bireysel mekanizmaların izlerini taşıyan metinler olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla hatırat yazma motivasyonlarının kendisi de haccın birey üzerindeki dönüştürücü etkisinin bir göstergesi olup, bu metinlerin neden güçlü birer sosyolojik kaynak olarak değerlendirilebileceğini açıklamaktadır

Yazarların demografik ve sosyo-kültürel nitelikleri değerlendirildiğinde hatıratların önemli bir bölümünün entelektüel, sanatçı veya siyasi kimliği olan bireyler tarafından kaleme alındığı; bu grupta hac deneyiminin çoğunlukla varoluşsal düşünüş, tefekkür, benlik sorgulaması ve manevi derinleşme üzerinden aktarıldığı görülmektedir. Diğer bir yazar grubunda ise anlatıların daha çok ritüelin gündelik yönleri, duygusal yoğunluk ve mekânsal karşılaşmalar üzerinden şekillendiği tespit edilmiştir. Sosyo-kültürel farklılıklara rağmen tüm hatıratlarda ortaklaşan temel temanın, haccın bireysel kimliği yeniden kuran, dünyevi bağları askıya alan ve bireyi manevi bir yenilenme sürecine taşıyan dönüştürücü niteliği olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışma, hac ve umre hatıratlarının sosyolojik açıdan incelenmesinin literatürdeki belirli bir boşluğa işaret ettiğini ve bu boşluğun doldurulmasına katkı sunduğunu göstermektedir. Dini deneyimin metinsel temsiller aracılığıyla

çözümlemesinin, duygu sosyolojisi, mekân çalışmaları ve hafıza araştırmaları açısından önemli bir analitik çerçeve sunduğu söylenebilir. Araştırmada geliştirilen yaklaşım, hac tecrübesini ritüel uygulamaların ötesine uzanan; bireysel dönüşüm süreçleri, duygulanımlar ve mekânsal karşılaşmalarla örülü çok katmanlı bir toplumsal olgu olarak değerlendirmeye imkân tanımaktadır.

Elde edilen bulgular, hac deneyimine ilişkin araştırmaların farklı veri kaynaklarıyla -sözlü anlatılar, dijital paylaşımlar, etnografik gözlemler ve çeşitli toplumsal grupların deneyim aktarımları- genişletilebileceğini göstermektedir. Ayrıca çalışma, dini tecrübenin bireysel hafıza ve kolektif hafıza dinamikleri içinde nasıl yeniden anlam kazandığını ortaya koyarak, din sosyolojisi alanında metinsel temsil analizlerinin geliştirilmesine yönelik güçlü bir zemin sunmaktadır. Bu yönüyle araştırma, hem metodolojik hem de kuramsal açıdan gelecekte yapılacak çalışmalara yön verici bir potansiyel taşımaktadır.

7. ÖNERİLER

Bu araştırmanın bulguları, hac ve umre hatıratlarının sosyolojik çözümlemesinin dinî deneyimin duygusal, mekânsal ve hafızasal boyutlarını görünür kıldığını göstermektedir. Bununla birlikte çalışma, hac olgusunun daha geniş veri kaynakları ve disiplinlerarası kuramsal çerçevelerle ele alınmasına yönelik önemli imkânlar sunmaktadır. Bu nedenle gelecekte yapılacak araştırmalarda farklı toplumsal grupların deneyimlerinin karşılaştırmalı biçimde incelenmesi, hac sürecinin bireysel ve kolektif düzeylerde nasıl anlam kazandığını daha kapsamlı bir bakışla değerlendirmeye katkı sağlayacaktır. Yaş, cinsiyet, eğitim seviyesi, sosyo-ekonomik konum ve dini habitus gibi değişkenlere dayalı karşılaştırmalar, kutsal yolculuğun toplumsal çeşitlilik içindeki farklı tezahürlerini analiz etmeyi mümkün kılacaktır.

Ayrıca hafıza çalışmalarının sunduğu kuramsal yaklaşımların derinleştirilmesi, hatıratlarda yer alan deneyimlerin kültürel hafıza, anlatı hafızası ve bedensel hafıza bağlamlarında nasıl biçimlendiğini daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacaktır. Assmann'ın kültürel hafıza kuramı, Ricoeur'ün anlatı hafızası yaklaşımı ve Connerton'ın bedensel hafıza modeli, kutsal mekânlarla kurulan temasın ve ritüel pratiklerin hatıratlarda nasıl yapılandırıldığını anlamayı kolaylaştırabilir. Bu kuramsal yaklaşımlar, hac deneyiminin hatıratlar üzerinden yeniden inşa edilen yönlerini daha bütünlüklü bir bakışla değerlendirmeye olanak sağlayacaktır.

