

İLÂHİYAT ALANINDA GÜNCEL METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

EDİTÖR
DOÇ. DR. İLYAS PÜR

İlahiyat Alanında Güncel Metodolojik Yaklaşımlar

Editör
Doç. Dr. İlyas PÜR

İmtiyaz Sahibi
Platanus Publishing®

Editör
Doç. Dr. Dilek Atik

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya
Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım
Mart, 2026

Yayımcı Sertifika No
45813

ISBN
978-625-8513-76-9

©copyright
Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres: Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480, Mamak,
Ankara, Türkiye.

Telefon: +90 312 390 1 118
web: www.platanuspublishing.com
e-mail: platanuskita@gmail.com



Platanus Publishing®



BÖLÜM 1

İslâm Tarih Düşüncesinde İbadet Ve İmar Eksenli Medeniyet Tasavvuru

Soner Akpınar¹

1. Giriş

Medeniyet kavramı, insan topluluklarının ortaya koyduğu kurumsal düzeni, düşünce dünyasını ve değer sistemini birlikte ifade eden geniş bir anlam alanına sahiptir. Şehirlerin büyümesi, üretim araçlarının gelişmesi ve teknik imkânların artması medeniyetin görünür unsurlarını oluşturur. Bununla birlikte bu unsurların hangi istikamette şekillendiğini belirleyen temel zemin, insanın dünyayı anlamlandırma biçimidir. Bu nedenle medeniyet yalnız maddi gelişme göstergeleriyle açıklanabilecek bir olgu değildir. İnsan topluluklarının tarih boyunca kurdukları şehirler, oluşturdukları kurumlar ve ortaya koydukları bilgi birikimi, belirli bir varlık anlayışı ve değer sistemine dayanan kurucu tasavvurun somut tezahürleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern dönemde medeniyet tartışmalarının önemli bir bölümü kavramı teknik ilerleme ve ekonomik gelişme ölçütleri üzerinden değerlendirme eğilimi göstermektedir. Bu yaklaşım insanlık tarihini doğrusal bir ilerleme fikri çerçevesinde yorumlama imkânı sunmakla birlikte medeniyetin fikrî ve ahlâki temellerini çoğu zaman arka planda bırakmaktadır. Kurumların güçlenmesi veya üretim kapasitesinin artması tek başına güçlü bir medeniyetin varlığını açıklamak için yeterli değildir. Kurumsal yapıyı ayakta tutan değer düzeni zayıfladığında kurumlar varlıklarını sürdürse bile anlamlarını giderek yitirir ve toplumsal düzen iç tutarlılığını kaybetmeye başlar. Bu durum medeniyet meselesinin yalnız tarihsel gelişim çizgisi içinde ele alınabilecek bir konu olmadığını göstermektedir. Medeniyet aynı zamanda insanın kendisini, toplumu ve evreni nasıl konumlandığıyla doğrudan ilişkilidir.

İslâm düşünce geleneğinde medeniyet meselesi çoğu zaman bu bütüncül çerçeve içinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşımda insan yalnız bireysel varoluşuyla sınırlı bir varlık olarak görülmez, toplumsal sorumluluklarıyla birlikte değerlendirilen bir özne olarak kabul edilir. Toplum hayatı, hukuk düzeni, bilgi üretimi ve ahlâki değerler birbirinden bağımsız alanlar olarak düşünülmez. Aksine bütün bu alanlar, insanın yeryüzündeki varlık amacını gerçekleştirme

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, Türkiye; İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bölümü, ORCID ID: 0000-0001-6157-1630

sürecinin birbirini tamamlayan unsurları olarak değerlendirilir. Böyle bir bakış açısı medeniyetin yalnız güç ve refah üretimiyle açıklanamayacağını, insanın sorumluluk bilinci doğrultusunda kurduğu toplumsal düzen içinde anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İslâm düşüncesinde medeniyet, insanın dünyadaki varlığını anlamlandıran ilke ve değerlerin toplumsal hayata yansımaları olarak değerlendirilmektedir.

Kur'ân'ın ortaya koyduğu insan tasavvuru bu bütüncül medeniyet anlayışının merkezinde yer almaktadır. Kur'ân insanı yalnız bireysel ibadetlerle sınırlı bir varlık olarak tanımlamamakta; aynı zamanda yeryüzünü imar etmekle sorumlu bir özne olarak konumlandırmaktadır. İnsan hayatını anlamlandıran ibadet bilinci ile yeryüzünde düzen kurma sorumluluğu arasındaki ilişki Kur'ân'ın ortaya koyduğu medeniyet tasavvurunun temelini oluşturmaktadır. İbadet insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi belirlerken imar bu ilişkinin toplumsal hayatta somutlaşmasını sağlamaktadır. Böylece insanın Tanrı ile kurduğu bağ ile toplumsal düzen kurma çabası aynı anlam çerçevesinde birleşmektedir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu medeniyet anlayışı insanın hem ahlâki hem de toplumsal sorumluluklarını birlikte ele alan bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışma, medeniyet meselesini bütüncül bir perspektif içinde ele almayı amaçlamaktadır. Temel varsayım, medeniyet kavramının yalnız maddi ilerleme veya siyasal güç ölçütleriyle açıklanamayacağı; insanın varlık anlayışı, değer sistemi ve toplumsal sorumluluk bilinciyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu çerçevede ilk bölümde medeniyet kavramının kavramsal çerçevesi ve tarihi süreçte kazandığı anlam genişlemesi incelenecek, medeniyet tartışmalarının fikrî arka planı ele alınacaktır. İkinci bölümde medeniyet sorununa İslâm tarih düşüncesinin yaklaşımı değerlendirilecek; tarih, toplum ve medeniyet ilişkisini açıklayan temel yaklaşımlar incelenecektir. Üçüncü bölümde ise Kur'ân'ın ortaya koyduğu insan tasavvuru merkeze alınarak ibadet ve imar kavramlarının medeniyet düşüncesindeki yeri analiz edilecek ve Kur'âni medeniyet tasavvurunun temel ilkeleri ortaya konacaktır. Böyle bir yaklaşım, medeniyet meselesini yalnız tarihi süreçler üzerinden ele almakla sınırlı kalmayıp insanın varlıkla kurduğu ilişkinin toplumsal düzeni nasıl şekillendirdiği sorusunu merkeze alan daha kapsamlı bir değerlendirme imkânı sunmaktadır.

2. Medeniyetin Kavramsal Çerçevesi ve Tarihi Boyutu

Medeniyet meselesi, insan topluluklarının tarih boyunca ortaya koyduğu kurumsal düzenin, fikrî üretimin ve değer dünyasının nasıl oluştuğunu anlamaya yönelik temel tartışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Medeniyetin yalnızca şehirleşme, teknik ilerleme veya ekonomik gelişme gibi maddi göstergeler

üzerinden açıklanması, kavramın taşıdığı geniş anlam alanını yeterince karşılamamaktadır. Zira medeniyet, toplumsal hayatın kurumsal yapıları kadar bu kurumlara yön veren fikrî çerçeveyi ve değer sistemini de kapsayan bütüncül bir yapı ifade etmektedir. Bu nedenle medeniyet kavramının sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi hem kavramsal içeriğinin hem de tarihsel kullanımının birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Medeniyet kavramı tarih boyunca yalnızca şehirleşme ve yerleşik hayatın gelişimiyle sınırlı bir anlam taşımamıştır. İnsan topluluklarının değer ufkunu, bilgi üretimini ve kurumsal düzenini kuşatan daha geniş bir anlam çerçevesi kazanmıştır. Kavramın Arapça köken bakımından şehir anlamına gelen medine kelimesiyle ilişkili olması, başlangıçta yerleşik toplumsal hayatı ifade eden bir anlam taşıdığını göstermektedir. Zamanla kavramın kapsamı genişlemiş ve insan topluluklarının ortaya koyduğu maddi ve manevi birikimin bütününe ifade eden bir terim hâline gelmiştir (İbn Manzûr, 1414/1994, C. 2, “د ي ن” md., ss. 164–165). Bu bağlamda medeniyet yalnız şehirlerin büyüklüğü veya teknik gelişmişlik düzeyiyle açıklanan bir olgu değildir; toplumların bilgi, değer ve kurumsal düzenlerinin bütününe kapsayan geniş bir tarihsel ve kültürel çerçeveyi ifade etmektedir (Kutluer, 2003, s. 296). Kavramın kazandığı bu anlam genişliği, medeniyetin arka planında belirli bir dünya görüşü ve değer sisteminin bulunduğunu göstermektedir.

Medeniyetin mahiyetini anlamaya yönelik araştırmalar, toplumsal düzenin görünür unsurlarının arkasında her zaman bir anlam ve değer düzeninin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Şehirler, ekonomik faaliyetler, bilimsel kurumlar ve siyasal yapılar medeniyetin dış görünümünü oluşturan başlıca unsurlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte bu unsurların süreklilik kazanması ve birbirini tamamlayan bir düzen içinde işleyebilmesi, onları yönlendiren fikrî çerçevenin varlığına bağlıdır. İnsan topluluklarının evreni, toplumu ve insanın bu yapı içindeki yerini nasıl anlamlandırdığı; bilgi üretiminden kurumsal organizasyona kadar pek çok alanı doğrudan etkilemektedir. Bilim tarihine ilişkin çalışmalar da bilimsel üretimin yalnız teknik birikimle açıklanamayacağını, belirli bir zihnî ve kültürel ortam içinde geliştiğini ortaya koymaktadır (Sezgin, 2007, C. 1, ss. 15–22). Bu yönüyle medeniyet, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin tarih içinde kurumsallaşmış biçimini ifade eden daha kapsamlı bir anlam alanı sunmaktadır.

Modern dönemde medeniyet kavramının çoğu zaman teknik ilerleme ve maddi gelişme ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle şekillenen ilerleme fikri, insanlık tarihini sürekli yükselen bir gelişme çizgisi içinde değerlendirmiş ve medeniyeti bilimsel ve teknolojik gelişmelerle

açıklama eğilimini güçlendirmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde toplumların gelişmişliği çoğu zaman üretim kapasitesi, teknik yenilikler ve ekonomik büyüme gibi ölçülebilir göstergeler üzerinden tanımlanmaktadır. Bununla birlikte modern tarih yazımında ortaya çıkan bazı yaklaşımlar, medeniyetlerin yalnız bu göstergeler üzerinden değerlendirilmesinin sınırlı bir açıklama sunduğunu ortaya koymaktadır. Uzun dönemli tarihi yapıları inceleyen çalışmalar, medeniyetlerin iktisadî düzen, gündelik hayat pratikleri ve zihniyet dünyası gibi daha derin tarihi süreçler içinde şekillendiğini göstermektedir (Braudel, 1993, ss. 3–8).

Medeniyetlerin ortaya çıkışını ve gelişimini açıklamaya yönelik teorik yaklaşımlar incelendiğinde, bu teorilerin büyük ölçüde medeniyetlerin doğuşu, yükselişi ve çözülüşü üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çerçevede geliştirilen bazı teoriler medeniyetleri biyolojik organizmalara benzeterek onların belirli bir yaşam döngüsü içinde geliştiğini ileri sürmektedir (Spengler, 1926, II, ss. 57–63). Buna karşılık bazı yaklaşımlar ise medeniyetlerin tarihi süreçte karşılaştıkları meydan okumalar karşısında verdikleri cevaplara odaklanmakta ve toplumların krizlere verdikleri yaratıcı cevapların medeniyetlerin gelişiminde belirleyici rol oynadığını savunmaktadır (Toynbee, 1934, IV, ss. 321–330). Bu yaklaşımlar medeniyetlerin tarihi dinamizmini açıklamak bakımından önemli katkılar sunmaktadır. Bununla birlikte medeniyetlerin ortaya çıkışını mümkün kılan fikrî ve değer temellerini açıklama konusunda her zaman yeterli bir çerçeve sunmamaktadır.

