

## KİMLİK VE MEKÂN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İSLAM HACCINDA KADININ STATÜ DEĞERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME

ISLAMIC HAJJ IN TERMS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN IDENTITY AND  
SPACE A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF THE STATUS VALUE OF WOMEN

ИСЛАМСКИЙ ХАДЖ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СООТНОШЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И  
ПРОСТРАНСТВА СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СТАТУСНОЙ ЦЕННОСТИ  
ЖЕНЩИН

**Fatma ÇAKMAK\***

### ÖZ

Kadın kimliğinin tarih öncesi dönemlerde ve modern zamanlardaki temsiline ilişkin yaklaşımlar farklı paradigmaların eşliğinde değerlendirilmiş ve kutsal mekân olgusunun kadının ontolojik statüsüne dair ortaya koyduğu fikirsel çerçeve üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmada kadın mekân ilişkisi, kutsal mekanlar ekseninde gerçekleşen “insan-mekân etkileşimi” üzerinden temellendirilmiştir. Bu amaçla sembolik anlamlar ve çağrışımlarla birlikte sosyolojik olarak da derin bir anlam alanına sahip olan hac ibadeti İslami kodları ekseninde ele alınmış ve İslam haccının kadının ontolojik varlığı ve toplumsal statüsü konusundaki somut yapısı ve sembolik yönleri farklı boyutlarıyla analiz edilmiştir. Bu kapsamda öncelikle kavramsal çerçevenin kuşatıcılığı analiz edilmiştir. Diğer taraftan hac mekanları ve ritüelleriyle birlikte ideal bir düşünsel zemine oturtulmuş olan kadın kimliğinin tipolojik görünümüne dair ideal planda öne çıkan yorum biçiminin, zaman içerisindeki anonimleşmesi üzerinde durulmuştur. Çalışma teorik tarama yöntemi ile konu hakkındaki kaynakların birbirini bütünleyecek biçimde ele alınması ile gerçekleştirilmiş; araştırmanın fikirsel bağlamı İslami, filolojik ve sosyolojik kaynakların bir arada kullanıldığı multidisipliner bir literatürden hareketle oluşturulmuştur. Ayrıca bazı kadın düşünür ve yazarların kaleme almış oldukları kişisel hac hatıratlarından yapılan referanslarla konunun teorik arka planı zenginleştirilmiştir. Sonuç olarak lehte vealeyhte olmak üzere kadının toplumsal kimliği ile ilgili İslami kaynak ve göstergelerin ele alınışında İslam’da kulluğun ikmalî olarak tanımlanan kutsal bir yolculuğa denk gelen hac ibadetinin özgün bir düşünce zeminine sahip olduğu dikkati çekmiştir. İslam haccında kurucu bir aktör olarak Hz. Hacer’in görünen kadın kimliği ve bu çerçevede kadının kimlik değerini yücelten sembolik zenginlik

\* ORCID: [0000-0003-2875-865X](https://orcid.org/0000-0003-2875-865X), Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, [fatmacakmak@harran.edu.tr](mailto:fatmacakmak@harran.edu.tr)

**Kaynak Gösterim / Citation / Цитата:** Çakmak, F. (2023). KİMLİK VE MEKAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İSLAM HACCINDA KADININ STATÜ DEĞERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (59), 67-84. DOI: [10.17498/kdeniz.1330066](https://doi.org/10.17498/kdeniz.1330066)

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

derin bir düşünsel repertuar sunması itibarıyla alternatif yorum mekanizmaları arasında yerini almakta gecikmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hac, Kadın, Kimlik, Sembol, Mekân, Sosyoloji.

### ABSTRACT

Approaches to the representation of women's identity in prehistoric times and modern times have been evaluated in the presence of different paradigms, and the intellectual framework that the phenomenon of sacred space reveals about the ontological status of women needs to be sufficiently emphasized. In this study, the relationship between woman and space is grounded on the "human-space interaction" on the axis of sacred spaces. For this purpose, the pilgrimage, which has a deep sociological meaning along with symbolic meanings and connotations, has been examined on the axis of Islamic codes, and the concrete structure and symbolic aspects of the Islamic pilgrimage on the ontological existence and social status of women have been analyzed in different dimensions. In this context, first of all, the comprehensiveness of the conceptual framework is analyzed. On the other hand, anonymizing the interpretation style that stands out in the ideal plan regarding the typological appearances of the female identity, which is placed on an ideal intellectual ground with the pilgrimage places and rituals, has been emphasized over time. The study is based on the theoretical survey method and a complementary analysis of the sources on the subject; the intellectual context of the research is based on multidisciplinary literature in which Islamic, philological, and sociological sources are used together. In addition, the theoretical background of the subject was enriched with references to personal pilgrimage memoirs written by some women thinkers and writers. As a result, the discussion of Islamic sources and indicators related to the social identity of women, both pro and con, has drawn attention to the fact that the pilgrimage, which coincides with a sacred journey defined as the fulfillment of servitude in Islam, has a unique ground of thought. The visible female identity of Hagar as a founding actor in the Islamic pilgrimage and the symbolic richness that glorifies the identity value of women within this framework has been delayed to take its place among alternative interpretation mechanisms as it offers a deep intellectual repertoire.

**Keywords:** Pilgrimage, Woman, Identity, Symbol, Space, Sociology.

### АННОТАЦИЯ

Подходы к репрезентации женской идентичности в доисторические времена и в современности оценивались в рамках различных парадигм, а интеллектуальная основа, которую раскрывает феномен сакрального пространства в отношении онтологического статуса женщины, не получила достаточного внимания. В данном исследовании отношения между женщиной и пространством строятся на основе "взаимодействия человека и пространства", которое происходит на оси сакральных пространств. Для этого паломничество, имеющее глубокий социологический смысл, а также символические значения и коннотации, рассматривается на оси исламских кодов, а конкретная структура и символические аспекты исламского паломничества на онтологическое существование и социальный статус женщин анализируются в различных измерениях. В этом контексте, во-первых, была проанализирована полнота концептуальных рамок. С другой стороны, подчеркнута анонимность интерпретации типологических проявлений женской идентичности, которая ставится на идеальную интеллектуальную почву вместе с местами и ритуалами паломничества. Исследование проводилось с использованием метода теоретического опроса и дополнения источников по теме; интеллектуальный контекст исследования формировался на основе междисциплинарной литературы, в которой использовались исламские,

филологические и социологические источники. Кроме того, теоретический фон темы был обогащен ссылками на личные мемуары о паломничестве, написанные некоторыми женщинами-мыслителями и писательницами. В результате при обсуждении исламских источников и показателей, связанных с социальной идентичностью женщин, как "за", так и "против", обращает на себя внимание тот факт, что паломничество, совпадающее со священным путешествием, определяемым в исламе как исполнение рабства, имеет уникальную идейную почву. Видимая женская идентичность Агарь как основополагающего актора исламского паломничества и символическое богатство, превозносящее ценность женской идентичности в этой структуре, не замедлили занять свое место среди альтернативных механизмов интерпретации, поскольку предлагают глубокий интеллектуальный репертуар.

**Ключевые слова:** Паломничество, женщина, идентичность, символ, пространство, социология.

## GİRİŞ

Mekân kavramı, felsefeden antropolojiye, sosyal psikolojiden mimariye oldukça geniş bir yelpazede hem kavramsal hem de metaforik anlamları itibariyle zengin bir çağrışım güzergahına sahiptir. Mekânın felsefedeki ontolojik değeri kadar mimarideki fiziksel yönleri de insanın mekanla kurduğu ilişkisinin çok boyutluluğu üzerine temellenmekte, bu nedenle insan-mekân ilişkisi fizik ve metafizik alanların ortak kuramsal havuzuna açılmaktadır. Mekân ve onun insan ile olan ilişkisini çözümlenmeye yönelik çalışmalar psikolojik, yapısal, sembolik, fenomenolojik, hermeneutik, organizmacı teorilerde ve dönüşümsel, etkileşimsel, davranışsal, kültürel, ampirist/deneyimci, kişi temelli, sosyal grup temelli, antropolojik ve tarihsel bağlamlarda ele alınmaktadır. Nitekim insan-mekân ilişkisinin karşılıklı dinamiği, konunun disiplinlerarası yönü ile birleşmekte ve oldukça geniş bir literatüre karşılık gelmektedir. Sembolik yapısalcılar mekânı sembolik yapının bir parçası olarak görerek onu sembolik dünyanın içerisinde aramakta, psikolojik kuramcılar ise mekân ve özne arasındaki ilişkiden hareketle onun bireysel kimliklerle olan ortaklığına odaklanmaktadır. Mekânın varlıkla ilişkisini ele alan fenomenolojik yaklaşımclar ise mekânın ontolojik boyutunu temellendiren görüşleriyle insan-mekân ilişkisinin çok boyutluluğunu anlamaya çalışmaktadırlar. Özellikle Henri Lefebvre, David Harvey, Manuel Castells, Edward Soja, Michael Foucault, Doreen Massey, Martina Löw gibi isimler son yıllarda mekân sosyolojisi literatürüne yaptıkları katkılarla mekânın sosyal kimliklerle olan ilişkisine yönelik önemli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Kentsel mekanlar, sosyal mekanlar, kutsal mekanlar gibi yaşamın farklı etaplarında insana ait duygu ve tecrübelerin kuşatıcı alanları olarak öne çıkan mekanlar detaylı yaklaşımlarla analiz edilmeyi gerekli kılan pek çok anlam ve pratik üretmektedir. Özellikle insan hayatını tüm yönleriyle bir biçimde etkileyen kutsallığın, mekansal yönüyle sahip olduğu yoğunluk ve kutsal olanın mekansal tecellilerle fiziksel alanda meydana getirdiği büyüsel etki, mekân ve insan ilişkisinin "varlık" temelini derinleştirmektedir.