Duygu sosyolojisi açısından yapılacak yeni çalışmalar da önemli bir araştırma alanı sunmaktadır. Duyguların ritüele eşlik eden bedensel ifadeleri, kolektif ibadetin yarattığı toplumsal uyum ve duygusal dalgalanmaların kimlik inşasına etkisi derinlemesine incelenebilir. Bu bağlamda ritüelin bireyde yarattığı duygusal yönelimlerin sosyal ilişkiler, dini kimlik ve topluluk duygusu üzerindeki uzun vadeli etkileri araştırılabilir. Duyguların hac deneyimini nasıl yapılandığına ilişkin daha ayrıntılı analizler, din sosyolojisi ve duygu sosyolojisi arasındaki ilişkiyi güçlendirecektir.

Son olarak mekânsal yaklaşımların geliştirilmesi, haccın güncel koşullar altında aldığı yeni biçimleri anlamaya katkı sağlayabilir. Modern hac organizasyonlarının mekân kullanımını dönüştürmesi, artan kalabalıkların mekânsal deneyimi yeniden şekillendirmesi ve mekânsal düzenlemelerin sınıfsal boyutları, gelecekte ele alınabilecek önemli araştırma temalarıdır. Mekke ve Medine'nin modernleşme süreçleri, hacıların mekânı algılama biçimlerini ve bu mekânların sembolik yoğunluğunu etkileyen dinamikler arasında yer almaktadır. Bu nedenle hac

mekânlarının fiziksel ve sembolik dönüşümünün disiplinlerarası yaklaşımlarla incelenmesi, ritüelin günümüzdeki toplumsal ve kültürel bağlamını daha kapsamlı biçimde ortaya koyacaktır.

Bu öneriler bütün olarak değerlendirildiğinde, hac ve umre deneyiminin farklı veri türleri, kuramsal bakış açıları ve karşılaştırmalı toplumsal analizlerle daha derinlikli bir şekilde araştırılabileceği görülmektedir. Böyle bir yaklaşım, kutsal yolculuğun modern dünyadaki anlamını ve bireysel-kolektif düzeydeki dönüşüm potansiyelini daha geniş bir bilimsel zemine taşıyacaktır.

KAYNAKLAR

- Abidoğlu, İ. (2021). *Bir sosyal fenomen olarak İslam'da hac olgusu* (N. M. Kapan, Ed.; 1. bs). Dün Bugün Yarın yayınları.
- Acar, D. (2020). Turizmin tarihî kökenleri – I: Eski çağlar – Mezopotamya uygarlıkları. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 31(3), Article 3. <https://doi.org/10.17123/atad.843960>
- Adam, B. (2015). Yahudilik. İçinde B. Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı* (ss. 60-106). Grafiker Yayınları.
- Ağar, Ö. K. (1968). *Hacdan dönüyorum*. İşçi postası matbaası.
- Ahmed, S. (2025). *Duyguların kültürel politikası* (S. Komut, Çev.; 4. bs). Sel Yayıncılık.
- Akın, M. H. (2011). Seyahat ve Değişim. *Hece Gezi Özel Sayısı*, 174/175/176, 122-125.
- Aktürk, H., & Turhan, F. (2021). Şeâirden şuura hacın dönüştürücü gücü: Malcom X örneği. İçinde *Sosyal ve psikolojik boyutlarıyla hac* (1. bs, ss. 70-88). Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Alkan, A. T. (2010). *Hac günlüğü* (1. bs). Ötüken.
- Alptekin, Y. (2009). *Kendime bir iyilik yaptım hacca gittim* (İ. Arslan, Ed.; 1. bs). Nesil yayınları.
- Altuntaş, M. (2021). Evrensel İslâm kardeşliğinin tesisi ve Kur'an'da hac ibadeti. İçinde *Sosyal ve psikolojik boyutlarıyla hac* (1. bs, ss. 89-109). Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Alver, K. (2017). Mekân ve hafıza. *Sosyoloji Divanı*, 10, 269-273.
- Alver, K. (2011). Tebdil-i Mekân: Seyahatin Anlamı Üzerine. *Hece Gezi Özel Sayısı*, 174/175/176, 74-76.
- Arvas, A. S. (2004). *Hayatı değiştiren yolculuklar* (1. bs). Okul Yayınları.
- Assmann, J. (2022). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (4. bs). Ayrıntı yayınları.
- Ayar, T. (2015). İslam. İçinde A. Baki (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı* (ss. 198-235). Grafiker Yayınları.
- Aydoğan, Y. (2007). *Umre günlüğü* (1. bs). İtidal Yayınları.
- Ayhan, D. (2022). *Mekânsal aidiyet mekân sosyolojisine yeni bir bakış* (1. bs). Çizgi Kitapevi.
- Bachelard, G. (2023). *Mekânın poetikası* (A. Tümertekin, Çev.; 1. bs). Minotor Kitap.
- Barut, M. (2022). *Hicaz yolları cumhuriyet dönemi bir taşra müftüsünün hac hatıraları* (2. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Başoğlu, T. (2020). *Seyahat* (3. bs, C. 7, ss. 227-232). TDV İslam Araştırmaları