Medeniyet kavramı çoğu zaman kültür kavramıyla birlikte ele alınan bir tartışma alanı da oluşturmaktadır. Modern sosyal bilimlerde kültür ile medeniyet arasında yapılan ayırım, insan topluluklarının değer dünyası ile kurumsal düzeni arasındaki ilişkiyi açıklama çabasıyla ortaya çıkmıştır. Kültür çoğu zaman bir toplumun inançlarını, değerlerini ve yaşam tarzını ifade eden iç dünyayı temsil ederken medeniyet bu değerlerin kurumsal düzen içinde somutlaşmış biçimi olarak değerlendirilmektedir (Elias, 1978, ss. 5–8). Bununla birlikte kültür ile medeniyet arasındaki ilişki kesin bir ayırım üzerinden açıklanamamaktadır. Kültürel değerler kurumsal düzeni şekillendirirken kurumsal yapı da kültürel hayatın yönünü belirlemektedir. Bu nedenle bazı araştırmacılar medeniyet ile kültür arasındaki ilişkiyi karşıtlık üzerinden değil karşılıklı etkileşim üzerinden değerlendirmektedir (Şentürk, 2020, s. 27).

Medeniyet kavramının tarihsel kullanımına bakıldığında kavramın çoğu zaman normatif bir içerik taşıdığı görülmektedir. Tarih boyunca bazı toplumların kendilerini “medenî”, diğer toplumları ise “geri” veya “ilkel” olarak nitelendirmesi, medeniyet kavramının yalnız açıklayıcı bir kavram olarak kalmadığını, aynı zamanda değer yargısı içeren bir söyleme dönüştüğünü

göstermektedir. Özellikle modern dönemde Avrupa merkezli tarih anlatıları, medeniyet kavramını belirli bir gelişme çizgisi içinde yorumlamış ve Batı tecrübesini bu çizginin en ileri aşaması olarak değerlendirmiştir (Löwith, 1949, s. 19). Böyle bir yaklaşım, farklı tarihi tecrübelerin tek bir gelişme modeli üzerinden yorumlanması gibi önemli metodolojik sorunları da beraberinde getirmiştir.

Medeniyet meselesi şehirlerin büyüklüğü, kurumların sayısı veya teknik gelişme göstergeleri üzerinden açıklanabilecek sınırlı bir olgu değildir. Toplumların kurdukları şehirler, geliştirdikleri kurumlar ve ürettikleri bilgi sistemleri, benimsedikleri varlık anlayışının ve değer düzeninin tarihsel tezahürleri olarak şekillenmektedir. Kurucu fikrî çerçevenin güçlü olduğu dönemlerde toplumsal kurumlar birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde gelişmektedir. Buna karşılık söz konusu çerçevenin zayıfladığı durumlarda kurumların varlığını sürdürmesi medeniyetin sürekliliğini sağlamaya yetmemektedir.

Modern dönemde medeniyet tartışmalarında bu fikrî zemin meselesi özellikle metafizik kopuş bağlamında ele alınmaktadır. Modern dünyada varlığın yalnız maddi gerçeklik üzerinden açıklanması, insanın tabiatla kurduğu ilişkinin köklü biçimde dönüşmesine yol açmıştır. Geleneksel medeniyetlerde tabiat ilahi düzenin bir parçası olarak anlamlandırılırken modern düşüncede çoğu zaman teknik müdahalenin ve ekonomik kullanımın nesnesi hâline gelmektedir. Bu dönüşüm yalnız çevresel veya ekonomik bir mesele değil aynı zamanda insanın varlıkla kurduğu ilişkinin zayıflamasıyla ortaya çıkan daha derin bir medeniyet krizine işaret etmektedir (Nasr, 2024, ss. 15–16). Bu değerlendirmeler, medeniyetin yalnız tarihi olayların incelenmesiyle açıklanabilecek bir olgu olmadığını göstermektedir. Konu aynı zamanda insanın varlıkla kurduğu ilişkinin ve toplumların benimsediği değer düzeninin anlaşılmasını gerektiren daha derin bir problem alanına işaret etmektedir. Bu nedenle medeniyet üzerine yapılan çalışmaların yalnız tarihi süreçleri incelemekle sınırlı kalmayıp bu süreçleri şekillendiren fikrî yaklaşımları da dikkate alması gerekmektedir. Bu noktada İslâm tarih düşüncesi, toplumsal düzenin oluşumu ve dönüşümünü anlamaya imkân veren daha geniş bir perspektif sunmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde geliştirilen tarih ve toplum anlayışı, medeniyetin yalnız maddi unsurlar üzerinden değil insanın değer dünyası ve toplumsal dayanışma biçimleri üzerinden de kavranabileceğini ortaya koyan önemli imkânlar barındırmaktadır. Bu nedenle medeniyet meselesini daha derinlikli biçimde kavrayabilmek için İslâm tarih düşüncesinde geliştirilen yaklaşımların dikkate alınması önem taşımaktadır.

3. İslâm Tarih Düşüncesinde Medeniyet Sorunu

Medeniyet meselesinin doğru biçimde kavranabilmesi, öncelikle tarihin nasıl anlaşıldığı sorusuyla yakından ilişkilidir. Tarih yalnızca geçmişte meydana gelen olayların kronolojik bir kaydı olarak değerlendirilmez; insan topluluklarının değerleri, inançları ve fikrî yönelimleri doğrultusunda şekillenen anlamlı bir süreç olarak ele alınır (Dûrî, 2016, s. 30). Bu nedenle tarihe dair benimsenen yaklaşım, medeniyetin ortaya çıkışı ve dönüşümünün nasıl açıklanacağını da belirlemektedir. Tarihi olayları yalnızca siyasi gelişmeler veya ekonomik değişimler üzerinden okumak, medeniyetin oluşumunu açıklamak bakımından sınırlı bir perspektif sunar. Zira medeniyet, fikrî yönelimler, toplumsal kurumlar ve değer sistemleri arasındaki karşılıklı etkileşim içinde şekillenen tarihi bir bütünlük olarak ortaya çıkmaktadır (Khalidi, 1994, s. 9; Robinson, 2003, s. 28).

Modern tarih felsefesinde geliştirilen bazı yaklaşımlar, medeniyetlerin gelişimini büyük ölçüde maddi süreçler üzerinden açıklama eğilimi göstermiştir. Bu çerçevede tarih, kimi teorilerde insan özgürlüğünün diyalektik ilerleyişi olarak yorumlanmış (Hegel, 1995, s. 75); kimi yaklaşımlarda ise üretim ilişkileri ve ekonomik altyapının belirleyici rolü üzerinden açıklanmıştır (Marx, 2014, ss. 68–70). Bu yaklaşımlar tarihi süreçlerin anlaşılmasına önemli katkılar sunmakla birlikte medeniyetin oluşumunda rol oynayan ahlâki ve fikrî unsurları açıklamak bakımından sınırlı kalabilmektedir. Nitekim modern tarih felsefelerinin önemli bir kısmının ilerleme fikrini sekülerleştirilmiş bir teolojik şema içinde yeniden ürettiği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır (Löwith, 1949, s. 25). Böyle bir çerçevede medeniyet çoğu zaman teknik gelişme ve kurumsal ilerleme göstergeleri üzerinden değerlendirilmiş, insanın varlıkla kurduğu anlam ilişkisi ise ikincil bir konuma itilmiştir (Dawson, 1950, s. 15).

İslâm düşünce geleneğinde ise tarih ve toplum meseleleri farklı bir perspektifle ele alınmaktadır. Bu gelenekte tarih yalnızca olayların kaydedildiği bir alan olarak görülmez; insanın yeryüzündeki sorumluluğunun ve ahlâki tercihlerinin ortaya çıktığı bir tecrübe alanı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla tarihi gelişmelerin arka planında yalnız maddi şartların değil insanın niyeti, değer dünyası ve inanç sistemi de belirleyici rol oynamaktadır (Rosenthal, 1970, s. 35). Tarihi olayları doğru biçimde anlayabilmek için yalnız görünür sebeplere değil aynı zamanda bu süreçleri mümkün kılan fikrî ve ahlâki zemine de bakmak gerekmektedir (Halil, 1988, s. 122). Bu yaklaşım, insan fiillerinin ahlâki sorumluluk boyutunu dikkate almadan tarihi süreçleri tam anlamıyla kavramanın mümkün olmadığını vurgular (Halil, 2020, C. 1, s. 47). Böylece medeniyet yalnız kurumsal yapılar üzerinden değil o yapıları doğuran anlam dünyası üzerinden değerlendirilmesi gereken bir tarihi olgu olarak ortaya çıkar.

İslâm düşünce geleneğinde tarih ve toplum meseleleri yalnız teorik bir tartışma olarak kalmamış, aynı zamanda toplumların ortaya çıkışı, yükselişi ve çözülüşünü açıklamaya yönelik sistemli yaklaşımlar da geliştirilmiştir. Bu çerçevede geliştirilen en kapsamlı teorilerden biri İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) tarih ve toplum anlayışıdır. Bu yaklaşımda toplumların ortaya çıkışı ve gelişimi "asabiyet" kavramı çerçevesinde açıklanır. Toplumsal dayanışma, siyasi otoritenin kurulmasının ve medeniyet düzeninin gelişmesinin temel şartlarından biri olarak görülür. Güçlü bir dayanışma duygusu toplumların geniş ölçekli siyasi organizasyonlar kurmasını ve kurumsal bir düzen oluşturmalarını mümkün kılarken zamanla bu bağların zayıflaması siyasi yapının çözülmesine ve devletin gücünü kaybetmesine yol açmaktadır (İbn Haldûn, 2011, C. 1, ss. 312–320). "Umran" kavramı etrafında geliştirilen bu çerçeve medeniyetin yalnız maddi refahın artışıyla açıklanamayacağını, toplumsal dayanışma biçimleri ve değer sistemlerinin süreklilik açısından belirleyici rol oynadığını göstermektedir (İbn Haldûn, 2011, C. 1, ss. 373–380). Bu nedenle söz konusu yaklaşım, medeniyet meselesinin yalnız ekonomik veya siyasi unsurlarla değil aynı zamanda toplumsal dayanışma ve değer düzeniyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan en kapsamlı teorilerden biri olarak kabul edilmektedir (Mahdi, 1957, s. 103; Alatas, 2013, s. 67).