Temelde mevcut olduğu tüm inançlarda "kutsal bir yolculuğa" karşılık gelen hac ibadeti, kutsal mekân olgusunun bütün yönleriyle belirginleştiği önemli tecrübelerden biridir. Hac, ait olduğu inancın sembolik ağırla örülü yapısını inananları açısından geniş birer anlam eşliğine taşırken, tüm yönleriyle insanın kutsallık arayışına ilişkin kodları kendinde barındıran derin bir ibadet olması bakımından da oldukça önemli bir süreçtir. Haccın, kişiyi ait olduğu kutsalın sembolik dünyası ile en geniş yelpazede buluşturan ritüellerle dolu olması, insan için inanç noktasında bir olgunlaşma çağrışımı içermektedir. Haccın ve hacca benzer kutsal seyahatlerin hem kadim geleneklerde hem de yeni dini hareketlerde görülmesi, geçmişten bugüne insanın kutsalla kurmaya çalıştığı yakınlığın bir göstergesi olmuştur. İnananlar kendi

## **Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...**

kutsallık anlayışlarıyla, hac maksadıyla ziyaret ettikleri kutsal mekânların/mabetlerin kutsallığı arasında bir irtibat kurmaya çalışmışlar böylece hac, insanın kutsallık anlayışı ile İlahi yüceliğin bulunduğu istisnai bir yolculuğa dönüşmüştür. Haccda tüm süreçlerin mekânın kutsallığında gerçekleşiyor olması insan mekân ilişkisinin fizik ötesi anlamı ve varlık değeri hakkında çeşitli işaretler içermektedir. İslam'da hac, süre itibarıyla bir insanın ibadet hali üzerinde bulunarak geçirebileceği en uzun zaman dilimini kapsayan ibadetlerden biridir. Bu açıdan rutin davranışlarla ibadet ruhunu birleştirip birbirine bağlaması açısından zamana yayılan bu tecrübenin insan üzerinde farklı bir etki oluşturabilme ihtimali de artmaktadır. Kutsalın mekansal tezahürlerinin eşlik ettiği hac ibadeti İslam'da insana bakışın ontolojik değeri hakkında oldukça önemli yaklaşımlar üretmektedir. Toplumsal statü ve hiyerarşilerin Yararı karşısında ve mekânın kutsallığında sıfırlandığı hac ibadeti çeşitli semboller ve mekansal izlekler açısından kendi ontolojik değer alanını şekillendirmektedir. Kadın da bu değer alanındaki dikkat çekici yönü itibarıyla yerleşik algı ve tanımlamaların üstünde, kutsal mekânın bir parçası olarak tanımlanmaktadır.

Bu çalışmada; İslam'da hac ibadetinin sahip olduğu sosyolojik anlam ekseninde, kadın-mekân ve varlık ilişkisinin kutsal mekanların ruhunda nasıl anlamlandırıldığı üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda mekân ve insan ilişkisinin ontolojik değeri üzerinden hareket edilmekte ve mekânın kuşatıcı bir kutsallıkla anlam kazandığı hac ibadetinde kadının kimlik değerinin ve statüsünün nasıl inşa edildiği ele alınmaktadır. Konu ile ilgili olarak mevcut literatürde yer alan çalışmalar büyük oranda haccın teolojik yönüne odaklanmış, haccdaki sembolizmin sosyal hayata ve gündelik yaşama bakan sosyolojik boyutları üzerinde pek durulmamıştır. Özellikle İslam haccını kutsal mekanların bireysel ve dini kimliklerle ilgili çağrışımları ekseninde odağa alan ve kadın kimliğini hac mekanlarındaki kolektif hafızada tipolojik bir aktör olarak irdeleyen çalışmaların eksikliği araştırma konusunu özgün kılmaktadır. Sadece İslam'daki hac ibadeti ile sınırlı olan çalışma, teorik olarak temellendirilmiştir. Literatür taraması tekniği ile mevcut çalışmalardan hareketle, İslam'da kadının ontolojik anlamına dair çerçevenin, önemli ibadetlerden biri olan haccın mekansal kutsallığında nasıl bir İlahi yansımayla iç içe geçtiği ele alınmıştır. Bazı kadın yazar ve düşünürlerin kendi hac tecrübelerine ilişkin kaleme aldıkları hatıratlardan yapılan alıntılarla da konunun düşünsel çerçevesi bağlam itibarıyla desteklenmiştir. Buradan hareketle çalışmanın, konu ile sosyolojik yaklaşımları gözden geçirerek, ilgili argümanların nasıl işlenebileceğine dair alternatif bir paradigma üretmeyi amaçladığı ifade edilebilir. Nitekim ibadetlerin sosyolojik açılımlarını çözümleme ve kolektif hafızanın bir kimlik değeri üretme konusundaki yaklaşımlarını analiz etmede hac ibadeti oldukça önemli bir örnek teşkil etmektedir.

### **1. Mekân Kavramının Etimolojik Analizi**

Mekân kavramı günümüzde genel olarak mimarlık disiplininin tanımlayıcı ve temel kavramlarından biri olarak nitelendirilse de felsefeden coğrafyaya pek çok disiplininin kullanım alanı içerisinde yer alan zengin çağrışımlı bir kavram olma özelliğine sahiptir. "Mekânın neresi olduğu" temel sorusu, mekân kavramını felsefenin problemlerinden biri haline getirirken, kavramın sahip olduğu çağrışım çeşitliliği onu etimolojik bir muğlaklıkla da karşı karşıya bırakmaktadır. Mekânın ontolojik anlamda sorgulanması çalışmanın ilerleyen başlıklarında yapılacağı için burada kavramın daha çok etimolojik güzergahı üzerinde durulacak ve sosyal bilimsel niteliği netleştirilmeye çalışılacaktır. Nitekim mekân olgusu tarih boyunca hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin temel başlıklarından biri olmuştur. Farklı disiplinlerin kendi epistemolojik yaklaşımları ekseninde yaptıkları mekân analizleri modernizmden post-modernizme kadar uzanan bir yorum farklılığını da beraberinde getirmiştir. "Mekânın belirsizliği" ekseninde yapılan yorumlar, kavramın

epistemolojik ve semantik sınırlarını da genişletmiştir (Malpas, 2004). Mekânın “yer” e yaptığı kavramsal vurgu bu genişlemenin çok boyutluluğunu etkilemiştir. Dolayısıyla mekân kavramı farklı dil sözlüklerinde geniş bir kavramsal yelpazeyi kapsayacak biçimde tanımlanmaktadır. Mekân, tanımı itibariyle bir biçime sahip olmamasına rağmen, biçimsel elemanlarla birlikte sınırlandırılabilir ve dönüştürülebilir bir niteliğe sahiptir. Bu çok boyutluluk, “mekân” olgusunun mimaride kendini var eden bir zenginliğe evrilmesine yol açmaktadır.

Arapça kökenli bir kelime olan “mekân” kavramı, sözlükte “olmak” anlamındaki kevn (kiyân, keynüne) mastarından türetilmiş ism-i mekândır ve “oluşun meydana geldiği yer” anlamına gelmektedir. Kelime kök itibariyle “saygın bir yere sahip olmak” anlamına gelen “mekâne” mastarıyla da irtibatlandırılmakta bu bağlamda mekân kavramı ile “varlık, statü, itibar, kimlik” gibi sosyolojik olgular arasında etimolojik bir ortaklık oluşmaktadır. Sözlükte “var olmak, vuku bulmak, meydana gelmek” anlamında masdar olan kevn kelimesini süfler ise terim olarak farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Tasavvufta önemle üzerinde durulan “kün” (ol) emri ve bunun değişik bir ifadesi olan “kâf u nûn” tabiri de kevn kökünden gelmektedir. Kelimenin kavramsallaşma süreci eski Yunan felsefesine kadar gitmektedir. Eski felsefe metinlerinde “yer” (İng. place, space) karşılığı olarak khora, topos ve pou terimleri kullanılmıştır (Kutluer, 2010). Karadağ ve Muhammed (2008)’e göre sözlük anlamı itibariyle “olmak” manasına gelen ve Arapçadaki “kevn” (oluş, oluşum) mastarından türetilen mekân kelimesi “bir şeyin meydana geldiği yer” anlamında kullanılmaktadır. Malpas (2004) da mekân ve yer kavramlarını, ‘chora’ ve ‘topos’ kavramlarıyla ilişkilendirmekte ancak bugün felsefi metinlerde “mekân” ve “yer” ayrımının yapılmadığına işaret etmektedir. Yer ve mekânın iki farklı kavram biçiminde kullanılması Türkçe’de, Avrupa dillerine nazaran daha eskidir. Yer kavramı anlam içeriğinde dinamik bir “deneyim” karşılığını barındırmamakta ancak Arapça “olmak” anlamına gelen “kevn”den türetilmiş olan “mekân” kavramı “var olma”nın dinamik çağrışımlarını kendi anlam alanına taşımaktadır (Schick, 2002). Aristoteles Physic’te mekânı iki odaklı olarak ele almakta ve ilk olarak “ortak mekân” (common place/topos koinos) ile tüm bedenlerin bulunduğu yeri tanımlamaktadır. İkinci aşamada ise “özel mekân” (special place/tapas idios) ile bedenin var olduğu başlangıç yerini, “ilk yeri” tanımlamıştır (Casey, 1998). Kant’a göre ise mekân öznel bir forma sahiptir (Wollan, 2003). Ona göre mekân, bilincin temelinde yatmaktadır zira nesnelerin meydana gelebilmesi için mekânın “a priori” olarak algının özünde yer alması gerekmektedir. Mekân da tıpkı zaman gibi sınırsızdır (Akarsu, 2014).