Merkezi.

- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.; 2. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Bayhan, V. (2022). Gözetim toplumu ve duygular sosyolojisi: Y ve z kuşağı gençliğinin duygularını sergiledikleri performans sahnesi olarak sosyal medya. İçinde İ. Yücedağ (Ed.), *Duygular sosyolojisi sosyolojide duyguların izini sürmek* (1. bs, ss. 183-223). Paradigma akademi.
- Bayraktar, L. (2018). Gayesi Olmayan Yolculuğun Anlamı: İnsan ya da Bergson'da Hayat Hamlesinin Yaratıcı Coşkusu. İçinde İ. Şahin & D. Depe (Ed.), *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk* (1. bs, ss. 191-196). Doğu Kütüphanesi.
- Bayraktar, O. (2011). Yolun Öğretileri. *Hece Gezi Özel Sayısı*, 174/175/176, 85-87.
- Begg, R. (2020). *Hac Güney Afrikalı bir sosyoloğun kutsal/a yolculuğu* (A. Yiğit, Çev.; 1. bs). Sonçağ Akademi.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği* (A. Çoşkun, Çev.; 1. bs). İnsan yayınları.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (S. Yıldız, Ed.; V. S. Öğütle, Çev.; 1. bs). Paradigma yayıncılık.
- Bostancı, N. (2018). Bir Yer Değiştirme ve Yanılsama Olarak Yolculuk. İçinde İ. Şahin & D. Depe (Ed.), *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk* (1. bs, ss. 59-68). Doğu Kütüphanesi.
- Bourdieu, P. (2015). *Pratik nedenler* (H. U. Tanrıöver, Çev.; 2. bs). Hil Yayınları.
- Boynukalın, M. (2011). Tebliğ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 218-219). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Can, B. (2021). *Zaman içinde mekân* (Â. Bedir, Ed.; 1. bs). Hece Yayınları.
- Cirhinlioğlu, Z. (2021). Duygulara sosyoloji ile bakmak. İçinde F. G. Cirhinlioğlu (Ed.), *Duygu Psikolojisi* (2. bs). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Civil, Z. (2003). *Din sosyolojisi açısından hac* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Connerton, P. (2019). *Toplumlar nasıl anımsar* (A. Şenel, Çev.; 3. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Çağrııcı, M. (1994). Da'vet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, ss. 16-19). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çakmak, F. (2022). *Din, statü ve itibar dini temsil ve tipolojiler üzerine hac eksenli bir inceleme* (1. bs). Çizgi Kitapevi.
- Çakmak, F. (2015). Haccın sembolik dili üzerine teorik bir değerlendirme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9(17), 125-135.
- Çallı, D. S. (2015). Uluslararası seyahatlerin tarihi gelişimi ve son seyahat trendleri doğrultusunda Türkiye'nin konumu. *Journal of Tourism And Research*, 4(1).