İslâm düşünce geleneğinde toplum düzeni üzerine geliştirilen yaklaşımlar yalnız bu teorik çerçeveye sınırlı değildir. Bu gelenekte siyasi düzen çoğu zaman insanın nihai mutluluğa ulaşmasını mümkün kılan bir toplumsal yapı olarak ele alınmıştır. Toplumun varlığı insanın entelektüel ve ahlâki gelişimiyle ilişkilendirilmiş, siyasi düzenin amacı yalnız güvenliği sağlamak olarak görülmemiştir (Fârâbî, 1990, s. 72). Benzer şekilde toplumsal düzenin istikrarının erdemli bireylerin yetişmesiyle mümkün olacağı vurgulanmış ve ahlâkın toplumsal düzenin temel unsurlarından biri olduğu belirtilmiştir (İbn Miskeveyh, 2013, ss. 29–34). Toplumsal bozulmanın yalnız siyasi yapının zayıflamasından değil aynı zamanda ahlâki değerlerin aşınmasından kaynaklandığı yönündeki değerlendirmeler de bu çerçeveyi tamamlamaktadır (Gazzâlî, 2004, C. 1, ss. 45–50). Bu yaklaşımlar, toplumsal düzenin yalnız siyasi kurumlar veya ekonomik refah üzerinden değil bireysel ve toplumsal ahlâkın sürekliliği üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Görgün, 2003, s. 298).

Modern dönemde ise medeniyet meselesi, geleneksel düşünce mirasının yeniden yorumlanmasıyla yeni bir tartışma alanı kazanmıştır. Bu dönemde medeniyetin ortaya çıkışını insan, zaman ve mekân unsurlarının etkileşimi üzerinden açıklayan yaklaşımlar dikkat çekmektedir (Bennabi, 1991, ss. 23). Bunun yanında modern siyasi düzenin ortaya çıkışıyla birlikte hukuk ve ahlâk

arasındaki ilişkinin dönüşümü üzerine yapılan eleştiriler de medeniyet tartışmalarının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır (Hallaq, 2013, ss. 12–18).

Modern İslâm düşüncesinde medeniyet tartışmaları farklı düşünürlerin katkılarıyla daha geniş bir çerçeve kazanmıştır. Bu tartışmalarda İslâm düşüncesinin dinamizmi ve yenilenme kapasitesi vurgulanmış, Müslüman toplumların tarihi süreç içinde yeni yorumlar geliştirebilme imkânına sahip olduğu ifade edilmiştir (İkbal, 1984, s. 110). Medeniyet meselesini insanın ontolojik konumu üzerinden değerlendiren yaklaşımlar ise teknik ilerlemenin tek başına yeterli olmadığını, insanın ahlâkî ve manevi yönünün de dikkate alınması gerektiğini ortaya koymuştur (İzzetbegoviç, 1994, s. 48). Modern araştırmalar da benzer biçimde İslâm medeniyetinin tarihi gelişiminin yalnız siyasi güç veya ekonomik zenginlik üzerinden açıklanamayacağını göstermektedir. İslâm dünyasının tarih boyunca geniş bir kültürel ve entelektüel alan oluşturduğu ve bu alanın farklı toplumlar arasında süreklilik arz eden bir medeniyet ufku meydana getirdiği yönündeki değerlendirmeler bu yaklaşımı desteklemektedir (Hodgson, 1995, s. 57).

Türk düşünce dünyasında da medeniyet meselesi modern dönemde önemli tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir. Medeniyetlerin belirli bir ontolojik ve epistemolojik çerçeve içinde şekillenen bütüncül yapılar olduğu yönündeki değerlendirmeler, her medeniyetin kendine özgü bir varlık ve bilgi tasavvuruna sahip olduğunu vurgulamaktadır (Davutoğlu, 2012, s. 34). İslâm medeniyetinin tarihi sürekliliğini “diriliş” kavramı etrafında yorumlayan yaklaşımlar ise medeniyetin yeniden inşa edilebilir bir fikrî ve ahlâki ufuk taşıdığına dikkat çekmektedir (Karakoç, 2015, s. 48).

Bütün bu değerlendirmeler, medeniyet meselesinin yalnız tarihi gelişmeler veya düşünürlerin ortaya koyduğu teoriler üzerinden açıklanamayacağını göstermektedir. İslâm düşünce geleneğinde medeniyetin nihai temeli, insanın yeryüzündeki konumunu ve sorumluluğunu belirleyen vahiy merkezli dünya tasavvuruyla ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle medeniyetin kurucu referanslarını daha açık biçimde kavrayabilmek için Kur’ân’ın insan, toplum ve yeryüzü anlayışına yönelmek gerekmektedir. Kur’ân’ın ortaya koyduğu bu çerçeve, insanın ibadet bilinci ile yeryüzünü imar etme sorumluluğunu aynı anlam ufku içinde birleştiren özgün bir medeniyet tasavvuruna işaret etmektedir.

4. İbadet ve İmar Eksenli Medeniyet Tasavvuru

Medeniyet meselesinin nihai olarak ontolojik ve ahlâki bir zemine dayandığı kabul edildiğinde, Kur’ân’ın insan tasavvuru, toplum inşası ve yeryüzüne ilişkin yaklaşımı belirleyici hâle gelmektedir. Kur’ân, insanı yalnızca biyolojik ya da

toplumsal bir varlık olarak değil; “halife” sıfatıyla yeryüzünde sorumluluk üstlenen bir özne olarak tanımlar (Bakara 2/30). Bu konumlandırma medeniyetin başlangıç noktasını belirleyen temel çerçeveyi ortaya koymaktadır. İnsan, yeryüzünde başıboş bırakılmış bir varlık değil emaneti taşıyan ve tercihlerinden sorumlu olan bir özne olarak görülür (Fazlurrahmân, 2009, s. 24). Böyle bir insan anlayışı, medeniyetin salt güç, üretim ya da teknik ilerleme üzerine kurulamayacağını, ahlâki bir temele dayanması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Kur’ân’da insanın “emaneti yüklenen” bir varlık olarak tasvir edilmesi (Ahzâb 33/72), onun tarihi süreçte ortaya koyduğu bütün kurumsal düzenlerin aynı zamanda ahlâki sorumluluk alanı içinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kur’ân’da ibadet kavramı, insanın hayatının bütününe kuşatan bir bilinç hâlini ifade etmektedir. Dolayısıyla İslâm düşünce geleneğinde ibadet yalnız bireysel dindarlık pratiği olarak değil insanın bilgi üretimi, toplumsal düzen kurma ve ahlâki sorumluluk üstlenme biçimlerinin tamamını kapsayan bir kulluk bilinci olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışa göre ibadet, insanın yeryüzündeki bütün eylemlerini kuşatan bir anlam ufku sunmaktadır (Halil, 1988, ss. 181–182). Benzer şekilde geleneksel İslâm düşüncesinde ubûdiyet kavramı insanın bütün varoluşunu kapsayan bir sorumluluk alanı olarak yorumlanmıştır (İbn Teymiyye, 1999, s. 53). Bu yaklaşım, ibadetin yalnız bireysel ibadetlerle sınırlı kalmadığını, insanın yeryüzündeki bütün faaliyetlerini anlamlandıran temel bir bilinç hâline dönüştüğünü göstermektedir.

İbadet bilinci insanı pasif bir teslimiyete değil yeryüzünde aktif bir sorumluluk üstlenmeye yönlendirmektedir. Kur’an’da yeryüzünün “imar edilmesi” (Hûd 11/61) insanın görev alanı olarak tanımlanmaktadır. İmar kavramı yalnız fiziksel yapılaşmayı değil adaletin tesis edilmesi, bilginin üretilmesi, toplumsal düzenin kurulması ve ahlâki değerlerin korunması gibi geniş bir sorumluluk alanını ifade etmektedir. Bu yönüyle imar, insanın yeryüzündeki varlığını anlamlı kılan kurucu bir sorumluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm medeniyetinin erken dönemlerinden itibaren hukuk, ilim ve şehirleşme alanında ortaya çıkan kurumsallaşma süreçleri de bu sorumluluk bilinciyle doğrudan ilişkilidir. Araştırmalar, İslâm dünyasında şehirleşme, hukuk ve ilmi üretimin birlikte geliştiğini ve bu süreçlerin yalnız siyasi genişleme ile açıklanamayacağını göstermektedir (Hodgson, 1995, s. 64; Lapidus, 2014, s. 31). Bu durum, İslâm medeniyetinin yalnız maddi genişleme değil, değer merkezli kurumsallaşma süreçleriyle şekillendiğini ortaya koymaktadır.

İslâm medeniyet tasavvurunun fikri zemininde tevhid ilkesi yer almaktadır. Tevhid yalnızca teolojik bir ilke değil aynı zamanda varlığın bütünlüğünü ifade

eden ontolojik bir düzen ilkesidir. Bu ilke Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkiyi belirlerken varlık alanının bütünlüğünü de ortaya koymaktadır (Sarioğlu, 2014, s. 40). Böyle bir bütünlük anlayışı bilgi alanında parçacılığı reddetmekte ve insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi ahlâki bir zemine yerleştirmektedir. Modern dönemde bilginin kutsal referanslardan kopmasının insanı ve doğayı araçsallaştıran bir yaklaşımı beraberinde getirdiği yönündeki eleştiriler de bu bağlamda önem kazanmaktadır (Nasr, 2024, s. 74). İslâm düşüncesinde ise bilgi üretimi ontolojik ve ahlâki bir çerçeve içinde değerlendirilmiş, vahiy ile akıl arasında çatışma değil uyum bulunduğu kabul edilmiştir (Açıkgenç, 2013, s. 61).

Modern Batı medeniyetinde görülen ilerleme fikri çoğu zaman seküler bir tarih anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Seküler çağın kutsalı kamusal hayattan dışlayarak yeni bir anlam rejimi oluşturduğu yönündeki değerlendirmeler bu duruma işaret etmektedir (Taylor, 2007, s. 19). Benzer şekilde modern toplumlarda ahlâkî geleneğin parçalandığı ve değerlerin ortak bir referans zemini olmaksızın varlığını sürdürmeye çalıştığı yönünde eleştiriler de yapılmıştır (MacIntyre, 1981, ss. 6–10). Bu dönüşümün din ile kültür arasındaki ilişkinin yeniden şekillenmesine yol açtığı ve bunun medeniyet anlayışı üzerinde önemli etkiler doğurduğu belirtilmektedir (Dawson, 1950, ss. 22). Bu eleştiriler, modern medeniyet anlayışının çoğu zaman teknik ilerleme ile ahlâkî değerler arasında bir kopuş ürettiğini göstermektedir. Buna karşılık İslâm medeniyet tasavvuru, ibadet bilinci sayesinde ahlâkî toplumsal hayatın merkezinde tutmakta ve medeniyet üretimi ile değerler arasında süreklilik kurmaktadır.

Kur'an'da çatışma ve imtihan kavramları da medeniyet tasavvurunun dinamik yönünü açıklayan unsurlar arasında yer almaktadır. İnsan topluluklarının farklılıkları ve karşılaşmaları yok edici bir çatışma zorunluluğu olarak değil imtihanın bir parçası olarak değerlendirilmektedir (Bakara 2/148; Mâide 5/48). Bu yaklaşım, toplumsal değişimi yalnız maddi üretim ilişkileri üzerinden açıklayan indirgemeci teorilerden ayrılmaktadır. Nitekim bazı modern teorilerde tarihi gelişim üretim ilişkilerinden kaynaklanan sınıf çatışması üzerinden açıklanırken (Marx, 2014, s. 72), Kur'an'ın ortaya koyduğu tarih anlayışı toplumsal değişimi insanın ahlâki tercihleri ve sorumluluğu çerçevesinde anlamlandırmaktadır (Halil, 1988, s. 190).