Türk Dil Kurumu’nun Büyük Türkçe Sözlüğü’nde ise ‘Mekân’ başlığı altında kavramın Güncel Türkçe Sözlük içerisinde 3 madde ile anlamlandırıldığı görülmektedir. İlk olarak “yer, bulunan yer” olarak anlamlandırılan mekân; daha sonra “ev, yurt” anlamları ile kaşlanmakta son olarak da “gök/uzay” sözcükleri ile tanımlanmaktadır ([sozluk.gov.tr](http://sozluk.gov.tr)). Felsefe Sözlüğü’nde mekân kavramına ait müstakil bir başlık bulunmamakla birlikte, mekân kelimesi ‘uzay’ başlığında anlamlandırılmaktadır. Mekân teriminin Arapça kökenli bir kelime olmasından dolayı çoğu disiplindeki modern karşılığı da ‘uzay’ şeklinde geçmektedir. Uzay kavramının mekansal anlamı atıf yapıldığında kimi metinlerde “uzam (ing. extension) şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Oxford İngilizce Sözlüğü’nde mekân kavramı için 19 anlam sıralamakta, yer kavramı ise 27 madde altında anlamlandırılmaktadır (Wollan, 2003). İngilizce (space) ve Fransızca (l’espace) mekân kelimelerinin anlam güzergahı ise Latince spatium ve Yunanca stadion kelimelerine kadar uzanmaktadır. Stadion kelimesi daha çok bir uzunluk standardını tanımlamak için kullanılırken aynı zamanda koşuyolu, yarış alanı, bir amaç için ayrılmış alan gibi anlamlara da karşılık gelmektedir. Her ne kadar İngilizce space (mekân) kelimesinin Yunanca stadion kavramına ve İngilizce place (yer) kelimesinin Yunanca plateia (geniş yol) kavramına kadar uzanan bir anlam ağı olsa da bu dillerde “mekân

## **Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...**

ve yer” sözcükleri arasında derin bir etimolojik ilişki kurulmadığı görülmektedir (Casey, 1998). Nitekim bu iki kelime arasındaki bağ, çalışmanın sınırlarını aşan Antik Yunan ve Aydınlanma dönemi arasındaki değişim ve modern zamanların etkileri bir arada değerlendirilerek daha geniş etimolojik ve semantik yelpazede ele alınmalıdır. Bu yüzden burada kavramların sözlüksel sınırları ile iktifa edilmiştir.

Mekân kavramının İslam düşüncesindeki yerine tekrar dönülecek olunursa, kavramın ilk İslam filozofları tarafından oldukça derin bir anlam alanına vurguyla kullanıldığı görülmektedir. Nitekim ilk İslam filozofu olan Kindi'nin mekân kavramını “kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” olarak ontolojik bir vurguyla tanımladığı dikkati çekmektedir. İbnü'l-Arabî de mekân kelimesinin kökü olan “kevn ve keynünet” kelimelerine “varlık” anlamını vermektedir (Uludağ, 2002). Modern mimari tartışmalarında da 1960'lı yıllara gelindiğinde “mekân” (place) ve “yer” (space) kavramlarının gündelik hayattaki konuşma dillerinde benzer biçimde kullanılmalarına karşın kavramsal olarak karşılıklarının açıklanmasının yetersizliği üzerine çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Bu dönemde Norberg-Schulz tarafından “Genius Loci” (yerin ruhu) ve “Sense of Place” (yer duygusu) gibi kavramlar ortaya konulmuş ve insan mekân ilişkisinde duygusal ve düşünsel bir boyuta işaret eden değerlendirmeler söz konusu olmuştur (Jive'n & Larkham, 2003). Nitekim mimari tasarımda mekâna sadece fiziksel bir oluşum olarak yaklaşamayacağı düşüncesi destek görmekte, insanın “yer”e ait deneyiminin ve hisse dayalı tasarım kaygılarının da mekânın temel noktaları arasında yer alması gerektiği görüşü bugünkü tartışmalarda da sıklıkla kendisine yer bulmaktadır. Mekân kavramının etimolojik güzergahı, onu bireyin “kendî” olma duygusu ile ele almaya imkân sunmaktadır. Nitekim “olmak, oluşun meydana geldiği yer, saygın bir yere sahip olmak” gibi insanın özneleşme sürecinin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan anlam aksları mekân ve insan varlığının sosyal değeri arasında kurulabilecek semantik bir ilişkinin de ip uçlarını vermektedir. Bu bağlamda bireyin kendini algılama biçimlerinin toplamı olan “kimlik” kavramı da mekândan ve mekânın anlam alanı içerisinde temellenmiş olan değerlerden bağımsız değildir. Aidiyet duygusu, mekânsal aidiyeti de kapsayan tüm mensubiyetlerin bir bütünü olarak bireyin kimlik alanını etkilemektedir. Bu nedenle özellikle bazı inançlarda kutsal mekanların bireyin kök kimlik algısı ile derinden bir ilişkisi olabilmekte ve mekândan kopmak, kökünden kopuşa işaret eden sembolik bir çağrışıma dönüşebilmektedir.

### **2. Kuşatıcı Bir Varlık Alanı Olarak Kutsal Mekân, Kutsal Zaman ve Hac İbadeti**

Mekân kavramı fiziksel bir gerçeklik olmakla birlikte, mekanla kurulan öznel ve ontolojik ilişki açısından ele alındığında mekân ve kendilik duygusu arasında mevcut olandan daha derin bir irtibat dikkati çekmektedir. Nitekim mekansal örüntülerin, simge ve sembollerle çoğalan bir kimliklenme biçimi ürettiği ve bunu gündelik hayata taşıdığı bilinmektedir (Lefebvre, 2014: 109). Mekânın sabit bir yapı (strüktür) olmadığı, aksine insanın orada duygu ve deneyimlerle kendisini bir özne olarak inşa ettiği ve anlamlandırıldığı dinamik bir oluşuma denk geldiği olgusu, kavramın felsefi temelinde öne çıkan dikkat çekici yönlerden biridir. Mekânın kendisini bütünleyen elemanlarıyla biçimlenmiş nesnel yapısı kadar bireyin mekanla kurduğu ilişki sonucu oluşan öznel bir gerçekliği de bulunmaktadır (Ching, 2002). Nitekim kutsal mekanlar bu öznel ilişkinin daha yoğun biçimde kurulduğu, anlamın mekânın nesnel organizasyonunun ötesine geçtiği mekanların başında gelmektedir. Din olgusu, insanın fiillerinin özgün muhtevasını, bireyin varlığının bir parçası haline getirerek bu fiillere yeni anlamlar kazandırmaktadır (Geertz, 2010:152). Bu bağlamda kutsal mekanlar ve bu mekanlara gerçekleştirilen seyahatler de dini anlam bütünlüğü içerisinde bireyin kutsallık arayışının veya o kutsallıkla özdeşleşme beklentisinin bir sonucu olarak

farklı dinlerin odağında yer almaktadır. Eliade (1991: 12), kutsal mekanlara yönelik olarak gerçekleştirilen yolculuğu müstakil bir “kutsallık arayışı” olarak nitelendirmektedir (Eliade, 1991:12). Lings’e (2012) göre kutsal seyahatlerde birey, içinde yüzdüğü kutsalın dili ile dönüşmektedir. Bu kutsallık arayışı, geçmiş ve bugün arasında kurulmaya çalışılan kozmik bağın kutsal mekanlar aracılığıyla ve İlahî olanla buluşma beklentisiyle gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Kutsal yer ve mekanlar, zaman zaman mitolojik unsurların da desteğiyle “bu dünyaya ait olmanın dışında bir nitelik”te düşünülme suretiyle merkezileşmekte ve kitlelerin ilgi odağı haline gelmektedir. Bu kutsallık beklentisi ve arayışı her inanç sisteminin kendi semiyotik zenginliği ve semantik derinliği ile birleşerek özgün bir yöneliş ritüeline temel oluşturmaktadır (Jeanrond, 2007:165). Zira Berger (1993:75) “teolojinin ibadette gömülü olduğu” şeklindeki görüşünü desteklerken tüm insanlık tarihi boyunca en fazla görülen tekrarlardan birinin dini tasavvurun kutsal mekân ve pratiklerde kökleşmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda kutsal mekân, sembol ve ritüeller arasında derin bir bağ oluşmaktadır. Sembol dizilerinin her biri, kutsal mekânın büyüyle analojik birer göstergeye dönüşerek yoğun bir anlam zinciri haline gelmektedir (Derrida, 2013:92).

Kutsal mekanlar, nitelikleri itibarıyla belirlenmiş ve sıradan sahalardan ayrılmış yerlerdir. İnanan için yenilenme ideali ile özdeşleşen kutsal mekanlar, hac gibi kutsal yolculuklarla birer “arınma” merkezi haline dönüşmektedir (Güç, 1999). Aslında farklı din ve inançlar açısından kutsal olarak kabul edilen yerler, bir mekan olma niteliği açısından diğer yerlerden farklı değildir. Fakat bu yerlere kutsal mekân özelliği katan durumların söz konusu olması; örneğin burada uluhiyetin tecelli ettiğine inanılması, inanç odaklı bir olayın burada gerçekleşmiş olması veya dini bir kişilikle ilgili mekân arasında kurulan ilişki o mekânı diğer yerlerden ayırtmaktaki ve oraya kutsallık kazandırmaktadır (Harman, 1997:380). Eliade’a (1991) göre sıradan bir yerin kutsallaşması oranın fiziksel özelliklerinden ziyade derin ve soyut faktörlerle söz konusu olmaktadır. Bireylerin bir mekânın kutsal olduğunun bilincinde olmaları, aslında o kutsallığın tezahürünün bir sonucudur. Eliade burada “hierophany” terimini kullanmakta ve onu “bize kendini gösteren kutsal şey” olarak tanımlamaktadır. Mekânın kutsallığı zamanın kutsallığını da beraberinde getirmektedir. Nitekim kutsal olduğuna inanılan mekanla ilişkili olan zaman dilimi de diğer zamanlardan anlam olarak ayrılmakta ve inanan, kutsal kabul ettiği mekânda, söz konusu kutsallığı sağlayan tüm sembol ve unsurları canlandırarak mekânın kutsallığı ile bütünleşmek adına başka bir zamanın izini sürmektedir. Hac ibadeti, inananlar açısından dinin sembolik ağlarını bireyin kutsallık arayışı ile birleştirmesi bakımından oldukça derin bir zaman-mekân bütünleşmesidir. İnanan, hac ritüelleri aracılığıyla kutsalın sembolik dünyası ile oldukça geniş bir yelpazede buluşma imkânı elde ederken; bu buluşma ile olgunlaşıp dönüşme ümidi de ibadetin etkisini kutsal zamanın ve mekânın ötesine taşımaktadır. Bu bağlamda kutsal mekân, zihinsel ve ruhsal anlamda bir boşluğa karşılık gelmek suretiyle görünmez olanın “görünmez oluşunun” teyidi gibidir. Hac yolculukları veya kutsal sayılan mekanlara yönelik olarak gerçekleştirilen seyahatler kadim dinlerde olduğu gibi yeni dini hareketler de görülebilmektedir. Bu durum, insanlık tarihi boyunca kutsalın çekim alanına girmek isteyen insanın kozmik arayışını temsil etmektedir. İnananlar, sahip oldukları kutsallık anlayışı eksensinde yer/mekân/mabed kutsallığında kendilerine bir alan üretmişler veya ilahi olarak işaret edilen bir alana yönelmişlerdir. Böylece tarih boyunca dinin ürettiği alan içerisinde bir görev üstlenmiş olarak hac seyahatleri gerçekleştirmiş ve insanlar İlahî olanın kutsallığı ile buluşma, bütünleşme ideallerini burada gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