- Çiftçi, C. (2011). *Osmanzâde Hüseyin Vassaf hicaz hatıratı* (1. bs). Kurtuba Kitap.
- Dauglas, M. (2021). *Saflık ve tehlike/ kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi* (E. Ahyan, Çev.; 1. bs). Metis Yayınları.
- Demirci, S. (2003). *Hac günlüğü Sevgili'nin evine doğru* (1. bs). Timaş Yayınları.
- Demirli, E. (2024). İçinde F. Çelik (Ed.), *Hac deyince* (2. bs, ss. 29-47). T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Dereli, M. D. (2022). Hervieu-Léger Sosyolojisi: Gelenek, din ve hafıza ilişkiselliğinde bir sekülerleşme analizi. *İnsan ve Toplum*, 12(3), Article 3. <https://doi.org/10.12658/M0678>
- Derrida, J. (2006). Jacques Derrida: İstanbul Mektubu (E. Şimşon, Çev.). *Cogito*, 47-48, 17-36.
- Doğan, İ., & Bulut, M. (2007). Müzakereler. İçinde *Türkiye'de hac organizasyonu sempozyumu (tebliğ ve müzakereler) (7-9 temmuz 2006)* (1. bs, ss. 470-473). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Durkheim, É. (2018). *Dinsel yaşamın ilk biçimleri* (O. Ozankaya, Çev.; 2. bs). Cem Yayınevi.
- Dülger, A. (2018). *Kâbe yolunda bir şairin hac günlüğü* (Ş. Memiş, Ed.; 1. bs). İstanbul yayınları.
- Eliade, M. (2020). *Arayış tarih ve dinde anlam* (C. Soydemir, Çev.; 2. bs). Doğu batı yayınları.
- Eliade, M. (2023). *Kutsal ve kusal-dışı* (H. Aksakal, Ed.; A. Berktaş, Çev.; 3. bs). Ayrıntı yayınları.
- Erbaş, A. (2002). İlam dışı dinlerde hac. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(5), Article 5. <https://doi.org/10.17335/suifd.64833>
- Erdem, M. (2007). Umre ziyareti üzerine bazı düşünceler. *Dinî araştırmalar*, 5(29), Article 29.
- Erhan, A. H. (2023). *Bir hac yolculuğunun günlükleri* (1. bs). Dergâh yayınları.
- Erul, B., & Keleş, E. (2018). *Haccı anlamak* (H. Martı, Ed.; 4. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Esed, M. (2023). *Mekkeye giden yol* (A. M. Gündoğdu, Çev.; 30. bs). İnsan Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2020). İçinde T. Başoğlu (Ed.), *Temel İslam Ansiklopedisi* (3. bs, C. 2, ss. 496-500). TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Eyüpoğlu, İ. Z. (2022). *Türk dilinin etimoloji sözlüğü* (3. bs). Say yayınları.
- Frankl, V. E. (2019). *İnsanın anlam arayışı* (S. Budak, Çev.; 51. bs). Okuyan Us.
- Gazâlî, İ.-ı. (2024). *Yolculuk Adabı Kitabı Adabi's-Sefer* (H. Ünal, Çev.; 1. bs). Çelik yayınevi.
- Gazzali, İ. (2015). *El-münkız mine'd-dalal dalaletten hidayete* (Ş. Yeltekin, Çev.).

Gelenek Yayıncılık.