İslâm medeniyetinin tarihsel tecrübesi bu tasavvurun somut tezahürleriyle şekillenmiştir. İslâm dünyasının geniş bir coğrafyada güçlü bir kültürel ve entelektüel dinamizm ortaya koyduğu ve bu dinamizmin yalnız askeri veya ekonomik faktörlerle açıklanamayacağı yönündeki değerlendirmeler bu durumu göstermektedir (Toynbee, 1961, IV, ss. 321–326). İslâm bilim tarihi üzerine yapılan araştırmalar da Müslüman toplumların erken dönemlerden itibaren

bilimsel üretimi dinî ve ahlâkî bir sorumluluk bilinciyle ilişkilendirdiğini ortaya koymaktadır (Sezgin, 2007, C. 1, s. 32; Saliba, 2007, s. 51). Bu durum, bilgi üretiminin yalnız teknik bir faaliyet olarak değil insanın yeryüzünü imar etme sorumluluğunun bir parçası olarak görüldüğünü göstermektedir.

Bütün bu değerlendirmeler, Kur'âni medeniyet tasavvurunun üç temel eksen üzerinde şekillendiğini göstermektedir: ibadet bilinci, imar sorumluluğu ve ahlâkî denge. İbadet insanın varlıkla ilişkisini düzenleyen ontolojik çerçeveyi oluştururken imar bu ilişkinin toplumsal ve tarihi tezahürünü ifade etmektedir. Ahlâkî denge ise medeniyetin sürekliliğini sağlayan temel ilkeleri belirlemektedir. Böyle bir tasavvurda medeniyet ne yalnız maddi güç üretimi ne de dünyadan el çekme pratiğidir. Aksine ilahi hitap ile insan iradesinin uyum içinde çalıştığı dinamik bir inşa süreci olarak ortaya çıkmaktadır.

İslâm medeniyetinin tarihi tecrübesi bu tasavvurun somut örnekleriyle şekillenmiştir. Hukuk sisteminin adalet merkezli yapısı, ilim faaliyetlerinin vahiy ile ilişkilendirilmesi, şehirlerin sosyal dayanışma temelinde kurulması ve farklı toplulukların birlikte yaşayabilmesi ibadet ve imar bilincinin toplumsal hayattaki tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle İslâm medeniyeti yalnız geçmişte kalmış bir tarihi model değil aynı zamanda değer merkezli bir toplumsal düzenin yeniden inşa edilebilmesine imkân veren bir düşünce çerçevesi ortaya koymaktadır.

5. Sonuç

Medeniyet meselesi teknik ilerlemeler ya da siyasi organizasyonlar üzerinden açıklanabilecek bir olgu değildir. Medeniyet, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin tarihi ve toplumsal düzlemde ortaya çıkan tezahürüdür. Bu nedenle medeniyet krizinin kaynağı çoğu zaman maddi yetersizlikten önce kurucu tasavvurun zayıflamasında aranmalıdır. Ontolojik ve ahlâkî zemin sarsıldığında kurumsal yapıların varlığını sürdürmesi mümkün olsa bile bu yapıların yeni bir medeniyet üretme kapasitesi giderek zayıflamaktadır.

Modern dönemde medeniyet çoğu zaman ilerleme fikriyle özdeşleştirilmiş ve tarih doğrusal bir gelişim çizgisi içinde okunmuştur. Bu yaklaşım, bilimsel ve teknik ilerlemeyi medeniyetin temel ölçütü hâline getirirken medeniyetin metafizik temelini ve insanın sorumluluk boyutunu büyük ölçüde göz ardı etmiştir. Oysa toplumsal düzenlerin sürekliliği yalnız üretim kapasitesine değil aynı zamanda anlam ve değer üretme kabiliyetine bağlıdır. Kurucu bilinç zayıfladığında kurumsal düzen varlığını sürdürebilse bile bu düzenin toplumsal ve fikrî üretkenliği giderek sınırlı hâle gelmektedir.

İslâm düşüncesi ise medeniyet meselesini tevhid eksenli bir varlık tasavvuru içinde ele almaktadır. Bu çerçevede insan, yeryüzünde halife olarak konumlandırılır ve bu konum ona yalnız bir yetki değil aynı zamanda ahlâki bir sorumluluk yükler. İbadet, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin merkezini oluştururken imar bu ilişkinin toplumsal hayatta ve tarihi süreçte somutlaşan tezahürü hâline gelir. Böylece medeniyet, ibadet bilinci ile imar sorumluluğunun kesiştiği noktada şekillenen bir düzen olarak anlam kazanır. Bu iki eksen arasındaki denge, medeniyetin hem maddi hem de manevi sürekliliğini mümkün kılan temel unsuru oluşturur.

Medeniyetlerin yükselişi ya da gerilemesi bu nedenle zorunlu tarihi yazgılarla açıklanamaz. İnsan iradesi, ahlâki tercih ve değer bilinci tarihi yönelimleri belirleyen başlıca unsurlar arasında yer alır. Tarihi süreçte ortaya çıkan çatışma ve imtihan durumları yalnız yıkımın değil aynı zamanda yenilenmenin de imkânını barındırır. Toplumlar, sahip oldukları değer düzenini yeniden üretebildikleri ölçüde tarihi sürekliliklerini koruyabilirler. Bu bağlamda Kur'ani medeniyet tasavvuru, insanı hem sorumluluk sahibi bir özne hem de yeryüzünü imar eden bir aktör olarak konumlandırarak modern dünyanın parçalanmış anlam alanına bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Vahiy ile akı, ahlâk ile üretimi ve bireysel bilinç ile toplumsal düzeni aynı çerçevede buluşturan bu yaklaşım, medeniyet krizine yalnız teorik bir eleştiri getirmekle kalmaz; aynı zamanda değer merkezli bir yeniden inşa imkânına da işaret eder.

Sonuç olarak medeniyet, tarihi zorunlulukların değil bilinçli tercihin ve sorumluluk bilincinin ürünüdür. Bu nedenle medeniyet tartışmaları yalnız geçmiş toplumların yükseliş ve çöküşünü açıklamaya yönelik tarihi incelemelerle sınırlı kalmamalı; insanın varlık, sorumluluk ve anlam arayışıyla kurduğu ilişkiyi yeniden düşünmeye imkân veren daha geniş bir fikrî çerçeve içinde ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, medeniyet olgusunu yalnız tarihi bir araştırma konusu olmaktan çıkararak insanın varoluşunu anlamlandıran temel bir düşünce problemi olarak yeniden değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (2013). *İslâm medeniyetinde bilgi ve bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Alatas, S. F. (2013). *Ibn Khaldun*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bennabi, M. (1991). *İslam dünyasında düşüncenin krizi* (B. Eryarsoy, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Braudel, F. (1993). *A history of civilizations* (R. Mayne, Trans.). New York, NY: Penguin Books.
- Davutoğlu, A. (2012). *Alternatif paradigmalar: İslam ve Batı dünya görüşlerinin siyaset teorisine etkisi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Dawson, C. (1950). *Religion and the rise of Western culture*. New York, NY: Sheed & Ward.
- Dûrî, A. A. (2016). *İslâm tarih yazıcılığı: Doğuşu ve gelişmesi* (H. Yavuz, Çev.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Elias, N. (1978). *The civilizing process: The history of manners* (Vol. 1). Oxford: Basil Blackwell.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. (1990). *İdeal devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)* (A. Arslan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Fazlurrahman, M. (2009). *Major themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. (2004). *İhyâu ulûmi'd-dîn* (M. M. Tâmir, Tahk., Cilt 1-4). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Görgün, T. (2003). Medeniyet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 298-301). İstanbul: TDV Yayınları.
- Halil, İ. (1988). *İslam'ın tarih yorumu* (A. Ağırakça, Çev.). İstanbul: Risale Yayınları.
- Halil, İ. (2020). *İslam medeniyetine giriş* (A. Yerinde, Çev., Cilt 1-3). İstanbul: Mana Yayınları.
- Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics and modernity's moral predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Reason in history: A general introduction to the philosophy of history*. New York: Liberal Arts Press.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslam'ın serüveni: Bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih* (İ. Akyol & A. Eker, Çev., Cilt 1-3). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. (1999). *Risâletü'l-'Ubûdiyye* (thk. M. Züheyr eş-Şâvîş). Riyad: Dârü'l-Vatan.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. (2011). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev., Cilt 1–2). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fazl Muhammed. (1414/1994). *Lisânü'l- 'Arab* (A. A. el-Kebîr, M. A. Hasebullah & H. M. eş-Şâzelî, Thk., Cilt 1–15). Beyrut: Dâr Sâdır.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. (2013). *Tehzîbü'l-ahlâk (Ahlâk eğitimi)* (A. Şener, C. Tunç & İ. Kayaoğlu, Çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İkbal, M. (1984). *İslâm 'da dinî düşüncenin yeniden inşası* (A. Asrar, Çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- İzzetbegoviç, A. (1994). *İslâm deklarasyonu* (R. Ademi, Çev.). İstanbul: Fide Yayınları.
- Karakoç, S. (2015). *Diriliş neslinin amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Khalidi, T. (1994). *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kutluer, İ. (2003). Medeniyet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 296-297). İstanbul: TDV Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2014). *A history of Islamic societies* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. Notre Dame: Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldun's philosophy of history: A study in the philosophic foundation of the science of culture*. London: George Allen & Unwin.
- Marx, K. (2014). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (S. Belli, Çev.). İstanbul: Sol Yayınları.
- Nasr, S. H. (2024). *İslâm ve modern insanın çıkmazı* (Ö. Akdoğan, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Robinson, C. F. (2003). *Islamic historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, F. (1970). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Sarioğlu, H. (2014). Medeniyet ve maarifimizin ana meseleleri bazı hal çareleri. *Düşünce ve Medeniyet*, (1), 39–46.
- Sezgin, F. (2007). *İslam'da bilim ve teknik* (A. Aliy, Çev.; H. Kaplan & A. Aliy, Haz.; C. 1). İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi.
- Spengler, O. (1926). *The decline of the West* (C. F. Atkinson, Trans., Vols. 1–2). New York: Alfred A. Knopf.
- Şentürk, R. (2020). *Açık medeniyet: Çok medeniyetli toplum ve dünyaya doğru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Toynbee, A. J. (1934). *A study of history* (Vol. 4). London: Oxford University Press.



BÖLÜM 2

Hac İbadetinin Psikolojik Boyutu

İlyas Pür¹

Giriş

Günümüzde insan hayatını daha kaliteli hale getiren etkenlerden birinin de inançlar olduğu bilinmektedir. Aynı koşullara farklı inanç perspektifinden bakıldığında değişik anlamlar kazanabilmekte dolayısıyla bireye acı ve haz verebilmektedir. Koşulları kendi lehine çevirme yeteneği olan insan inançlı olmanın kendisine, inançsız olmaktan daha çok faydalar sağladığını belirtmiştir. Yapılan çalışmalarda, inançlı bireylerin inançsız bireylere göre daha çok yaşadığı, iç güdümlü dindarlığın ruh sağlığına olumlu katkıda bulunduğu ve intihar oranlarının inançlı insanlarda daha az olduğunu ortaya koymuştur (Beit-Hallahmi ve Argyle, 2001: 453). Din psikolojisinin araştırma alanlarından birisi de dini eylemlerdir. Din psikolojisi inanan insanın inanılan varlığa yönelik dini yaşayışını ve bunu çeşitli eylemlerle yerine getirilişini incelemektedir. İnsanlardaki dini duygu ve düşünceler, inancının eyleme dönüşmesini ister. Dolayısıyla inanan inancını eyleme dönüştürmesiyle Tanrı ile canlı bir ilişki kurmuş olur. Din içerisinde bu çeşit davranışlara genellikle ibadet denilmektedir. İbadetler dindar bireyin hayatını besleyen, düzenleyen ve yönlendiren çok yönlü pratiklerdir. Dolayısıyla namaz, oruç, zekât ve hac gibi uygulamalar psikolojik çalışmalar için önemli kaynaklardandır (Yavuz, 1982: 103).