### **3. İslam’da Sosyolojik Boyutları Güçlü Bir İbadet Olarak Hac**

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

Hac ibadeti farklı pek çok inançta mevcut olup, kutsal mekân ve kutsal zaman düşüncesinin sembollerle zenginleştiği ritüellerin bir araya gelmesi ve yoğun bir biçimde bireyleri kuşatması ile gerçekleşmektedir. Zamanın ve mekânın anlamının sembolik ve kozmik çağrışımlarla derinleştiği bu ritüeller, hac tecrübesini öncesi ve sonrasında ayıran ruhsal bir yolculuğa dönüştürmektedir. İslam'ın hac ibadeti konusunda ortaya koymuş olduğu çerçeve zamanın ve mekânın sembolik değerini oldukça derinleştiren metafizik bir tecrübeye denk gelmektedir. Diğer taraftan, İslam haccı zamanı ve mekânı vahiy yolu ile belirlenmiş, yapıma şartları birtakım farzlarla netleştirilmiş, belirli zaman ve mekân olgusuyla kayıtlanarak düzene kavuşturulmuş olması nedeniyle diğer inançlardaki kutsal seyahatlerden ayrılan bir kimliğe sahiptir (Erbaş, 2002:120). Bu niteliği itibarıyla, kutsalın mekansal ve zamansal tasavvurunu bir araya getirerek, hac yapmaya gelmiş olanları kutsalın bir parçasına dönüştüren kuşatıcı bir derinliğe işaret etmektedir. İslam'daki hac uygulaması Hz. İbrahim, daha geçmişe giden bir tarihçe de ise Hz. Adem'e ulaşan bir süreklilik ile çerçevelenmiştir. (Özaydın, 1996:380). Hz.İbrahim zamanında sadece hanifler tarafından gerçekleştirilen hac ibadeti, cahiliye döneminde ise daha çok pagan geleneklere göre yapılan ve İbrahimi nitelikleri ortadan kalkan bir ritüele evrilmiş durumdaydı. (Enfal 35, Bakara 189, Bakara 199, Bakara 158, A'raf 87, Bakara 198.) Mekke'de Huzaa kabilesi döneminde başlayan putperestlik geneleği ve kabile lideri Amr. B. Luhey tarafından Moab'dan getirilerek Kabe'nin içerisine yerleştirilen Hubel putu ile İslam haccının temel niteliği zaafa uğradığı bir hac ritüeli ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçte hac mekanlarındaki putların sayısı artırılmıştır. Dolayısıyla İslam'dan önceki dönemlerde ve İslam'ın ilk ortaya çıktığı zamanlarda gerçekleştirilen hac ibadeti, Hz. İbrahim'in kurumsallaştırdığı esasların zayıfladığı ve bu esasların putperest geleneklerle iç içe geçmiş olarak yaygınlaştığı bir ibadete karşılık gelmekteydi (Hamidullah, 1984:130-136).

İslam'da hac kavramı, sözlükte “büyük bir şeyi ziyarete yönelmek” anlamına gelmekte; fıkıh terimi olarak ise “belirlenmiş şartlarla muayyen bir zaman içinde hususi şekli ile Kâbe'yi tavaf etmek” biçiminde tarif edilmektedir (Zebîdî, 1994 :460-464). Kâbe bir yönüyle Allah'ın zaman ve mekândan bağımsız oluşuna dair sonsuz boşluğun bir “strüktür” ile mekansal bir yapıya dönüşmüş halini yansıtmaktadır. İnsanın Kabe'ye bakışını dolduran onun kendi inancının sınırlarıdır. Kaynaklarda Kâbe'nin tarihi ile ilgili olarak birbirinden farklı bilgilere yer verilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. İbrahim'in haccından söz edilmek suretiyle haccın tarihçesine ilişkin çeşitli bilgiler verilmektedir. Hz. İbrahim'in, ilahi bir sorumlulukla eşi Hz. Hacer ve oğlu İsmail'i çölde bırakması ve ardından gelen Kâbe'nin inşasına dair emirle haccın tarihi de başlamıştır. Kaynakların sahihliği göz önünde bulundurulduğunda, İslam'da hac ibadetinin somut biçiminin Hz. İbrahim ile başladığını söylemek mümkündür. Nitekim İslami Haccın başlangıcı ve menasikleri ile ilgili ilk tatbik Hz. İbrahim dönemine kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v) ise aradan geçen zaman içerisinde asli formunu kaybederek, batıl birtakım tatbiklere sahne olan hac ibadetini tekrar tevhidî niteliğine büründürerek bugünkü çerçevesine taşımıştır. Tevhid inancında zamanla meydana gelen bozulmalar, hac ibadetinde de aslına uygun olmayan uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmış, Hz. Peygamber döneminde hac ibadeti bu uygulamaların arındırılmış ayrıca ibadetin müslümanlar tarafından düzenli yapılabilmesini sağlamak amacıyla bizzat Peygamber tarafından “hac emirliği” tesis edilmiştir. Hz. Peygamber veda haccından önce hacılara rehberlik yapması için Hz. Ebubekir'i hac emiri olarak tayin etmiş, bu görevlendirme İslam tarihinde sonraki dönemlerde de devam edecek olan “hac emirliği” uygulamasının başlangıcı olmuştur (Tutar, 2001).

Hac, hicretin dokuzuncu yılında Müslümanlar için bir farzın yerine getirilmesi bilinciyle, belirli bir zamanda (Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayları) Kâbe'yi usulüne göre ziyaret etmeleri, Arafat'ta belirli bir süre beklemeleri ve bunların haricinde de başka birtakım



gereklilikleri yerine getirmek suretiyle yaptıkları bir ibadettir. Kur'an -ı Kerim'de hac "gitmeye gücü yetenlerin Kabe'yi ziyaret etmeleri, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" (Al-i İmran, 3/97) şeklinde emredilmekte, hacca ilişkin esasları doğrudan veya dolaylı olarak konu edinen pek çok ayetle de bu emir desteklenmektedir. Hz. Peygamber'in de hacca İslam'ın beş esası içerisinde sayması ve farklı yönleriyle söz ederek bu ibadeti hadis literatürüne dâhil etmesi ile hac ve hacca ilişkin detaylar İslam geleneği içerisinde sağlam bir zemine oturmuştur. Bu şekilde, fıkhi olarak şartlarını taşıyan her Müslümana ömründe bir kez hac yolculuğuna çıkarak hac yükümlülüklerini yerine getirmesi farz kılınmıştır. İslam'da hac ibadeti, kadın veya erkek herhangi bir cinsiyet farkı gözetilmeden tüm inananlara farz kılınmış olmasıyla diğer dinlerdeki hac ibadetlerinden ayrılmakta ve zaman/mekân kaydı ile sabitlenmiş kutsal bir zeminde gerçekleştirilmektedir. Zaman ve mekân sınırlarının yoğun bir sembolik çağrışım ağıyla desteklenerek önceden tayin edilmiş olması ve vahiyle belirlenmiş olduğu İslam'da hac ibadetinin yer yüzünde oldukça fazla sayıda insanı aynı anda ortak bir kutsal amaç ve ibadet uğruna bir araya getirme yönüyle de önemli bir ayrıcalığa sahip olduğu görülmektedir. Nitekim her yıl yaklaşık 2,5 milyon insan hacı olmak amacıyla Kâbe'de bir araya gelmekte ve Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar Müslümanların kutsal tarihinin canlı olduğu mekanlarda bulunarak ortak bir hafızanın parçası haline dönüşmektedir. Bu beynelmilel seyahatin etkisi, öncesi ve sonrası kazanımları ile toplumsal bir yaygınlık kazanarak derinleşmektedir. İslam'da hac ibadeti, yukarıda da belirtildiği üzere şartlarını taşıyan kadın ve erkeğe farzdır. Ancak kadın için erkekten farklı bir anlam daha taşımaktadır. Nitekim Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadise göre hac ibadeti kadın için aynı zamanda kendi Müslüman kimliğini keşfettiği bir cihat yani çaba hükmündedir (İbn Mâce, Menâsik, 8; Beyhakî, V, 535). Temelde bakıldığında vahiy öğretisinde genel itibarıyla her konuda cinsiyetten ziyade insan odaklı bir yaklaşım söz konusu olmaktadır. Kutsal bir misyon olarak yeryüzünün "halifesi" (Bakara, 2/30) olma rolü kadın ve erkek fark etmeksizin bir sorumluluk olarak her iki cinse yüklenmiş ve özgür iradeye atf yapan bir ağırlıkla tanımlanmıştır. Kadının dünya hayatını tecrübe ederken erkeğin yanında ve onunla aynı görev ve sorumluluklarla inşa olunan kimliği icra kısmında ve hayatın rutin akışında kendi çeşitliliği içerisinde seyreden bir döngüye sahiptir. İbadetler konusundaki yükümlülükte de iki cins arasında bir ayrım olmamakla birlikte "cihat" gibi fiili bir durum için Hz. Peygamber kadınlara "umre ve hacı" işaret etmek suretiyle iradi çabanın bir başka çeşidini işaret etmiştir.

Hac ibadeti zamana yayılan niteliği itibarıyla, inananların ibadet hali içerisinde geçirdikleri uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu yönü ile ele alındığında, gündelik hayatın kısmi rutinlerini ibadetin ruhu ile birleştirip yansıtan bir tecrübe olarak hacılar üzerinde derin bir etki meydana getirme olasılığının arttığını ifade etmek mümkündür. Hac, bir yönüyle Allah'a olan sevgi ve bağlılığı öne çıkarırken bir yönüyle de psikolojik ve sosyal faydaların kişisel alandan çıkıp toplumsal alana taşındığı bir ibadettir. Zira hac ibadetine, ibadet-duygu ve bilinç arasında oluşan çekim derinliğinin yatay ve dikey boyutlarını artırmaktadır. Bu etki, gündelik hayatın rutin etaplarında kadın-erkek farkına bağlı olarak gelişen ayrımcı yaklaşımlar da dahil olmak üzere "insan" olma ortak paydasından bilinç olarak uzaklaşmış pek çok tutum ve tavır açısından onarıcı olabilmektedir. Zaman ve mekân kavramlarının kutsallaştığı bu tecrübeye ontolojik değer, tüm bireysel farklılıkların ve değer ölçülerinin önüne geçmektedir.