- Geçioğlu, A. R. (2019). Hac ibadetinin bireysel dinî yaşayış üzerindeki etkileri: Bir tiplendirme denemesi. *Bilimname*, 2019(37), Article 37. <https://doi.org/10.28949/bilimname.459959>
- Giddens, A. (2019). *Modernite ve bireysel kimlik geç modern çağda benlik ve toplum* (S. Köseoğlu, Ed.; Ü. Tatlıcan, Çev.; 3. bs). Say Yayınları.
- Goffman, E. (2024). *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (B. Cezar, Çev.; 5. bs). Metis Yayınları.
- Göregenli, M. (2021). *Çevre psikolojisi inşa-mekân ilişkileri* (5. bs). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gros, F. (2024). *Yürümenin Felsefesi* (A. Ulutaşlı, Çev.; 25. bs). Kolektif Kitap.
- Güleç, İ. (2000). *Kutsal topraklarda on beş gün* (1. bs). Rağbet Yayınları.
- Güleryüz, U. (2020). Thomas Cook şirketi' nin tarihçesi ve batışı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(3), 1433-1445.
- Hac. (2020). İçinde T. Başoğlu (Ed.), *Temel İslam Ansiklopedisi* (3. bs, C. 3, ss. 175-209). TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza* (B. Barış, Çev.; 1. bs). Heretik yayınları.
- Hamidullah, M. (1984). İslam'da hac. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 8, 123-162.
- Haşim, A. (2019). *Frankfurt Seyahatnamesi* (8. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- Hatipoğlu, İ. (2008). Rihle. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 106-108). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (1996). *Din psikolojisi* (2. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbrahim Rifat Paşa. (2010). *Mir'atü'l Haremeyn bir generalin hac notları* (S. Gülen, Ed.; L. Yavuz, Çev.; 1. bs). Yitik Hazine Yayınları.
- İnam, A. (2018). Hiç İçinden Yolculuk. İçinde İ. Şahin & D. Depe (Ed.), *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk* (1. bs, ss. 43-58). Doğu Kütüphanesi.
- İpekçi, L. (2014). *Şehrim aşk* (1. bs). H Yayınları.
- Işık, Ş. (2020). *Semboller diliyle hac* (1. bs). Nuhbe yayınları.
- Kaan, E. O. (2024). İçinde F. Çelik (Ed.), *Hac deyinince* (2. bs, ss. 117-122). T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kahraman, A. (2021). Hac fiillerinin sembolik anlamı ve hikmetleri. İçinde *Sosyal ve Psikolojik Boyutlarıyla Hac* (1. bs, ss. 110-132). Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Kahraman, F. (2007). Hacda geleneksel inanç ve davranışlar. İçinde M. Bulut (Ed.), *Türkiye'de hac organizasyonu sempozyumu (Tebliğ ve müzakereler) (7-9 Temmuz 2006)* (1. bs, ss. 453-467). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Karaca, F. (2016). Karaca umrah motivations and effectcts scale. *Turkish studies*

international periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic, 11(7), 315-330.