Din psikolojisi, bütün tecrübelerin üstüne çıkan ve ferdin dışında kalan objektif din ile onun subjektif olarak içinde duyup yaşattığı dini birbirinden ayırmaktadır (Yavuz, 1988: 261). Zira objektif din, bir gerçek olarak ferdin dışında ancak toplum içinde hazır bulduğu kendi genel prensipleri ve düzeni içindeki dindir. Bu sebeple dinin objektif olan kısmı konusunda din psikolojisi görüş belirtmez. Örneğin haccın ne zaman, nerede, nasıl ve hangi ibadetlerle yapılacağı ve bu ibadetlerin hangi kurallar çerçevesinde yerine getirileceği konusunda hüküm belirtmez. Subjektif din ise sadece dindar bireyin içinde hissedilen ve yaşanan dindir. Örneğin; hacı adayının ihram giyerken, kâbeyi tavaf ederken, şeytan taşlarken ve vakfe yaparken hangi duygu ve düşünceler içinde olduğu, bu duygu ve düşüncelerin bireyin psikolojisini nasıl etkilediği konusu dinin birey tarafından yaşanan, subjektif yönünü ortaya koyar (Geçioğlu, 2010: 1).

¹ Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi ORCID: 0000-0002-7795-8212

1. Psikolojik Açıdan İbadet

Psikolojik bir tarifle ibadet, kulun Allah’a karşı bağlılık, sevgi, hürmet, şükran ve acizlik duygularını ifade eden davranışlardır (Şentürk, 2010: 127). Bir başka tanımla ibadet, insanla yaratıcı arasında ilişki ve iletişimin bireye dair söz, davranış ve hareketler gibi sembolik fiillerle ifadesi olarak anlaşılır (Hökelekli, 1996: 248). Yaratılışının bir gereği olarak her birey, insanlarla birlikte yaşama yönünde eğilim gösterir. Sevgi, ilgi ve yakınlık gibi toplumsal özellikli duygular bu eğilime katkıda bulunur. Bu duyguların açığa çıkması ancak bir grup içerisinde gerçekleşir (Kasapoğlu, 1997: 114). Hac ibadetinde ise bu grup ve birliktelik başka bir yerde olmayacak şekilde benzer duyguları paylaşma eğilimi söz konusudur (Yalçınkaya, 2011: 42). Hac sayesinde her türlü bireysel ve toplumsal yalnızlıklar son bulur. Uzaklaşmanın ve yabancılaşmanın yerini birliktelik ve dayanışma alır. Aşırı bireyselleşmenin bir neticesi olarak insan kendisini kalabalık bir grup içerisinde yalnız hissederek huzursuzluğa kapılır. Zira hac ibadeti bu huzursuzlukları dengelerken bireye toplum içerisinde yaşayabilme kabiliyetini hatırlatır (Yalçınkaya, 2011: 42).

Aynı duygu ve düşüncelerle ortak bir amaç uğruna insanları bir araya getiren hac ibadeti bireysel benliklerin duvarlarını yıkarak kognitif bir biliş ortamı oluşturur. Zira insan kendi sosyal çevresinin genişlediğini gözler. Yine birey kendisini sempati, kaynaşma ve sevgi hislerinin yoğun bir biçimde yaşandığı bir topluluk içerisinde bulur. Hac ibadetinin tamamlanması ise bunu daha da ileri götürerek kişilere yeni bir benlik kazandırır. Hac ibadetini yerine getirenlerin ismi ne olursa olsun adının başına “Hacı” kelimesi konulur. Bu ibadet sırasında Hacı insanlarla ilişkilerinde olumlu ve önemli bir mesafe kazanır. Hacı iradesine hâkim olmayı ve olumsuzluklar karşısında olumlu tepki vermeyi öğrenir (Yalçınkaya, 2011: 43).

Hac ibadetinde sembolik nesneler karşısında yine sembolik eylemleri yerine getirme vardır. Hac ibadeti belli bir zamana bağlı toplu olarak yapılan düzenli hareketler bütünüdür. Genel olarak bireyin Allah’a doğru yolculuğudur. Âdemoğullarının yaratılış felsefesinin sembolik bir ifadesidir. Bu felsefenin içeriğinin somuta dökülmesidir. Hac bir anlamda yaratılış tiyatrosudur (Şeriati, 1991: 51). Hac ibadeti, insanın kalbini Allah aşkıyla dolduran psikolojik bir eğitimidir. Zira hac, insanın hem malı hem de bedeniyle yerine getirdiği bir ibadet biçimi olup tümüyle Allah’a teslimiyetin ifadesi, bireysel anlamda nefsiyle mücadelesidir (Tezekici, 2007: 69). İnsanların bir araya gelmesinde güven duygusunun önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Zira Kâbe aynı zamanda temel güven duygusuna karşılık veren bir semboldür. Kâbe’de insanlar korkudan emin olurlar. Tabiat itibarıyla zayıf bireyler kendilerini orada güven ve huzur

içinde hissederler (Yalçınkaya, 2011: 44). Zira bir ayette Allah şöyle buyurmaktadır: *“Orada apaçık deliller, alâmetler ve İbrâhim’in makâmı vardır. Oraya giren herkes emniyette olur. Bundan dolayı hacca gitmeye gücü yeten insanlara, Beytullâh’ı ziyâret etmek Allah’ın bir emridir. Kim Allah’ın emrini inkâr ederse, şunu bilsin ki, Allah’ın hiç kimseye ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.”* (Âl-i imran, 3/97). Yine başka bir ayette *“Biz Kâbe’yi, insanlar için toplanıp sevap kazanma yeri ve emniyetli bir mekân kıldık. Öyleyse siz de İbrâhim’in makâmını namazgâh edinin. Zâten İbrâhim’le İsmâil’e de: “Tavafedenler, ibâdet kastıyla orada kalanlar, rûkû ve secde edenler için evimi tertemiz tutun!” diye emretmiştik”* (Bakara, 2/125). Bu ayetlere göre Kâbe, insanların güven içerisinde her çeşit korkudan emin bir biçimde toplanabilen bir yer olarak nitelendirilmektedir. Bireylerin toplumsal ilgi ve ihtiyaçlarını doyurabilmeleri bir araya gelmelerine bağlıdır. Onları bir araya getirebilecek en güçlü faktör ise her türlü kötülükten ve tehlikelerden uzak bir güven ortamıdır (Yalçınkaya, 2011: 44).

Maslow, ihtiyaçlar hiyerarşisini sıralarken insan davranışlarının temelinde yatan sebepleri belli bir kategori çerçevesinde düzenler. Bunlar biyolojik ihtiyaçlar, güvenlik ihtiyaçları, ait olma ve sevgi ihtiyacı sonra takdir ve saygı ihtiyacı ve bunların hepsinin üstünde bulunan “kendini gerçekleştirme” ihtiyacıdır. Maslow bu piramitte ihtiyaçları önem sırasına göre yerleştirmiştir. Piramidin ilk basamağında fizyolojik ihtiyaçlar, piramidin ikinci basamağında güvenlik ihtiyacı bulunur (Cüceloğlu, 1997: 66). Ona göre kaygı, korku ve telaş gibi kavramlar güvenlik eğilimine eşlik eder. Maslow, güvenliğin tehlikeye girdiği zamanlarda insanda huzursuzluk oluştuğunu, güvenlik ihtiyacı karşılandığında ise bireyde iç huzuru ve sakinlik meydana geldiğini belirtir (Yalçınkaya, 2011: 45). Psikoterapi ekollerine göre stres ve kaygı ruh hastalıklarının ortaya çıkmasında başlıca sebeptir. Bu ekoller aynı zamanda psikoterapik tedavide ilk hedefin bireyi stresten kurtarmak olduğu ve bireyde güven duygusunun gerekli olduğu hususunda görüş birliğine sahiptirler (Necati, 1998: 234-235). Fakat bunu gerçekleştirmek için farklı yöntemlere başvurulmaktadır. Bu yöntemlerin biri de iman kavramıdır. Zira iman bireye güven, huzur ve emniyet sağlar. İmandan sonra birey, güven duygusunu en yüksek seviyede yaşayacak bir arayışa girer. Zira Kâbe bireyin güven duygusunu en üst düzeyde yaşadığı kutsal bir mekândır (Kasapoğlu, 1997: 114).

İnsanda bulunan duygu, düşünce ve davranışlar dışarıda gözlenen bazı davranışlarla fark edilir. İbadet sayesinde kişi manevi olan dini his ve heyecanların maddi şekilleri olarak ifade edilebilir. Hac ibadeti ise dini duygu ve heyecanların en üst düzeyde yaşandığı yer olarak düşünülebilir (Yalçınkaya,

2011: 45). “Hac ibadetinde insanlar bir ufuktan diğerine akan beyazlar içinde yok olur, adeta ölmeden önce ölümü ve ahiret hayatını yaşarlar. İhram süresince toplumsal barışı ve bütünlüğü bozucu, bencilliği uyandırıcı, geride bırakılan geçici haz ve menfaatleri hatırlatıcı mahiyetteki her türlü eşya ve fiiller yasaklanmıştır. Arafat vakfesi, insanın dünyaya ayak basışını ve kıyamette Allah’ın huzurunda bekleyişini hatırlatır” (Yalçinkaya, 2011: 45). Hac ibadeti ruhun Allah’a yükselişini temsil eder. Kâbe hedef değil sonsuzluğa ve manevi atmosfere geçişin başlangıcıdır. Kâbe etrafında dönerek gerçekleştirilen tavaf, kâinatın ve yaratılışın özeti teslimiyetin ve ilahi kadere boyun eğişin sembolüdür (Yalçinkaya, 2011: 45). “Asıl maksat, şeklen burada dönmek değil, kalbin tavaf etmesidir. Çünkü Kâbe, görünmeyen melekût âlemin bir timsalidir. Bu kutsal mabet, insana en soylu başkaldırıcıyı öğretir. Put kırmayı, İbrahim (as) gibi ateşe gönüllü atlamayı öğretir. İsmail (as) gibi kurban olmayı, Hacer (as) gibi Allah’tan razı olmayı öğretir. Hz. İbrahim ve İsmail’in Kâbe’nin duvarlarını yükseltişini gören ve duasını işitircesine onu tavaf eden peygamberin, içindeki putları kırdığını ve artık kalplerdeki putların da kırılması gerektiğini anlayan kişi bunu bizzat yaşar. Kâbe ve çevresi, İbrahim(as)’ın tevhid mücadelesi ve ahlâki yaşamından bazı işaretler taşımaktadır. İnsan, buradaki her davranışında, bu tevhit eylemini ve mücadelenin gücünü hissederek bir model oluşturma yoluna gitmelidir” (Yalçinkaya, 2011: 46).