#### 4. İslam Haccında Belirleyici Bir Özne Olarak Kadın: Hz. Hacer

Kâbe ve onun etrafında oluşan sembolik zenginlik İslam'da hac ibadetini bol çağrışımlı metafizik bir eksene oturtmuştur. Mekke, Kabe'yi barındıran şehir olarak bu kutsallığına atıfla tarih boyunca pek çok isimle anılmıştır. Ancak yeryüzünde bulunan bütün

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

şehirlerin odak noktası olarak düşünülmesi ve müslümanların kiblesi olan Kabe'ye ev sahipliği yapması nedeniyle Kur'an-ı Kerim'de "ümmülkurâ" yani "şehirlerin annesi" (En'am, 6/92; eş-Şûrâ 42/7) olarak nitelendirilerek yüceltilmiştir. Arapça'da ümm kavramı yaygın anlam yönüyle, "çocuğun kendisinden doğduğu kadın (vâlide), anne" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kullanımın yanı sıra dikkat çekici biçimde, "bir şeyin başlangıcında veya varlığında, yetiştirilmesinde ve iyileştirilmesindeki temel unsur" şeklinde de tanımlanmıştır (İsfahani, 2022:80-83). Kitabı'l Ayn'da da "ümm" kelimesi "herhangi bir konuda daha sonra gelenlerin kendisine bağlı bulunduğu her şey" olarak tanımlanmaktadır (Ferahidi, 1424/2003:1-7). Arapça'da الأضياف أم "misafirlerin annesi, المساكين أم yoksulların annesi, النجوم أم yıldızların anası (galaksi) gibi "ümm" kavramı etrafında şekillenmiş deyimler kullanılmaktadır. Ayrıca eril bir kategori olarak nitelendirilen başkomutan ifadesi için de "ordunun annesi" anlamına gelen أم الجيش deyimini kullanılmıştır (İsfahani, 2022:84). En'am Suresi 92. âyette ise "ümmü'l-kurra" ifadesi şöyle geçmektedir: *Bu (Kur'an), Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarmak için sana indirdiğimiz, kendisinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır. Âhirete inanana buna da inanırlar ve onlar namazlarını kılmaya hakkıyla devam ederler.* Kurtubi ve pek çok isme göre üzerinde ittifak edilen anlamıyla Ümmü'l-kura'dan maksat Mekke'dir (Kurtubi, 1964). Mekke, tüm beldelerin merkezi olarak kendisine varılan yer manasında "ümm" kavramının semantik zenginliği ile tanımlanmıştır. Nitekim ümm kelimesinin Kur'an'daki semantiği incelendiğinde dikkat çekiçi biçimde kavramın bazı ayetlerde "varılacak yer, yurt" anlamlarına gelmek suretiyle "makansal" bir bağlama oturduğu görülmektedir. Örneğin Kâria Suresi 9. ayette geçen "kucaklayacak olan" biçiminde verilen ümm kelimesi mecaz anlamda kullanılmış ve "barınak, yer, yurt" anlamına atıfla ayetteki yerini almıştır: *"Amelleri hafif olana gelince, onu kucaklayacak olan hâviyedir."* Ümm kavramın iç içe geçmiş yoğunluklar üreten bu etimolojik ve semantik çerçevesi ile bu çerçeve paralelinde Müslümanların kiblesini barındıran Mekke'nin bir "varış yeri, ana eksen, nihai nokta, kök" olarak tanımlanmış ve taltif edilmiş olması önemlidir. Hac merkezi olarak Mekke'ye akın eden müslümanların bir annenin evlatları gibi güven ve emniyet içerisinde yoğunlaştırılmış bir kulluk inşa edebilmek amacıyla orada hac maksadıyla toplanmaları bu anlam güzergahı içerisinde düşünüldüğünde "kevn" in varoluşsal ağının yer yüzündeki mekansal genişlemesi olarak değerlendirilebilir.

Tarih boyunca tüm müslümanlar için kutsallığında birleşilmiş bir şehir olarak Mekke'nin, kuşatıcı bir metafor olarak "annelik" üzerinden tanımlanmış olması önemlidir. Bu tanımlamada etimolojik olduğu kadar semantik bir arka plan da söz konusudur. Nitekim Mısırlı bir cariye olan Hz. Hacer'in Mekke'nin kuruluşunda oynadığı öncü rol ve onun bireysel hikayesinde sabır ve tevekkül sahibi bir kadın olarak sahip olduğu duruş önemli bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in Mekke'de yaptıkları bazı işler hakkında bilgi verilmesine rağmen oraya nasıl gittikleri tam olarak belirtilmemiştir (Hamidullah, 1993). Bu nedenle konuyla ilgili kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler okumak mümkündür. Bir rivayette, yüce Allah Hz. İbrahim'e hanımı Hâcer ile oğlu İsmail'i Beytü'l-Harâm'ın bulunduğu yere götürmesini emreder. Zira çocuğu olmayan Sâre'nin Hâcer'i ikinci eş olarak kocasına takdim ettiği ancak Hâcer hamile kalınca Sâre'nin ona karşı tavrının değiştiği ve onu kışkırdığı bildirilmektedir. Hz. İbrahim de Sâre'nin onlara bir kötülük yapmasından endişe etmesine paralel gelen ilahi emre uygun olarak yol koyulur (Mevdudi, 2003:201-208). Bu yolculuk Hz. İbrahim için büyük ve ağır bir imtihana dönüşmüştür. İlahi emirle birlikte karısını ve kundaktaki bebeğini evden uzaklaştırmak mecburiyetinde kalan Hz. İbrahim, onları uzun bir yolculuğun ardından bugünkü Mekke'ye, Kabe'nin bulunduğu yere götürmüş ve zorlu bir ayrılığa katlanmak zorunda kalmıştır.

Kaynakların aktardığı bilgilere göre (Kutup 2012; Elmalılı, 1995); bu zorlu yolculuğun gerçekleştiği sırada kupkuru ve ıssız bir vadiden ibaret olan Mekke'ye vardıklarında Hz Hacer, onları arkasında bırakan Hz. İbrahim'e "Bizi hiçbir ekinin bitmediği ve kimsenin yaşamadığı bu vadiye bırakıp gidecek misin?" diye sormuştur. Ancak daha sonra bu ayrılığın Allah'ın emriyle gerçekleşen bir imtihan olduğunu öğrendiğinde teslimiyet göstermiş ve tevekkülle bu İlahi emre razı olmuştur. Bu çöl bekleyişinde, yanlarına almış olduğu suyun ve erzakın kısa bir süre sonra bitmesi ve bebeğinin susuzluktan kıvrınması üzerine Hz. Hacer bir kadın olarak başına gelen en büyük zorluklardan birini tecrübe etmiş ve çaresizce bebeği için çöl ortasında su aramıştır. Coğrafi olarak bugünkü Safa ve Merve tepeleri arasına denk gelen bölgede çaresizce koştuğu esnada yaşayıp yaşamadığını anlayabilmek için bebeğinin yanına yedinci kez döndüğünde oğlu İsmail'in ayak hizasındaki yerden çağlayan bir su kaynağı olduğunu farketmiş (Görgün, 1996) ve Rabbi'nin bu lütfuna şükürle karşılık vermiştir. Suyun en hayati yaşam ve yerleşim kaynağı olduğu çöl şartlarında ortaya çıkan bu su kaynağı Mekke'nin kuruluşu için de bir vesile olmuş ve sudan faydalanarak orada kalmak isteyen bir grupla Hz. Hacer'in anlaşması üzerine şehrin imarına başlanmıştır.

Kaynakların aktardığı (Erul&Keleş, 2007; Görgün 1996) bu bilgiler Hz. Hacer'in Mekke'nin kuruluşunda önemli bir kurucu aktör olarak öne çıktığını ve orada yaşamak suretiyle bunun devam etmesini sağladığını göstermektedir. Diğer taraftan Hz. İsmail'in kurban edilmesini gerektiren ilahi emir sürecinde de şeytanın yanıltmalarına kapılmayarak durumu tevekkülle karşılaması onun hayatının farklı etaplarında gerçekleşen sınanmalar kaşısında sabır sahibi Mü'min bir kadın olarak örnek duruşunun sürekliliğine işaret etmektedir. Hz. Hacer'in bir kadın olarak yaşadığı sıkıntılı durumlar karşısında sergilediği kararlı tavrı ve Mekke'nin kurucu aktörü olarak öne çıkan yönü İslam tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Kadının sosyal hayattaki görünümü ve karar süreçlerindeki etkinliği konusunda İslam'a yönelik eleştirilere zemin oluşturan çeşitli örnekler karşısında bir statü değeri olarak kadınlığın, müslümanlar açısından bu denli önemli ve kutsal sayılan bir merkezin tarihinde öne çıkan biçimi oldukça dikkat çekicidir. Etnik ve sınıfsal özellikleri nedeniyle içinde yaşadığı toplumda kategorik olarak ayrımcılığa uğrayan bir kadının, Mekke'nin kutsal tarihinde üslendiği misyon ve izlek ilerleyen başlıklarda ele alınacağı üzere somut bir sosyolojik durumu idealize etmektedir.