- Karacaoğlu, E. (2022). *Talat Vâsî Öz'ün hac hatıratı* (1. bs). Muhayyel Yayıncılık.
- Karagöz, İ., Keskin, M., & Altuntaş, H. (2018). *Hac ilmi halî* (13. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları.
- Karahan, H. D. (2021). Kutsal mekân bağlamında İslâmiyet'te hac mekânlarının değerlendirilmesi. İçinde *Sosyal ve psikolojik boyutlarıyla hac* (1. bs, ss. 178-224). Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Karamustafa, K., & Örnek, N. (2019). Modernite ve postmodernite etrafında şekillenen turizm olgusu ve gelişimi. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 259-290.
- Kasapoğlu, A. (2016). *Hac psikolojisi* (A. Yusuf oğlu, Ed.; 1. bs). Çıra Akademi yayınları.
- Kayan, R. (2017). *"ben Rabbime gidiyorum" hac çağrısı* (2. bs). Çıra yayınları.
- Keleş, E. (2007). *Umre rehberi* (1. bs). Diyanet işleri Başkanlığı yayınları.
- Kemikli, B. (2024). İçinde F. Çelik (Ed.), *Hac Deyince* (2. bs). T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kırboğa, Z. (2024). Farklılaşmış dini pratikler (Umre örneği). *Toplum bilimleri dergisi*, 23, Article 23.
- Kısakürek, N. F. (2023). *Hac'dan çizgiler, renkler ve sesler* (18. bs). Büyük Doğu Yayınları.
- Kurşunoğlu, M. S. (2013). Felsefe ve teolojide kutsal Yolculuk tasavvuru: Gerçeklik seyyahlığı ve Tanrının tolcuları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34(34), Article 34. <https://doi.org/10.17120/omuifd.02770>
- Kurtcephe, M. (2023). *Hac günlüğü* (3. bs). Birgençlik Yayınları.
- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2016). *Dinler tarihi* (7. bs). Berikan Yayınevi.
- Küçükhemek, M. (2017). Kişileşme Süreci Olarak Kutsal Yolculuklar ve Seyyahlık: Psikanalitik Bir Bakış. *mahalle mektebi hayat edebiyat dergisi*, 38, 135-144.
- Le Breton, D. (2023). *Yürümeye Övgü* (İ. Yerguz, Çev.; 8. bs). Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2017). *Gündelik hayatın eleştirisi 1* (Ergüden, Işık, Çev.; 4. bs). Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2023). *Mekânın üretimi* (I. Ergüden, Çev.; 7. bs). Sel Yayıncılık.
- Lings, M. (2013). *Başlangıçtan günümüze Mekke* (N. Koltas, Çev.; 1. bs). İnsan Yayınları.
- Mardin, Ş. (2021). *Din ve ideoloji* (28. bs). İletişim yayınları.
- Martı, H. (Ed.). (2022). *Hadislerle adım adım hacca* (2.). T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Massumi, B. (2019). *Duygu Politikası* (H. Erdoğan, Çev.; 1. bs). Otonom Yayıncılık.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının fenomenolojisi* (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, Çev.; 1. bs). İthaki Yayınları.
- Meyerovitch, E. de V. (2003). *Mekke İslâm'ın kutsal şehri* (1. bs). Şule Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020). *Ecce Homo-Kişi Nasıl Kendisi Olur* (N. İldeş, Çev.; 1. bs). Doğu Batı Yayınevi.
- Nora, P. (2022). *Hafıza mekânları* (M. E. Özcan, Çev.; 2. bs). Doğu Batı Yayınevi.
- Olick, J. K., Vinitzky-Seroussi, V., & Levy, D. (2020). *Kolektif hafıza kitabı* (Z. Can, Ü. Keskin, & T. Özbek, Çev.; 1. bs). Dipnot Yayınları.
- Onay, A. (2007). Hac ibadetinin sosyo-kültürel hayatımıza yansımaları. İçinde M. Bulut (Ed.), *Türkiye'de hac organizasyonu sempozyumu (Tebliğ ve müzakereler) (7-9 Temmuz 2006)* (1. bs, ss. 474-492). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Öz, N. (2021). İslam'da hac ibadetinin psiko-sosyal boyutu. *Dini Araştırmalar*, 24 (61), Article 61. <https://doi.org/10.15745/da.990736>
- Özafşar, M. E., Ünal, İ. H., Ünal, Y., Erul, B., Martı, H., & Demir, M. (Ed.). (2023). *Hadislerle İslam serlevha hadisler* (5. bs). T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özalp, Ö. H. (2011). *Hac yolunda Kadirî Meşâyihinden Mustafa Necati Ak'ın hac günlü* (Z. Berktaş, Ed.; 1. bs). Timaş.
- Özbay, İ. (2023). *Milli Görüş'le ömre bedel umre* (A. Yusufoğlu, Ed.; 1. bs). Çıra Yayınları.
- Özdemir, A. (2017). Umre yolculuğunun önemi ve sağlayacağı kazanımlar. *Avrasya sosyal ve ekonomi araştırmaları dergisi*, 4(10), Article 10.
- Özelsel, M. M. (2016). *Kalbe yolculuk* (4. bs). Kaknüs Yayınları.
- Özer, A. U. (2016). Sosyal bilimlerde duygulanımsal dönüşün felsefî arka planından bakarak duygulanımı anlamak. *ETHOS: felsefe ve toplumsal bilimlerde diyaloglar*, 9(1), 28-46.
- Özgen, H. K. Ş. (2023). Modern turizm. İçinde N. Kozak (Ed.), *Online Türkiye Turizm Ansiklopedisi*. <https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/modern-turizm>
- Özkılıç, N. (1996). *Bir sevdanın gözyaşları (hac hatıraları)* (1. bs).
- Perşembe, E. (1998). Dinde sembolün fonksiyonu ve İslâm'da sembolik değerlerin bugünü. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(10), Article 10. <https://doi.org/10.17120/omuifd.76567>
- Polat, E. B. (2022). *Bir hac günlüğü* (1. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Polatoğlu, E. (2022). Haccın hikmet boyutu ve sembolik yapısı. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 12, Article 12. <https://doi.org/10.54958/iad.1193153>
- Poyraz, H. (2018). 'Yol'dan Çıkan Kavramların Ahlakî Çerçevesi. İçinde İ. Şahin & D. Depe (Ed.), *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk* (1. bs, ss. 27-42). Doğu

Kütüphanesi.