Bencilliğin artık biz bilincine dönüştüğü bu kutsal mekân, bireysel ve sosyal değişimin bir merkezidir. Tarihin en büyük değişim ve ilerlemesinin yaşandığı bu mekân, insanın dirilişini sembolize eder. Tüm sahte ilahlara başkaldırıcı, tarihin yaşlı örneği âşık bu evi kendi elleriyle dikti. Asıl olan Kâbe ile gönül buluşturmaktır. Allah’ın kendisine şah damarından daha yakın olduğunu hissetme zamanı gelmiştir. Hz. Muhammed’in anısı ve hatıraların canlandığı bu mekân bir dirilişin de simgesi olarak bütün kalplere işlenmelidir (İslamoğlu, 2008: 103). Hacda sembolik davranışlar biçiminde görülen her ibadetin bir anlamı, insanı eğitici ve bilinçlendirici bir tarafı vardır. Hac bu bağlamda bireyin kendisini önce Allah’a sonra da insanlara karşı sorumlu hissetmeye motive ederek bireyin insanlık ailesine karşı ahlaki bir tutum ve vicdan muhasebesi geliştirmesine katkıda bulunur (Tezekici, 2007: 70).

2. Hac İbadetine Tarihsel Bir Yaklaşım

“Dini inançlar ve adetler kültürden kültüre değişse de, bilinen tüm toplumlar din vardır. Tüm dinler, inananlar topluluğunun yerine getirdiği ayinlerle bağlantılı, yüceltme duygularını içeren bir takım simgeleri içerirler.” (Giddens, 2000: 495). Birbirinden değişik yaşam biçimleriyle pek çok grup veya topluluğa bölünen ve bu şekilde hayatlarını devam ettiren insanoğlunun Tanrısal

güçlerin mekânsal şekle büründüğü yerlere kutsiyet atfettiği görülmektedir. Din toplumdan topluma farklılık oluştursa da “Din, şu ya da bu şekilde bilinen bütün toplumlarda vardır. Tarihin sözünü ettiği ancak arkeolojik kalıntılar yoluyla varlıklarını bilebildiğimiz ilk toplumlar, dinsel simge ve törenlerle ilgili olduğu açık bir şekilde görülen izler bırakmışlardır.” (Giddens, 2000: 462). Tanrısal varlıklar esas alınarak yapılan yerlerin insanların rağbet etmesiyle birlikte ziyaret yerleri haline dönüştüğü bilinmektedir. Üç büyük dinin de kutsal kabul ettiği yer olan Kudüs ve orada bulunan Mescid-i Aksa bunun günümüze ulaşmış en çok bir yerdir (Yalçınkaya, 2011: 7). “Çok eski pagan çağlardan beri hac ve ziyaret yerlerinde genellikle, şifa verici kuyu, mağara ve pınar bulunuyordu. Ayrıca, doğaüstü güçlerin kaynaklarına, başı göğe değen dağlara, tanrıların yaşadığı Olympos'a da ziyaretler yapılıyordu. Çoğu zaman, gösterişli veya göze görünmeyen güçlerin hüküm sürdüğü bir yeraltı dünyasının kapısını andıran mağaralar gibi ürkütücü mekânlar söz konusuydu. Bununla birlikte, inanan insan, kutsal ziyaret yerinde zaman zaman söylencelerde geçen bir iz de aramak taydı: bu, kimi zaman Vişnu'nun ayak izinin görüldüğüne inanılan bir yer (Hindistan'da Gaya), kimi zaman doğaüstü bir görüntünün belirdiği bir yerdir. (Fransa'da, Lourdes, Portekiz'de Fatima) Doğaüstü güçlerin gezindiği bu yerlerde insanlar, bu olayı ölümsüzleştirmek için heykeller dikmiş veya işaretler koymuşlardır: Avrupa'daki Hz. Meryem, Hindistan ve Japonya'daki Buda heykelleri gibi” (Axis, 1999: 317).

Tarihin hemen hemen her döneminde insanlar kutsal saydıkları yerlere yolculuk yapmışlardır. Her dinde hac duygusunu hatırlatacak izlere rastlanabilir. Eski Yunanlılarda Apollon'un Delfi'deki, Zeus'un Dodana'daki mabedi, Eski mısırdaki Siwa sahasındaki Amon tapınağı, Hind'in Baneras şehri, Ganj nehri, Yahudilerin Kudüs'ü, Hristiyanların Kudüs ve Roma başta olmak üzere azizlerin mezarları birer hac merkezleridirler (Bayyığit, 1998: 27). Hac kavramı dini antropolojinin temel problemlerinden birisidir. Bu kavram dinlerde farklı isimlerle ifade edilmesine karşın keyfiyet olarak benzerdir. Hac kavramı dünya çapında bir kutsallaştırma eylemi olarak tanımlanmakta ve temelinde ulûhiyetin herhangi bir yerde tecellisi inancı yatmaktadır (Harman, 1996: 382).

2.1.Yahudilikte Hac

“Yahudilik'te hac, Tanrı Yahweh tarafından emredilen Mabed'de toplanma emrinin ve Yahudilerin Tanrı huzurunda bulunmasının, O'nunla beraber olmasının ve Tanrı'nın emirlerine boyun eğmesinin bir sembolüdür.” (Atasagun, 1996: 63-64). Günümüzde Doğu ülkelerinde oturan Yahudilerle Kuzey Afrika'da oturan Yahudilerin senenin belli günlerini hac için ayırmışlardır. Süleyman Mabedinin batı duvarı karşısında Temmuz 17. Günü akşamından, Ağustos'un 19.

Gününe kadar 23 gün devamlı toplanmaktadırlar. Vaktiyle yapılan bu hac esnasında, herkes mali gücüne göre bir veya birden fazla kurban keser fakirlere dağıtırdı. Kurban derileri ise karşılıksız olarak ziyaretçilerin hizmetinde olanlara veriliirdi (Ateş, 90). Yahudiler belli günlerde bu tür yerleri ziyaret ederek, bu ziyaretlerin şans getireceğine, talihsizliklere iyi geleceğine inanırlar. Hac mahallerinde dua edilir, adaklar adanır, bazen de istekler kâğıda yazılıp bırakılır. Ağlama duvarı veya Süleyman Mâbedi'nin batı duvarı dışındaki ziyaret merkezlerinde azizlere yalvarılıp şefaatçi olmaları istenir (Harman, 1996: 384). İsrail oğullarının yılda üç kere Kudüs'teki Beyt-i Mukaddes'e (Süleyman Mabedi) yapmaları gereken bu ziyaret erkeklere farz kılınmıştır. Küçükler, körler, kadınlar, akıl ve beden özürlüler hariç tutulmuştur. Tensiye'de, bir yenilik getirilerek hac bayramlarına erkeklerin yanı sıra, çocuklar, köle ve cariyelerin; Levililer'de, yanlarında bulundurdıkları garip, öksüz ve dul kadınların da katılabilecekleri beyan edilmiştir (Bayyığit, 1998: 28). Yahudilikte hac ibadeti, tarihi süreç içinde İsrail oğullarının geçirdikleri dönemlere, uğradıkları tercihlere göre farklılıklar göstermiştir. Bu arada, karşılaştıkları yabancı kültürlerden de etkilenererek, ibadet hayatlarında değişiklikler yaptıkları gibi, kutsal kitaplarına da bunu yansıtmışlardır. Fakat her şeye rağmen, bilinçlerini yitirmedikleri değişen şartlara göre sembolik de olsa, ibadetlerini sürdürdükleri görülmektedir (Bayyığit, 1998: 28).

2.2.Hristiyanlıkta Hac

Günümüzde Hristiyanlık mezhepleri haccın farz olduğu konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Fakat hac Hristiyanlıkta ibadetler arasında düşünülme de Hz. İsa'nın yaşamını sürdürdüğü kutsal mekânlara ya da Roma'daki dini liderlerin mezarlarıyla kabul görmüş ve bazı din büyüklerine nispet edilen kutsal yerlere yapılan seyahatler hac olarak düşünülmüştür (Yalçınkaya, 2011: 15). İncilde Hz. İsa'nın Yahudi bayramlarına katıldığı bildirilmekte fakat bunun hac amacıyla yapılıp yapılmadığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Luka, 2/42; Markos, 14/12; Matta, 26/17; Yuhanna, 2/13, 10/22,23). Hz İsa ve havarilerinin Yahudi bayramlarına katılmalarının amacının Hristiyanlığı tebliğ olduğunu ve bu yüzden de Yahudi din adamlarıyla görüştükleri bilinmektedir. Her ne kadar Hz. İsa hac ibadeti maksadıyla katılmış olsa da Hristiyan din adamları bunu kabul etmemişler ve bu nedenle de ibadetleri arasında hacca yer vermemişlerdir. Kilisenin bu davranışında İncil'deki Kudüs'ün Hz. İsa'nın yaşamında olumsuz bir yere sahip olmasının etkisi vardır (Matta, 23/37).

Hristiyanlıkta üçüncü yüzyıldan itibaren ziyaret yerleri açılmıştır. Pek çok Hristiyan Hz. İsa'nın vasiyet ve emirlerine göstermedikleri özeni O'na ait kutsal

sayılan yerleri Kudüs ve Betlehem gibi yerleri hayatına ait izleri araştırmaya yönelmişlerdir (Erbaş, 110).

2.3.İslam Dininde Hac

Hac, Mekke şehrinde Kâbe ve etrafındaki yerleri ve özellikle kutsal sayılan mekânları belirli zaman içerisinde âdabına uygun olarak ziyaret etmek ve yerine getirilmesi gereken diğer fiilleri yapmaktır. Hac İslam dininin beş temel şartından birisidir. “Hac kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de yedi ayette, on bir defa geçmektedir. Bu ayetlerde, dokuz kez ‘hacc’ şeklinde isim olarak, bir yerde ‘hiccü’l-beyt’ şeklinde isim tamlaması olarak, bir yerde de ‘hacce’ şeklinde fiil-i mâzî kalıbıyla geçmektedir.” (Bakara, 2/158, 189, 196, 197; Âl-i İmrân, 3/ 97; Tevbe: 9/3; Hac: 22/27). Hac, dince zengin sayılan her Müslüman’ın yerine getirmesi gereken bir farzdır. Hicretin 9. yılında farz kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Gitmeye gücü yetenlerin Kâbe'yi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" (Âl-i İmrân, 3/ 97). Hz. Muhammed bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "İslam beş esas üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Kâbe'yi ziyaret etmek ve Ramazan orucunu tutmaktır " (Buhari 2; Müslim, 5).

İslam’a göre hac, sadece bir ibadet olmayıp ibadetler bütünüdür. Bir takım fiillerden oluşan ibadetler bütünü hac ibadetini oluşturur. Bu ibadetlerden bazıları şunlardır: Namaz kılmak, ihram, telbiye, çeşitli zikirler, Arafat ve Müzdelife vakfeleri ve ihramlı iken yasaklara uymaktır (Yalçınkaya, 2011: 19). Tarihsel açıdan bakıldığında Hac, inançlı bir kişinin inancın kökleri ile bağlantısını tazelemesi açısından önem arz etmektedir. Müslümanlık açısından ise Hz. Muhammed ve arkadaşlarının adaleti ve tevhidi hâkim kılma mücadelesi o zamanda yaşanmış acı ve tatlı hatıralar tıpkı bir film şeridi gibi bu kutsal yerleri ziyaret eden bireyin gözünün önünden akıp gider. Bu amaç ve duygusallıkla yapılan tarihe yolculuk, inanan bireye güçlü bir dinamizm kazandırarak daha üst seviyede bir sahiplenme bilinci verir (Yalçınkaya, 2011: 20).