## **5. İslam Haccının Sembolik Çağrışımında Bir Kimlik Değeri Olarak Kadınlık**

İnsan ve mekân arasındaki ilişkinin etkileşimsel bir boyutunun olduğu açıktır. Nitekim insan mekânla girdiği bu karşılıklı etkileşim neticesinde aldığı olumlu/olumsuz geri bildirimlerle hem mekânı düzenleyip dönüştürebilmekte hem de kendi varlığını mekânla özdeşleştirmek suretiyle dönüşebilmektedir. Bu durum özellikle kutsal mekanlar için geçerliliği daha yüksek bir olasılıktır. Kutsal mekanlar bu karşılıklı ilişki içerisinde fiziksel ve algısal özelliklerinin birleşiminde insana, özgün ve önel bir deneyim fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda mekânlar, sadece fiziksel bir öge olarak ele alınıp insanla kurduğu ilişkilerden ayrı değerlendirildiğinde çoğu zaman anlamlılığını yitirmektedir (Steele, 1981). Kutsal mekanlarda, mekânın çekim alanına giren birey, mekâna dair belleğin oluşması için mekânı tecrübe ile tanımaya başlamakta ve bu deneyimlerden elde ettiği duygusal ve düşünsel birikimi hem algısal hem de zihinsel mekanizmalarla birlikte yorumlayarak kendi hareketlerini, duygularını ve durumlarını düzenleme veya düzeltme eğilimi gösterebilmektedir. Kutsal mekanlarda ritüeller aracılığıyla mekân ve beden iç içe geçmiş olan tecrübesi söz konusudur. Merleau-Ponty, mekânsal var oluşun bedenle irtibatını ortaya koyarken mekânın bedenle birlikte deneyime olanak sağladığını da vurgulamaktadır

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

(Merleau-Ponty, 2014). Zira genel anlamda mekânların yaşamsal varlığı, insanlar tarafından tecrübelerle canlı tutulmasına bağlı olarak gelişmektedir. Kutsal mekanlarda ise mekânın kutsal varlığı insanın tecrübesiyle zenginleşen bir birikime dönüşerek canlı kalmakta ve süreklilik niteliği taşıyan mekansal bir kimliğe bürünmektedir. Kutsal mekanlar, bireylere tecrübelerin gerçekleşmesi için sembolik çağrışımlarla zenginleştirilmiş bir ortam sunarken, ritüellerin eşlik ettiği tecrübeler de inananlara kutsal bir hafızanın izlerini sürme, geçmişin duygusal ve düşünsel bütünlüğünün işaretleriyle buluşma imkânı vermektedir (Seamon, 1980). Kutsal mekanlardaki sembolik yoğunluk, mekânın anlam ve etki alanını genişleterek birey için kabul görmüş gündelik yaşam stratejilerinde öne çıkan aidiyetlerle araya mesafe koyma imkânı sunmaktadır.

İslam'da hac ibadetinin sembolik dilinde yoğun biçimde kendini öne çıkaran temel vurgulardan biri, yaşam içerisinde üretilmiş farklılıkların, Yaratıcı karşısında kulluğun mekansal yansımaları olan varlık ve yüklerden arınarak saflaşması ve sadece "kul" olma statüsünde sıfırlanmasıdır. Irk, kültür, sosyal sınıf, ekonomik statü, cinsiyet farklılığının ürettiği toplumsal kalıp yargılar tavaf başta olmak üzere haccin tüm ritüellerinde erimekte ve belirleyici bir kimlik değeri olmaktan çıkmaktadır. Verili hiyerarşilerin, insan ve kul olma ortak denkleminde geçersiz sayıldığı düşünsel bir mecradan beslenen sembolik dil, bireyin kutsallık arayışındaki olgunlaşma tecrübesinin de önemli bir eşiği olma niteliğine sahiptir. Gündelik hayatın farklı etaplarında kendisini öne çıkaran farklılıkların ayrıştırıcı veya aşağılayıcı bir zeminde çoğalan anlamlarının aksine, farklılığın "çeşitlilik" yönüyle anlamlı olduğu gerçeği hac ibadetinde belirgin bir biçimde vurgulanmaktadır. Bunun dışında iradi olan veya olmayan farklılıkların öteleyici bir tavra kaynaklık etmesinin mümkün olmadığı bilinci de bireyler açısından haccin İlahi bir şerh ile dönüm noktasına dönüşmesi anlamına gelmektedir. Alman vatandaşı olan Psikolog Mihriban Özelsel hac tecrübesinin kendisinde meydana getirdiği bilinç derinleşmesini vurgularken, kendi kimliği özelinde zaman ve mekân algısının nasıl anlamsız hale geldiğini şöyle aktarmaktadır:

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

Kişisel varlığın toplumsal bir özneye dönüşüm sürecindeki tecrübe ve birikimleri olarak nitelendirilebilecek olan "kimlik" olgusu, nesnel planında ise "herhangi bir varlığın tanımlanmasında kullanılan özelliklerin tamamı" olarak kendisini öne çıkarmaktadır. Bireyin kendi öznel kimliğini keşfetmesinde mekansal ve çevresel faktörler önemli birer etken olarak rol oynarken; bir yerin kimliği de oraya yönelmiş olanların mekânı tanımlaması ve mekânla kurdukları ilişki ekseninde zenginleşmektedir. Mekân olgusu iki durumda kimlikle özdeşleşebilmektedir. Bunlardan birincisi bir yerin tanımlanmasında kullanılan niteliklerin tümünün yerin kimliğini oluşturması şeklinde öne çıkarken ikincisi ise "yer kimliği" kavramının, mekânın da kendi başına bir kimliğe sahip olduğunu ortaya koyuyor olmasıdır (Twigger-Ross & Uzzell, 1996). Kutsal mekanlarda yer kimliği ile mekâna dair bir tecrübeye yönelmiş olan insan kimliği aynı hafıza düzleminde birleşmektedir. Yer kimliğinin sosyolojik olarak oluşmasında bireysel/ toplumsal yaşamın özellikleri büyük oranda etkili olmaktadır. Benzer biçimde bireysel ve sosyal kimliklerin somutlaşmasında da mekânın algı ve davranış üzerindeki etkileri belirleyici olabilmektedir. Bu durum mekân ve insan ilişkisinin kutsal mekanlarda karşılıklı, akışkan ve besleyici bir ilişki olarak canlı kalmasını sağlamaktadır. Hac mekanlarında bu karşılıklı etki büyük oranda belirgin hale gelmekte ve dinsel olanın çekim gücü fizik ötesi bir mekansal algıya dönüşmektedir. Ancak bu

mekanlarda içkin olan kişilerin sosyal hayata dönük kimlikleri söz konusu olduğunda mekânın inanan için manevi olduğu kadar sosyolojik bir dil üreterek hayatın makbul akışına dahil olması söz konusu olabilmektedir. Nitekim Hz. Hacer kadınlık, kölelik, siyah tenli olmak gibi yaşadığı zaman diliminin sosyo-kültürel yapısı içerisinde hatta modern zamanlarda dahi bir tür ötekileştirme mekanizması olarak işletilen farklılıklarıyla birlikte, manevi olarak sınılandığı emirler karşısındaki duruşu nedeniyle “çabanın insan merkezli” değeri ile hac ibadetinde bir hafıza bileşeni olarak konumlandırılmıştır. Haccın önemli ritüellerinden biri olan Sa’y, Hz. Hacer’in susuz kalmış olan bebeği Hz. İsmail’e su arayışını temsil etmektedir. Onun kadınlığının, anneliğinin birleşiminde şekillenen çabasının İlahi anlamda taltif edilmesi, bu çabada içkin olan annelik şefkatinin kutsal bir süreklilik kazanarak sosyolojik bir vurguya dönüşmesi dikkat çekicidir. Bu vurgu her hacı için mekândan bağımsız olmayan ve gündelik yaşam için ideal bir tipolojik bağlama dönüşecek bir örneklik anlamına gelmektedir.

Sa’y yapılırken yavrusuyla birlikte Allah’a emanet edilerek bu beldede bırakılan Hacer validemizin hatırasını hatırlıyorum. Allah’a tevekkülünün yanı sıra sebeplere de sarılarak su arayışlarına giren ve sonunda zemzemle muştulanan bu mübarek kadının imanından, sabrından ve tevekkülünden bizleri de nasiplendirmesini diliyorum Rabbimden. Aklıma çocuklarım geliyor...Rabbim sana emanetler... (Yadigar, 2007: 17).

Diğer taraftan kadın ve erkek farketmeksizin her hacının Sa’y tecrübesi ile cinsiyetler üstü “ortak bir insanlık” hafızasının canlı kılınmasına katkı sunarak bu ideali yaygınlaştırmaya eşlik etmesi de ümmetin düşünsel bütünlüğü açısından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Hz. Hacer, muhatap olduğu İlahi imtihanlar karşısında sabır ve tevekkül içerisinde kalarak “kul” olma niteliği açısından ideal bir tipoloji olarak öne çıkmaktadır. Çöl bekleyişinde ve oğlu İsmail’in kurban edilme ihtimali karşısında bir kadın ve anne olarak sergilediği kabullenici tavır, güçlü bir mü’min olma vasfı ile taçlanmış ve hac tecrübesi içerisine sabitlenmiştir. Sa’y, kendisinde içkin olan çaba ile temelde bir emek verme girişimi olarak Hz. Hacer’i simgelemektedir. Anneliğin fedakarlığını, fiziksel koşulların getirdiği zayıflığın iman ve teslimiyetle kalbi bir güce dönüşmesini ve kozmik bir derinliğe bürünerek genişlemesini ifade eden çarpıcı anlamlara işaret etmektedir. Allah (cc)’ın kendisine samimiyetle yönelmiş bir sesi mutlaka duyacağına olan inancı, Hacer’i fiziksel koşullar bakımından yoksun olduğu derin bir güven duygusuyla buluşturmuş ve yardımın emekle, çabayla geleceğine olan inancını temsilen bir Sa’y haline dönüşmüştür. Burada kadın olmanın, anne olmanın ürettiği kıymet hükümleri onun kişisel bagajında bulunan ve yaşadığı zaman diliminin belirleyici statü kategorileri olarak öne çıkan cariye olma, köle olma, siyah tenli olma gibi verili vasıflarının ötesine geçmek suretiyle İlahi anlamda değer görmüş ve özgürleştirici bir hiyerarside yok olarak müslüman dünyanın kolektif hafızasına sabitlenmiştir. Kul olmanın Sa’y mekanlarına bir hafıza kodu olarak işlendiği ve tüm Mü’minlerin kimliğine eklemlenecek miras bir tavır olarak hacda yerini aldığı anlaşılmaktadır.