- Ricoeur, P. (2020). *Hafıza, tarih, unutuş* (M. Rifat, Çev.; 2. bs). Metis Yayınları.
- Sağlık, G. (2023). *Umre günlüğüm* (N. M. Çarboğa, Ed.; 1. bs). vekitap yayıncılık.
- Schütz, A. (2020). *Fenomenoloji ve toplumsal ilişkiler* (L. Ünsaldı, Ed.; A. Akan & S. Kesikoğlu, Çev.; 2. bs). Heretik yayınları.
- Seçkiner, M. H. (2020). Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerim Perspektifinden Analizi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(42), Article 42. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.775580>
- Serdar, Z. (2021). *Cenneti arayan adam septik bir müslümanın yolculuğu* (İ. Kapaklıkaya, Çev.; 7. bs). Mahya yayıncılık.
- Sert, İ. (2011). Yolculuğun İşaretleri. *Hece Gezi Özel Sayısı*, 174/175/176, 77-80.
- Sezen, A. (2021). Tekrarlayıcı bir tutku ve eyleme dönüşen hac/umre ziyaretini anlamaya çalışmak. İçinde *Sosyolojik ve psikolojik boyutlarıyla hac* (1. bs, ss. 134-153). Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Sümeýra, C. (2011). Frankfurt Seyahatnamesi. *Hece Gezi Özel Sayısı*, 174/175/176, 335-338.
- Şen, N. (2003). *Hac ibadetinin psiko-sosyal yönden değeri* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Şeriatî, A. (2023). *Hac* (H. Kırılancı & D. Örs, Ed.; E. Okumuş, Çev.; 15. bs). Fecr Yayınları.
- Şimşek, Y. (2018). Yol ve Yolculuk Bağlamında Nalan Barbarosoğlu'nun Yol Işıkları Eseri. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 74, 117-138. <https://doi.org/10.32704/erdem.450115>
- Şişman, N. (2007). Hacılar-seyyahlar-tursitler. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 3, 33-36.
- Taşpınar, İ. (2023). *Doğu dinlerinde hac ibadeti Hinduizm ve Budizm* (3. bs). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Taylor, C. (2018). *Benliğin kaynakları modern kimliğin inşası* (S. A. Baş & B. Baş, Çev.; 10. bs). Küre Yayınları.
- Tevetoğlu, C. F. (1966). *Mukaddes Topraklar'dan geçen yol* (2. bs). Ajans-Türk matbaası.
- Thoreau, H. D. (2022). *Yürümek* (S. Işık, Çev.; 11. bs). Can Klasik.
- Tillich, P. (2000). İmânın sembolleri (A. Çınar, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), Article 1.
- Turner, V. (2020). *Ritüeller yapı ve anti-yapı* (N. Küçük, Çev.; 2. bs). İthaki yayınları.
- Uğraş, M. (2012). *Seyahatin sosyolojik imkânı: Evliya Çelebi Seyahatnamesi örneği*

- [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Urry, J. (2018). *Mekânları tüketmek* (R. G. Ögdül, Çev.; 3. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Weber, M. (2020). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (M. Köktürk, Çev.; 5. bs). Bilgesu Yayıncılık.
- X, M. (2019). *Hac yolunda 1964 günlükleri* (Sena Çalkın, Çev.; 1. bs). Ekin Yayınları.
- Yadigâr, A. (2007). *Hac günlüğü* (3. bs). Zafer Yayınları.
- Yılmaz, İ. H. (2022). Sosyal hareket teorilerini duygular sosyolojisi ile yeniden yorumlamak. *Sosyoloji Divanı*, 19, 41-53.
- Yılmaz, M. K. (1990). Haccın hikmetleri. *Diyanet dergisi*, 26(3), 47-68.
- Yılmaz, S. (2018). Umre ibadetinin hayatın anlamı ve umutsuzlukla ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), Article 1. <https://doi.org/10.18505/cuid.417623>
- Yitik, A. İ. (2015). Budizm. İçinde B. Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El kitabı* (ss. 356-379). Grafiker Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

İsim Soyisim : BÜŞRA TAŞKIN
Doğum Tarihi : 1995-04-18
Doğum Yeri : OSMANGAZİ
Telefon : 05438858337
E-Posta : b.tskn16@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Okul	Bölüm	Baş. Yılı	Bit. Yılı
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Üniversite	2013	2020
Açık Öğretim Lisesi Yurtdışı Programı (Avrupa) Programı	Lise	2009	2013
Real Schule am Bömberg	Lise	2009	2013