Haccın tarihsel geçmişi Hz. İbrahim peygambere kadar uzanmaktadır. Kur’an ve hadislerle bakıldığında Hz İbrahim’in haccından ve bireyleri hacca davet etmesinden bahsetmektedir. Bu durum Kâbe’nin ve Hac ibadetinin tarihçesini göstermektedir. Diğer bir rivayete göre ise İslam dininde hac ibadetinin geçmişi Hz. Âdem’e kadar uzanmaktadır. Hz. İbrahim öncesindeki verilmiş olan bilgiler daha ziyade İslamı benimsemiş olan Yahudilerin verdiği bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle rivayet kitaplarında anlatılan bilgilerin hiçbirisi Kur’an’da ve hadislerde bulunmamaktadır (Bayyığit, 1998: 33). Cahiliye devrinde ve İslam’ın

doğuşu yıllarında Kâbe ve etrafı dinsel içeriğini kaybederek sadece eğlence, ticaret ve yarışma gibi faaliyet alanlarına dönüşmüştü. Cahiliye hac gelenekleri Mekke'nin fethedilmesine hatta haccın farz olduğu hicretin 9. Yılına kadar sürmüştür. Zira fetihten sonra hicretin 8. Yılında Mekke'de vali bırakılan Attâb b Esid'ın başkanlığında, Hz İbrahim'in sünneti olarak hac eden Müslümanların yanı sıra, Müslüman olmayan Araplar da cahiliye adetlerine göre hac yapmışlardır. Sonraki yıl olan Hicretin 9. Senesinde İslami hac Hz. Ebubekir'in hac emirliğinde yerine getirilmiş bundan sonra da müşriklerin hac yapmaları yasaklanmıştır. Hicretin 10 yılında ise Hz. Muhammed ilk ve son haccını yapmış ve günümüze kadar değişmeyen esasları bildirmiştir. Yüzyıllarca devam eden aslı bozulmamış olan İslami hac, günümüzde her yıl milyonlarca Müslümanın yapmış olduğu bir ibadet şeklidir (Bayyigit, 1998: 36-37). “Kur’ân-ı Kerim’de İslâmiyet’in bütün dinlere galip gelmesi amacıyla insanlığa gönderildiği ifade edilmektedir. Hemen bütün ırklara mensup olan, fizyonomileri, psikolojik yetenekleri, sosyal konumları ve coğrafi bölgeleri farklı bulunan birçok insanın katıldığı hac İbadeti günlerinde Mekke ve Medine’yi dolduran kalabalıkları seyretmek, bu sayede birlik içinde çokluğun ve çokluk içinde birliğin tecellilerine muttali olmak, İslâm’ın azamet ve mükemmeliyetini müşahade etme sonucunu doğurmaktadır.” (Görgün, 1996: 399).

3. İslam’da Haccın Sembolik Değeri

Sembol kavramı dinin vasıtalarından birisidir. Din bunu önce “kutsal” kavramında temellendirir. Kutsal kavramı bilinmesi, çözülmesi,, anlaşılması, tecrübe edilmesi ve tartışılması imkân dahilinde olmayan, saygı duyulan, itaat edilen ve inanılan anlamlarına gelmektedir. Bilindiği üzere üç çeşit kutsal vardır: 1- Tenzihî, 2- Tescimî, 3- İtibarî (İzafi). Bunlardan ilki Allah için kullanılır. Hiçbir varlığa benzemeyen, insan gücünün ve aklının, bilimin tesinde “Var” olana kutsal varlık denir. İkincisi ise bu sıfatların nesnel bir varlığa atfedilmesidir. Bitkiye, hayvana veya bir taş parçasına veya bazen bir insana kutsal vasfının atfedilmesidir. Ya aracı bir kutsallıktır ya da doğrudan birinci derecede kutsaldır. Üçüncüsü itibarî ve izafidir. Kâbe’nin, Kudüs ve çevresinin, Kadir gecesinin kutsal olması buna örnek olarak verilebilir (Sezen, 2004: 153).

Üç türlü kutsal kavramının birinci ve üçüncüsü İslâm’da mevcuttur. İkincisi ise İslâm’a göre çok tehlikelidir ve İslâm bunu reddeder. İzafi manadaki kutsallar, tarihî, geleneksel, dinî yüklemelerdir. Saygı ve itaat görürler. Sembol, işte bu çeşit kutsalda kullanılır. İslâm dininde, izafi manada kullanılan semboller hac ibadetinde öne çıkmaktadır (Yalçınkaya, 2011: 25). İslâm’da hac, sadece belirli ritüellerin yerine getirilmesi değil; derin sembolik ve manevi anlamlar taşıyan kapsamlı bir ibadettir. Başlıca sembolik anlamlarını şöyle özetleyebiliriz:

3.1. Tevhid ve Teslimiyet

Hac, Allah'ın birliğini (tevhid) fiilen ilan etmektir. Telbiye duası ("*Lebbeyk Allahümme lebbeyk*") ile hacı, tüm varlığıyla Allah'a teslim olduğunu sembolize eder.

3.2. Eşitlik ve Kardeşlik

İhram, statü, zenginlik, makam gibi dünyevi farkları ortadan kaldırır. Herkesin aynı kıyafeti giymesi, insanların Allah katında eşit olduğunu ve İslam'daki ümmet bilincini simgeler.

3.3. Dünyevî Kimliklerden Arınma

İhram, hacının eski kimliğinden sıyrılıp yeni, temiz bir başlangıç yapmasını temsil eder. Günlük alışkanlıklardan uzak durmak, nefsi terbiye etmeyi sembolize eder.

3.4. Hz. İbrahim Geleneği

Hac ibadetleri, Hz. İbrahim, Hz. Hacer ve Hz. İsmail'in Allah'a olan bağlılıklarını hatırlatır:

- Sa'y, Hz. Hacer'in su arayışını ve umudu temsil eder.
- Kurban, Hz. İbrahim'in teslimiyetini simgeler.

3.5. Kâbe'nin Tavafı

Kâbe etrafında dönmek, Allah'ın merkeze alındığı bir hayatı sembolize eder. Müminin hayatının merkezinde Allah'ın olması gerektiğini ifade eder.

3.6. Arafat Vakfesi

Arafat'ta bekleyiş, mahşer gününü ve hesap bilincini sembolize eder. İnsan burada aczini fark eder, tövbe ve dua ile Allah'a yönelir.

3.7. Şeytan Taşlama

Nefsi, kötülüğü ve insanı Allah'tan uzaklaştıran tüm unsurlara karşı bilinçli bir direnişi sembolize eder.

3.8. Yeniden Doğuş

Hac, samimiyetle yerine getirildiğinde kişinin günahlardan arınarak manevi bir yeniden doğuş yaşamasını temsil eder. Özetle hac; teslimiyet, arınma, birlik, sabır ve Allah'a yakınlaşma gibi temel İslami değerlerin sembolik bir yolculuğudur.

4. Hac İbadetinin Kişilik Psikolojisine Katkısı

İnsanoğlunun bir dine inanmaya her zaman ihtiyacı vardır. Din olmazsa kişi insani özelliklerini tam olarak geliştiremez. Birey duygu, düşünce ve irade arasındaki dengeyi tam olarak sağlayamaz. Din, bireyin kişiliği üzerindeki etkisini her şeyden önce takdim ettiği inanç esasları sayesinde gerçekleştirir (Certel, 2003: 138). Din, inançlar, arzular, duygular ve toplumla ilişkiler içerisinde kendisini gösteren bütün psikolojik yaşamı içine alır ve her açıdan kişiliğe sirayet eder. Benzer şekilde din, bireyin geçmiş hayatı içindeki karanlıkları ve derinlikleri kavrar. Böylece mü'min tutum ve davranışların bütün görüntülerini birleştirmeye ve bir yapıya kavuşturmaya yönelir (Aygün, 2000: 112). İnanma ihtiyacı ve din duygusu kişinin yaşamında önemli bir yere sahiptir. Zira din, bireyin hem kendini gerçekleştirmesinde hem olumlu bir kişilik kazanmasında hem de hayatını anlamlandırmasını sağlamasında önemli bir konuma sahiptir (Karaca, 2010: 85). Buna ek olarak din, kendi müntesiplerine günlük pratik ve uygulamaların yanı sıra fakirlere yardım elini uzatma ve komşu hakları gibi konularda hassas davranmaları hususunda uyarmaktadır. Din, kişilerin bu fiilleri ibadet maksadıyla yapmalarını tavsiye etmektedir. Bu bilinçle yapılan ibadetler psikolojik yapıda ortaya çıkan köklü farklılaşmalarla birlikte kişilikte kuvvetli bir enerji transferine neden olur. Dindar birey bunun etkisiyle duygusal anlamda doruk deneyimler yaşarken kişiliğinde bütünlüğe dair yeniden güçlü bir yapılanma meydana gelir (Yalçınkaya, 2011: 48). Bu konuda yapılan bir çalışmaya göre genç bireylerin yaklaşık üçte ikisi karşılaştıkları zorluklar karşısında duaya yönelmekte ve bu konuda bir rahatlama sağlamaktadırlar (Akto, 2005: 122). Dini inanç aynı zamanda kişiliğin oluşumu ve biçimlenmesinde düzenleyici etkide bulunarak kişiliğin dağılmasına sebep olacak bozucu etkileri engelleyen bir fonksiyona da sahiptir. Buna ek olarak dinin ibadet boyutu bireyin ümitsizliğe ve çaresizliğe düşmesini de engellemektedir (Yalçınkaya, 2011: 48).

Kişilik ve karakterin oluşması hem doğuştan getirilen hem de sonradan kazanılan çok sayıda faktörün birleşiminden meydana gelmektedir (Şentürk, 2010: 157). Genel olarak ibadetler, bireyin hem karakterini hem de kişiliğini düzenleyen ve dengeleyen sistemlerdir. İbadetler ayrıca bireyin şahsiyetine nüfuz etmesinin kaynağı ve taşıdığı dini duygudur. Zira dini duygu, dini inancın oluşmasını kolaylaştırır. Oluşan inanç ise bu inanca uygun davranmayı beraberinde getirir. Bunlar ibadetler ve ahlaki davranışlar olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda ibadetleri yerine getiren ergen, Allah karşısındaki bağlılığını ve acizliğini yaşayarak büyülenme ve bağımsızlık duygularının meydana getirebileceği dengesiz ve sorumsuz hareketlerden uzak bir kişilik meydana getirir (Barlak, 2003: 59). Bu hususta yapılan bazı deneysel araştırmalarda genç

yaşlardan itibaren düzenli olarak ibadetlerini yerine getiren kişilerin dini ilgi ve faaliyetleri zayıf olan bireylere nazaran daha uyumlu bir kişilik yapısı geliştirmeye eğilimli oldukları tespit edilmiştir (Koç, 2002: 43). İbadetlerin anlamlı olabilmesi için bilinçli bir şekilde yapılması gerekir. İnsanların tutum ve davranışların oluşumu ve buna bağlı olarak kişilik gelişimi sadece belirli bir döneme özgü ve belirli yönlerle sınırlandırmamak gerekir (Koç, 2002: 287). İbadetleri yerine getirmek insan kişiliğinin eğitimine, nefsinin temizlenmesine ve psikolojik sağlığı yerinde olgun bir kişiliğin gelişmesine yardımcı olur. Bir bireyin şahsiyet özelliği diğer bireylerle olan ilişkilerinde gösterdiği tutum ve davranışlarına göre tayin edilir (Barlak, 2003: 58).