## **6. Hacda Öne Çıkan Tevhid Düşüncesinin Bütüncül Çerçevesinde Ayrımcılığın Tasfiyesi**

Kavram olarak “birliğe ve bütünlüğe” gönderme yapan tevhid kelimesi, İslam düşünce sisteminin ve medeniyetinin belirleyici temel ilkesidir. Ayrıca İslam’ın kolektif ruhuna işaret eden cemaat boyutunun tasvir ve analizi açısından da önemli bir bilgi mekanizmasıdır. Faruki’ye göre (Faruki, 2006:76), tevhid, insan hayatının erdemlerini ve

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

ideal yönlerini içermek suretiyle yaşamı hakikat ekseninde tanımlamaktadır. İslam'daki tevhid anlayışı, ilk etapta ahlaki bir duruşu temsil etmekte, insan için bireysel ve toplumsal plandaki tavır ve işleyişlerin bütüncül bir çerçeveye dönüşmesini sağlamaktadır. Nasr'a göre tevhidin "birliğe" atf yapan içeriği, insanın düşünce ve davranış açısından da bölünmemesini ve birbiriyle uyumlu bir tavır içerisinde olmasını gerektirmektedir. Nasr, yürüme tarzından yeme içme biçimine kadar kendi içerisinde kalbi ve ruhi bir bütünlüğe işaret eden bu duruşu tevhid anlayışının sağladığı "manevi bir norm" olarak nitelendirmektedir. Tevhidin sosyolojik gücü ise; birbirinden uzaklaşmış, dağılmış olan Müslüman toplumu "tek" ve "bir" "oldukları gerçeği üzerinde mutabık kılan bir etkiye işaret etmektedir. Toplumsal açıdan bütünleşme düşüncesini teyid eden tevhid, başka bir yönü itibariyle de müslüman toplumu "ümme" kavramının odakta olduğu bir kitle olarak anlamlandırmaktadır (Nasr, 2009: 33). İlk planda bireysel ve sosyolojik bir "aynılaşma" gibi görünse de tevhid düşüncesinin öne çıkardığı birlik vurgusu, ümme olarak farklılıkların ortaklığında bütünleşmeyi, ortak değer ve ilkeler etrafında düşünsel ve pratik bir tutarlılığı yansıtmaktadır.

Hac ibadeti, tevhid düşüncesinin mekansal ve pratik boyutlarını içeren ritüelleri ve sembolik çağrışımları itibariyle tek bir merkeze yönelmiş olmanın bütün formlarını içermektedir. Kutsal bir merkez olarak Kâbe, müslümanlar açısından "tek" olan etrafında sosyo-kültürel farklılıkları ortadan kaldıran, etnik ayrımları izale eden, cinsiyetler üstü bir tavrı öne çıkaran, ekonomik hiyerarşileri geçersiz kılan "takva" idealini temel esas ölçü kabul eden İlahi söylemin bir yansıması olarak tevhidin cisimleşmiş hali niteliğindedir. Ümit Meriç'in bu konudaki kutsal süreklilik dizgesini dile getirdiği tespitleri dikkat çekicidir:

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

Kutsal mekanlarda yer aidiyeti, duygusal deneyimlerle eş zamanlı olarak gerçekleşen kozmik bir çağrışım halini almaktadır. Duygusal deneyim için ön şart ise o yer ile fiziksel etkileşimde bulunabilmektir. İnanan birey güçlü yer aidiyeti kurduğu mekânı diğer mekânlar için zihinsel bir ölçü gibi düşünerek, farklı etkileşimler kurduğu yeni mekânlarla dair geliştireceği duygusal aidiyetlerinde de buraları önceki mekânlarla benzerliklerine ve beklentilerine göre değerlendirebilir (Najafi & Shariff, 2011). Bu bağlamda hac mekanları tevhidi zincirin yerle olan simgesel bağının taşıyıcıları niteliğindedir.

Tıpkı Mekke'nin dünyanın dört bir yanında namaza duran mü'minlerin 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 (Meyerovitch, 2011:41).

Hacının bu kutsal yönelişindeki temel ideal, cinsiyet farklılıklarını da aynı kutsal formasyonun içerisine dahil ederek dünyevi kategorizasyonlardan ayırmaktadır. Nitekim iki farklı cinsiyet alanı olan kadın ve erkek olma statüsü hacda ontolojik bir üst kimlik alanı olan “kulluk”ta eşitlenmektedir. Haccın fihki hükümleri ile ilgili olarak zaman zaman kadınlar aleyhine olmak üzere tartışmalı hale gelmiş olan “kadının mahremsiz sefere çıkması veya hacca gitmesi” meselesinde de aslında tarihi süreçte hacca gitmeyi kolaylaştırıcı bir yaklaşımın yorum boyutunda da öne çıktığı dikkati çekmektedir. Nitekim konu ile ilgili olarak Hanefi ve Hanbelîler haricindeki mezhepler, bir kadının kafile halindeki kadınlarla birlikte hacca gidebileceğine dair fetva vermişlerdir. Ahmed İbn Hanbel’in farz hacca ilgili mahremsiz gidilebileceğine dair görüşüyle, Hanefilerde de mahremsiz gidilmesi halinde haccın “maalkerahe” geçerli olacağına dair fetva birlikte ele alındığında bunun kadın için haccı kolaylaştırıcı bir yaklaşım olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır (Karagöz&Keskin&Altuntaş, 2008). Konu ile ilgili olarak bir kadının tek başına yolculuk yapmasının üç gün veya daha fazlasında “güvenlik” açısından ilgili dönemde mahzurlu sayıldığı hakkında çeşitli hadisler bulunmaktadır (Bkz.Canan, 1993). Bununla birlikte, güvenlik risklerinin ortadan kalktığı bir zamanın geleceği ve bir kadının da tek başına hacca gidip bütün görevlerini yapabileceğine dair şu hadis de mevcuttur: “Çok yakın gelecekte bir kadın tek başına beraberinde kimse olmadan Hîre’den çıkacak (hiçbir zarar görmeksizin) gidip Kâbe’yi tavaf edecektir” (Bkz. Keleş, 2007). Dolayısıyla hem kadının tek başına yolculuk edememesi ile ilgili hadisten hem de bunun güvenlik sorunu ortadan kalktığında mümkün olabileceğini ifade hadisten anlaşıldığı üzere geçmiş dönemlerde kadınların tek başına hacca gidememesi konusu güvenlikle ilgilidir. Ve konu ile ilgili dini yaklaşım kadının itibarını korumaya yönelik olarak gözetilen bir hassasiyetin gereği olarak biçimlenmiştir.

Uygulamada kadın ve erkek arasında dikkat çekici durum farklarından biri de “ihram” konusunda ortaya çıkmakta, kadınlar için özel bir ihram giysisi yerine normal kıyafetlerle tavafın mümkün olacağı belirtilmektedir. Ancak kadınların ihram kıyafetleri konusundaki ölçüde dikkat çeken bir husus “yüzün açık olması” şartıdır (Bkz. Ebu Davud, Menasik,33.II. 412) Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ihrama girdiklerinde kadınları, eldiven kullanmaktan ve yüzlerini örtmekten men eden hadisleri mevcuttur (Bkz. Canan, 1993). Tesettür konusundaki farklılık, kadınlar için yüzün hacda “açık” bırakılması suretiyle Yaratıcı karşısında erkekle aynı fiziksel tanınma ve bilinme kodları ile kulluk statüsünde denkleştirmenin sembolik göstergelerinden biri olarak dikkat çekicidir. İlahi huzurda tanınmak için böyle bir fiziksel zarurete gerek olmamasına rağmen sembolik olarak bu şartın koşulmuş olması haccın düşünsel derinliği açısından önemlidir. Burada toplumsal kodlarının kadınlık ve erkeklik üzerine geliştirdiği kanıksanmış rollerin düşünsel olarak arka planda kaldığı, kadınlığın da erkekliğin de hacının manevi kimliğiyle bütünleşmiş bir çerçeve içerisinde sadece insanlık ve kulluk denkleminde anlamlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Safa ve Merve tepeleri arasında hızlı adımlarla arıyorum. Bir şeyler arıyorum. Hem hızlıyım hem de Hacer annemizin sabrını ve tevekkülünü anlamaya çalışıyorum ...Neyin peşinde olduğumu onun kadar net bilebiliyor muyum acaba. Eşi tarafından oğlu İsmail ile birlikte terk edilmişken, ona verecek su dahi bulamazken, iki tepe arasında rızkını bulmaya çalışan bir annenin sabrı nasıl olabilirdi (İpekçi, 2013: 54).

Hac ibadetinde İslam’daki tevhid anlayışının bir yansıması olarak cinsiyetler konusunda bütünleştirici tasavvurunun somut bir sosyolojik ideal olarak öne çıktığı görülmektedir. Nitekim hac esnasında kul ve insan olmaya ilişkin aidiyetlerin kadın ve erkek olmaya ilişkin aidiyetleri kapsayarak geride bırakması, kadın hacıların ihram kıyafetlerindeki ölçü gibi pek

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

çok unsuru ibadetin özüne uygun biçimde belirlemiştir. Tevhid düşüncesinin bütüncül ve dengeleyici yapısı konu ile ilgili karmaşıklığa karşı dikkatli bir arka plan unsuru geliştirme konusunda yönlendirici özelliğe sahiptir. Özellikle tevhidin kolektif bir temsili olarak hac, kadın-erkek varlığının dini kimlik bileşenleri içerisindeki konumlanışını kadınlığın kolektif bir temsil olarak haca öne çıkan tipolojik özelliklerini açıkça yansıtan pek çok sembolik çağrışımı içermektedir. Din telakkisinin hac ritüellerinde bir davranış güzelliğine dönüşmesine ilişkin yaklaşım, İslam dünyasında farklı tartışma başlıklarının öznesi olmaktan kurtulamamış olan kadınlığın “insani ve temsili” varlığını ele almak açısından derin bir bilgi alanı sunmaktadır.