EKLER

EK 1

1. Ağar, Ö. K. (1968). *Hacdan dönüyorum*. İşçi postası matbaası.
2. Alkan, A. T. (2010). *Hac günlüğü* (1. bs). Ötüken.
3. Alptekin, Y. (2009). *Kendime bir iyilik yaptım hacca gittim* (İ. Arslan, Ed.; 1. bs). Nesil yayınları.
4. Arvas, A. S. (2004). *Hayatı değiştiren yolculuklar* (1. bs). Okul Yayınları.
5. Aydoğan, Y. (2007). *Umre günlüğü* (1. bs). İtidal Yayınları.
6. Barut, M. (2022). *Hicaz yolları cumhuriyet dönemi bir taşra müftüsünün hac hatıraları* (2. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
7. Begg, R. (2020). *Hac Güney Afrikalı bir sosyoloğun kutsal/a yolculuğu* (A. Yiğit, Çev.; 1. bs). Sonçağ Akademi.
8. Çiftçi, C. (2011). *Osmanzâde Hüseyin Vassaf hicaz hatıratı* (1. bs). Kurtuba Kitap.
9. Demirci, S. (2003). *Hac günlüğü Sevgili'nin evine doğru* (1. bs). Timaş Yayınları.
10. Dülger, A. (2018). *Kâbe yolunda bir şairin hac günlüğü* (Ş. Memiş, Ed.; 1. bs). İstanbul yayınları.
11. Erhan, A. H. (2023). *Bir hac yolculuğunun günlükleri* (1. bs). Dergâh yayınları.
12. Esed, M. (2023). *Mekkeye giden yol* (A. M. Gündoğdu, Çev.; 30. bs). İnsan Yayınları.
13. Güleç, İ. (2000). *Kutsal topraklarda on beş gün* (1. bs). Rağbet Yayınları.
14. İbrahim Rifat Paşa. (2010). *Mir'atü'l Haremeyn bir generalin hac notları* (S. Gülen, Ed.; L. Yavuz, Çev.; 1. bs). Yitik Hazine Yayınları.
15. İpekçi, L. (2014). *Şehrim aşk* (1. bs). H Yayınları.
16. Kara, İ. (2020). *İlk Rize müftüsü Mehmet Hulusi Efendi Rize hadisesi hac hatıraları* (2. bs). Dergâh Yayınları.
17. Karacaoğlu, E. (2022). *Talat Vafı Öz'ün hac hatıratı* (1. bs). Muhayyel Yayıncılık.

18. Kayan, R. (2017). *“ben Rabbime gidiyorum” hac çağrısı* (2. bs). Çıra yayınları.
19. Kısakürek, N. F. (2023). *Hac ’dan çizgiler, renkler ve sesler* (18. bs). Büyük Doğu Yayınları.
20. Kurtcephe, M. (2023). *Hac günlüğü* (3. bs). Birgençlik Yayınları.
21. Lings, M. (2013). *Başlangıçtan günümüze Mekke* (N. Koltaş, Çev.; 1. bs). İnsan Yayınları.
22. Mele Hesên el-Hemzevî el-Fakirî. (2023). *Şeyh Süleyman er-Raşid’in hac yolculuğu* (C. Sancar, Çev.; 1. bs). Beyan Yayınları.
23. Meyerovitch, E. de V. (2003). *Mekke İslâm ’ın kutsal şehri* (1. bs). Şule Yayınları.
24. Özalp, Ö. H. (2011). *Hac yolunda Kadirî Meşâyihinden Mustafa Necati Ak ’ın hac günlü* (Z. Berktaş, Ed.; 1. bs). Timaş.
25. Özbay, İ. (2023). *Milli Görüş ’le ömre bedel umre* (A. Yusufoğlu, Ed.; 1. bs). Çıra Yayınları.
26. Özelsel, M. M. (2016). *Kalbe yolculuk* (4. bs). Kaknüs Yayınları.
27. Özkılıç, N. (1996). *Bir sevdanın gözyaşları (hac hatıraları)* (1. bs).
28. Polat, E. B. (2022). *Bir hac günlüğü* (1. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
29. Sağlık, G. (2023). *Umre günlüğüm* (N. M. Çarboğa, Ed.; 1. bs). vekitap yayıncılık.
30. Şeriati, A. (2023). *Hac* (H. Kırlangıç & D. Örs, Ed.; E. Okumuş, Çev.; 15. bs). Fecr Yayınları.
31. Tevetoğlu, C. F. (1966). *Mukaddes Topraklar’dan geçen yol* (2. bs). Ajans-Türk matbaası.
32. X, M. (2019). *Hac yolunda 1964 günlükleri* (Sena Çalkın, Çev.; 1. bs). Ekin Yayınları.
33. Yadigâr, A. (2007). *Hac günlüğü* (3. bs). Zafer Yayınları.