### SONUÇ

Tarihi başlangıcından bu yana artarak devam eden bir ilgiyle hacca yönelik, İslam düşünce sisteminin bütüncül bir yansıması olması açısından büyük önem taşımaktadır. Her yıl yüz binlerce müslümanın, tevhidin çok yönlü içerimleri arasında dahil olarak olgunlaşmak ve Kâbe'nin kuşatıcı ikliminde içkin olan derinliğe ulaşmak amacıyla yola çıktığı hac yolculuğu İslam'ın kolektif bütünlüğü olan ümmetin gerçekleştirdiği önemli toplumsal buluşmalardan biridir. Hac ibadeti ile dinin çeşitlilik gösteren kültürel olgunluğu ve derinliği, bir davranış biçimi olarak hacıların haline yansıtmakta ve böylece İslam'ın kuşatıcı bütünlüğü pratik bir görünüme bürünerek günlük hayatın bir parçası haline dönüşmektedir. Bu nedenle haccın felsefi ve sosyolojik anlamda nasıl bir dini kök üzerine temellendirildiği büyük anlam ifade etmektedir. Farklı dil, ırk, renk ve kültürel özelliklere sahip geniş bir kitlenin tüm bu farklılıklarını “aynı”lıkta eriterek değil, bir bütünün parçaları olarak özgün renkler olarak sergiledikleri hac ibadeti İslam dünyasının sosyolojik varlığının önemli bir temsil mekanizmasıdır. İslam'da hac ibadetinin ortaya koyduğu kök anlayış ve sembolik sermaye, kendi zamanının sosyal dokusu içerisinde ayrımcılığa uğramış bir kadın olan Hz. Hacer'i tipolojik bir aktöre dönüştürmüş ve bir statü temsili olarak haccın tarihsel belleğine sabitlemiştir. Hacda Safa ve Merve tepeleri arasında kadın veya erkek her hacı adayı tarafından yedi kez gidip gelmek suretiyle gerçekleştirilen Sa'y, Hz. Hacer'in tipolojik temsilinde, cinsiyetler üstü bir eşikte ve İlahi planda ortaya konulmuş bir saygınlık pratiği olarak oldukça dikkat çekicidir.

Mekânsal düzlemde Mekke'nin kuruluşunda ve Kabe'nin inşa edilerek korunması süreçlerinde Hz. Hacer'in kadın bir aktör olarak öncü rol oynaması İslam'ın cinsiyetler konusundaki düşünce haritasında pratik anlamlar taşımakta; geçmişin bir ütopyadan ibaret olmadığını somut göstergesi olarak ortada durmaktadır. Nitekim tarihin kültürel gelişiminde yaşanan kırılmaları, dinin dinamik bileşenlerinde meydana getirdiği muhtemel hasarlar ekseninde ele almak ve kadın-erkek olma konusundaki bütüncül kavrayışı sekteye uğratan epistemolojik kopuşu doğru irdeleyebilmek önemlidir. Hac ibadetinin farz oluşunu ifade eden sorumluluğun cinsiyet odaklı değil “güç yetirmeye” dayalı olarak tanımlanmış olması; Hz. Peygamber tarafından haccın, kadının kul olarak kendini bulduğu bir çabaya, Mü'min olarak sorumluluklarını inşa ettiği bir cihada denk gelecek biçimde tanımlanmış olması mekânsal sembollerin öne çıktığı bir ibadet olarak hac ve kadın ilişkisini daha zarif ve manidar bir çerçeveye oturtmaktadır. Güç yetirmenin varoluşsal bir ayrıma değil, aksine yaşamın sosyal kültürel, ruhsal ve fiziksel çeşitliliğinde içkin olan pratik bir formasyona gönderme yapan yönü dinin hayatın içerisinde genişleyen yelpazesindeki derinliği açığa çıkarmaktadır. Hac uygulamalarında tavaf için kadının yüzünün açıkta olması gerekliliği metaforik olarak kadının yüzünü mekânın kimliğiyle bütünleştirerek bir beyana dönüştürmektedir. Bu ayrıntı, kutsal yolculuğa bir kadın olarak çıkmış fakat son kertede insan olmanın kuşatıcılığı ve kulluğun belirleyiciliği ile buluşmak suretiyle verili statülerin,



ontolojik kimliklerin kutsal mekanlarda tüm herkes için olduğu gibi kadın için de geride kaldığı bir anlam derinliğine işaret etmektedir. Bu düşünce ve duygu yoğunluğunu hacın mekansal temsilleri ve sembolik çağrışımları eşliğinde tecrübe eden her hacının İslam'ın kök düşüncesini pratik bir güncel kimlik ve tavır olarak gündelik yaşamına taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda bir temsil ve itibar bileşeni olarak kadının aktörleştiği İslam hacının felsefi derinliği ve sosyolojik dinamiği, din dilinin değer ve fayda geriliminden arınarak ele alması gereken önemli bir paradigmat birikim olarak yeniden ele alınmalı ve ilkesel bir duruş olarak analiz edilmelidir.

#### KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (2014). “Kant'ta Mekân ve Zaman Kavramları”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, 14, 108-122.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Ali Coşkun, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî.(2003). *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. (thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumejd Hâmid.) 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Canan,İ. (1993). *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, ty. c. 4,s. 2. İstanbul: Akçağ Yayınevi.
- Casey, E. S. (1998). *The Fate of Place a Philosophical History*. University of California Press: Londra.
- Ching, F. D.K. (2002). *Mimarlık, Biçim, Mekân ve Düzen*. (Sevgi Lökçe, Çev.). İstanbul: YEM.
- Derrida, J. (2013). *Önemsizin Arkeolojisi*, 2. Baskı (Ali Utku-Mukadder Erkan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (M. Nur Çetin, Taha Parlar, Hz.). Ankara, Akçağ Yayınları, 1995.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*, 1.Baskı (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara:Gece Yayınları.
- Erbaş, A. (2002). “İslam Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, C.4, S.5, s.97-122.
- Erul, Bünyamin & Keleş, Ekrem, *Hacçı Anlamak*, 5.baskı, Ankara, DİB Yayınları, 2007.
- Farukî, İ. R. (2006). *Tevhid*, 4. Baskı (Dilaver Yardım-Latif Boyacı, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Daru'l kutubu'l ilmiyye, 1424/2003.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması* (Hakan Gür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Güç, A. (1999). *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul: Esra Fakülte Kitabevi.
- Görgün, T. (1996). “Hacın Hikmeti”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.14.s. 320-326.
- Hamidullah, M. (1414/ 1993). *İslâm Peygamberi* (Salih Tuğ, Çev.). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Harman, Ö. F. (1997). “Hac”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.1-27. s.382-386.
- İsfahânî, Rağîb. Hüseyin b. Muhammed. (2022). *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'an*. (Mustafa Yıldız, Çev.). İstanbul: Çıra Yayınları.
- İpekçi, L. (2013). *Şehrim Aşk*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Jeanrond, W. G. (2007). *Teolojik Hernenötik* (Emir Kuşçu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jive'n, G. & Larkham, P. J. (2003). “Sense of Place, Authenticity, and Character: A Commentary”. *Journal of Urban Design*, Vol. 8, No. 1, 67-81. (Erişim Tarihi 12 Mart 2023). <https://doi.org/10.1080/1357480032000064773>
- Karagöz, İ., Keskin M., Altuntaş H. (2008). *Hac İlmihali*, Ankara.
- Keleş, E. (2007). Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu, *Hacda Kadınların Durumu*, Ankara, s. 204 .
- Kutluer, İ. (2010)“Mekan”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.28. s. 550-558.

## Kimlik ve Mekân İlişkisi Bağlamında İslam Haccında Kadının Statü Değeri Üzerine...

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân ve'l-mübeyyin limâ teẓammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. (Tahk. Ahmed el-Bardûni- İbrâhîm Atfeş.) Kahire: Dâru'l-Kutubi'l Misriyye, 1384 /1964.
- Kutup, Seyyid, *Fi Zilal-il Kur'an*. (Bekir Karlığa, Hakkı Şengüler vd.,Çev.). İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2012.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (Işık Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık: Ankara.
- Lings, M. (2012). *Öze Dönüş* (Zeynep Kot, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Malpas, J. E. (2004). *Place & Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Algılanan Dünya* (Ömer Aygün, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Mevdûdî, Ebu'l Âlâ, *Tefhimu'l Kur'an*, (ed. Muhittin Okumuşlar), Konya, Yediveren Yayınları, 2003.
- Meyerovitch, E. De V. (2011). *Mekke: İslam'ın Kutsal Şehri*, 3. Baskı, İstanbul: Şule Yay.
- Muhammed, K. & Karadaş, C. (2008). Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân, T.C. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 17, s.1, 245- 262.
- Najafî, M. & Shariff, M. (2011). "The Concept Of Place And Sense Of Place In Architectural Studies". *International Journal of Human and Social Sciences*, 6(3), 187- 193.
- Nasr, S. H. (2009). *İslam/İdealler Gerçekler* (Ahmet Özel, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özaydın, A. (1996). "İslam'da Hac", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 14, s. 386-389.
- Özsel, M. (2007). *Kalbe Yolculuk: Psikolog Dervişenin Hac Günlüğü ve Bir Manevi Uyanışın Hikâyesi*, 3. Baskı (Seda Çiftçi, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Seamon, D. (1980). "Body-Subject, Time-Space Routines, And Place-Ballets". *The Human Experience of Space and Place*, (65) pp. 140-148. New York: Routledge.
- Schick, I. C. (2002). *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*. (Savaş Kılıç-Gamze Sarı, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Steele, F. (1981). *The Sense of Place*. CBI Publishing: Boston.
- TDK, Güncel Türkçe Sözlük, (Erişim Tarihi: 15 Nisan 2023).
- Tutar, Â. (2001). İslam Tarihinde Hac İbadetini Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elâzığ. S.6, s.72–83.
- Twigger-R & Clare L. & Uzzell, D.L. (1996). "Place and Identity Processes". *Journal of Environmental Psychology*, 16(3), 205-220. (Erişim Tarihi: 8 Mart 2023). <https://doi.org/10.1006/jevp.1996.0017>
- Uludağ, S. (2002). "Kevn", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 25.s. 310-338.
- Yadigar, A. (2007). *Hac Günlüğü*, İstanbul: Zafer Yayınları.
- Yüksel, M. (2007). "Ümit Meriç Hanımefendi ile Hac İzlenimleri", *Din ve Hayat Dergisi Hac Özel Sayısı*. (Kasım), S.6, s.87–88.
- Zebîdî, (1994). Tâcü'l-Arûs, (thk.) Ali eş-Şiri, Beyrut: Dâru'l-Fikr, VI, 562.
- Wollan, G. (2003). "Heidegger's Philosophy of Space and Place". *Norsk Geografisk Tidsskrift -Norwegian Journal of Geography*. Volume 57, Issue 1.(Erişim Tarihi: 1 Nisan 2023). <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00291950310000802?needAccess=true>