Din ve kişilik birbirleriyle sıkı ilişki içerisinde olan konulardır. Zira birey kendini din ile tanımlar, geliştirir ve bütünleştirir (Şentürk, 2010: 167). İslam dininde ibadetler birbirlerini tamamlarlar. Dolayısıyla bireylerin dinin gerek inanç sistemiyle duygu, düşünce ve anlayışlara gerekse ibadet ve ahlak sistemleriyle ferdin ve toplumun tutum ve davranışlara etkisi bulunmaktadır. Her bir ibadetin kendine özgü nitelikleri vardır. Mesela; namazda başlangıç tekberiyle kişi sembolik anlamda dünyayı elleriyle geri çevirir. Hacda başını traş eden kişi inancını kuvvetli bir biçimde temsili olarak yenilemiş ve tekrarlamış olur. Namaz, bireyin iç dünyasının kirliliğinin izolasyonu iken, hac dış dünyasının temizliğidir. Ayrıca hac ibadeti sayesinde kutsal yerlere akın eden insanlar yerel bir insan olmaktan sıyrılıp evrensel insan sıfatını kazanırlar. Dolayısıyla hac ibadeti yapanlar dünyayı bilen ve inanan bireylerin yaşadıkları yerlere dair bilgisi, görgüsü ve kültürü olan kişi konumuna yükselerek din kardeşliğini evrensel boyuta taşımış olur (Çapku, 2007: 52-53). İşte hac ibadetiyle oluşan bu kardeşlik bilinci ve duygusu belirli bir yaşa gelmiş bireylere umut aşılarken yeni bir kimlik kazandırarak bireyler üzerinde pozitif tesirler bırakır. Yeni bir kimlikle hayata tutunan kişi daha sıkı bir biçimde yaşama bel bağlar. Frankl'a göre umut, hayatı sonlandırmak yerine yaşamayı tercihe ve hayatı devam ettirmeye sevk eden en kuvvetli motivasyondur (Frankl, 1999: 28-29).

Hac ibadeti kişiye dinsel anlamda ümitli olmayı öğreten en önemli uygulamalardan birisidir. Kişi ümidin motiviyiyle yeni kişiliği benimserken kimliğine uygun hareketleri de davranışlarına yansıtmaktadır (Yalçınkaya, 2011: 50). Hac, bedensel olarak Mekke'yi ziyaret etmek olsa da, aslında bireyin alışmış olduğu yaşam biçimini ve kendini aşarak olması gerektiği noktaya doğru yola çıkmasıdır. İçgüdüleri, kalbi eğilimleri ve akli fonksiyonları ile Allah'ın huzurunda yeniden kendini bulma ve keşfetmeye yönelik kazanım sürecidir (Özcan, 2007: 12-14). “Neredeyse tamamı sembolik eylemlerden oluşan haccın, tarihî, ahlâkî ve kültürel boyutlarının bilinerek, hikmetlerinin farkında olarak,

haccın ruhuna uygun hareket edilerek yapılan hac ibadeti; gelişim dönemleri dikkate alınarak düşünüldüğünde, orta yaş seviyesinin üstündeki bireylere “hacı” isminin verilmesi yeni bir kişilik ve kimlik kazandırması açısından önemlidir.” (Yalçınkaya, 2011: 50). Bireylerin iç dünyalarını anlamak zordur. Fakat onların gösterdikleri davranışlardan yola çıkarak kişilikleri hakkında genel bir kaniye ulaşılabilir. Dolayısıyla her bir ibadet, kişiliğin gelişip olgunlaşmasını sağlayan ve biri diğerini tamamlayan tam bir eğitim programıdır. Hac ibadeti bu açıdan kişilerin inanç ve ilkelerini değiştirip yeni kimliğe adapte etmek suretiyle kişiliğini şekillendirmektedir. Nihayetinde ibadetler gerek psikolojik ve gerekse sosyolojik açıdan bireyin kişilik gelişimini ve bütünleşmesini sağlamaktadır. Her şeyden önce bu durum olumlu kişilik gelişimi ve benlik tasarımı açısından da gereklidir. Zira bireyler açısından hac ibadeti bütün mü'minlerin aynı düzeyde mutlu ve uyumlu bir biçimde yaşamalarını sağlayan önemli psikolojik bir olaydır (Yalçınkaya, 2011: 50).

Hac ibadetinin kişilik psikolojisine katkısı, hem bireysel iç dünyayı hem de sosyal davranışları etkileyen çok boyutlu bir süreç olarak ele alınabilir. Psikoloji ve din psikolojisi açısından bakıldığında bu katkılar şu başlıklar altında toplanabilir:

4.1. Benlik Farkındalığı ve Öz Değerlendirme

Hac, kişiyi günlük rollerinden ve statülerinden uzaklaştırır. İhramla herkesin aynı görünmesi:

- Benlik algısının yeniden değerlendirilmesine
- Kişinin güçlü ve zayıf yönleriyle yüzleşmesine
- “Ben kimim?” sorusuna daha derin cevaplar aramasına katkı sağlar.

Bu süreç, öz farkındalığı yüksek bir kişilik gelişimini destekler.

4.2. Alçakgönüllülük ve Ego Kontrolü

Hac sırasında makam, servet ve sosyal statü anlamını yitirir. Bu durum:

- Kibir ve benmerkezci tutumların azalmasına
- Alçakgönüllülük ve tevazu duygularının güçlenmesine
- Egonun kontrol altına alınmasına yardımcı olur.

Bu, psikolojide sağlıklı benlik gelişimiyle ilişkilidir.

4.3. Sabır ve Duygusal Dayanıklılık

Hac, fiziksel yorgunluk, kalabalık ve zorluklar içerir. Bu deneyimler:

- Sabır geliştirme
- Stresle başa çıkma becerisi
- Duygusal dayanıklılık (psikolojik sağlamlık)

kazandırır.

Bu özellikler, kişinin günlük yaşamda karşılaştığı sorunlara daha sakin yaklaşmasını sağlar.

4.4. Sosyal Kimlik ve Empati

Farklı kültürlerden milyonlarca insanla birlikte ibadet etmek:

- Empati becerisini artırır
- Ön yargıların azalmasına katkı sağlar
- “Biz” duygusunu güçlendirir

Bu da toplumsal uyum ve prososyal (yardımsever) davranışları destekler.

4.5. Ahlaki ve Değer Yönelimli Kişilik

Hac, bireyin değer sistemini yeniden gözden geçirmesine neden olur:

- Sorumluluk duygusu
- Adalet, merhamet ve dürüstlük
- Davranış-değer tutarlılığı gibi ahlaki kişilik özellikleri pekişir.

4.6. Yaşam Anlamı ve Amaç Duygusu

Psikolojiye göre anlam duygusu ruh sağlığının temelidir. Hac:

- Hayata daha geniş bir perspektiften bakmayı
- Varoluşsal boşluk duygusunun azalmasını sağlar.

Sonuç

Hac ibadeti, yalnızca bir dini görev değil; aynı zamanda kişilik gelişimini destekleyen güçlü bir psikolojik deneyimdir. Öz farkındalık, sabır, empati, alçakgönüllülük ve anlam duygusu gibi temel kişilik özelliklerinin gelişimine katkı sağlayarak bireyin hem iç dünyasında hem de sosyal ilişkilerinde olumlu değişimler oluşturur. Sosyal gerçeklik içinde insanın kendi anlam dünyası ve anlamlandırma süreçleriyle bu gerçekliğin her gün yeniden anlamlandırma

inşasına katkıda bulunan ibadetler içerisinde haccın bireylere yaşadıkları dünyayı görmesi, anlamlandırması ve içsel bir dinamizm kazandırması açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Farklı ülkelerden çeşitli vasıtalarla hac yolculuğuna çıkan bireylerin bu yolculuğa ait deneyimlerinin nasıl olduğunu veya nasıl anlamlandırıldığını araştırma konusu yapmak ve bu konudan sonuçlara ulaşmak oldukça çetin bir süreçtir. Araştırma, hacca gitme kararından, ibadetin yapılmasına ve hac tecrübesinden sonraki yaşantıda tercihlerin farklılaşmasına ve değişmesine kadar, hac ibadetinin çok boyutlu olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu yolculuğu sıradan bir dini eylem olarak algılayarak açıklamalarda bulunmak araştırma konusunun derin muhtevasını göz ardı etmek olur. Bireylerin hacca gitmeyi tercih ediş sebeplerinin ve bu sebeplerin öncelik sıralamalarındaki farklılıkların, içinde bulunduğu toplumun beklentilerinin, zamana ve mekâna göre bireyin psikolojik durumundaki değişikliklerin de irdelenmesini gerektirmektedir.

Kaynakça

- Akto, A. (2005). *Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atasagun, G. (1996). *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da)Dini Semboller*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, A O. (1990). “Arabistan’da Dinler ve Yayıldıkları Bölgeler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, Ensar Neşriyat, Cilt 2, İstanbul.
- Axis (2000). *Büyük Ansiklopedi*, “Hac ve Kutsal Ziyaretler”, Doğan Kitapçılık, İstanbul.
- Aygün, A. (2000). *Kişilik Psikolojisi ve Dindarlık*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Barlak, G. Nesibe (2003). *İtaat ve Kalp Temizliği Kavramının Din Psikolojik Tahlili (16 18 Yaş Grubu Öğrencilerinde)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Bayyığıt, M., (1998), *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, Ankara: TDV Yayınları.
- Benjamin Beit-H. ve M. Argyle,(2001). “Dindarlığın Etkileri I”, (Çev. Âdem. Şahin), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Konya.
- Certel, H., (2003), *Din Psikolojisi*, Ankara: Andaç Yayınları.
- Cüceloğlu, D., (1997), *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Çapku, A. (2007). *İbadetler İçinde Haccın Yeri*, İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, Sayı 3, İstanbul.
- Erbaş, A. (2002). “İslam Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Sakarya.
- Frankl, V. E. (1999). *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, (Çev: Selçuk Budak), Öteki Yay., (4. Baskı), Ankara.
- Geçioğlu, A. R. (2010). *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Giddens, A., (2000). *Sosyoloji*, (Çev. Hüseyin Özel), Ayraç Yayınları, Ankara.
- Görgün, T. (1996). *Hac* (Haccın Hikmeti).
- Harman, Ö. F., (1996), “Hac” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C: XIV, s. 382-386.

- Hökelekli, H., (1996). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- İslamoğlu, M., (2008). *Hac Risalesi*, İstanbul: Düşün Yayınları.
- Karaca K. (2010). *Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Kasapoğlu, A. (1997). Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18, 155-176.
- Koç, M. (2002). *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Necati, M. O. (1998). *Kuran ve Psikoloji*, Fecr Yayınları, Ankara.
- Özcan, A. (2007). *Hac Kitabı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Sezen, Y., (2004), *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şentürk, H., (2010), *İbadet Psikolojisi Hz. Peygamber Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şeriatî, A. (1991). *Hacc*, Şura Yayınları, İstanbul.
- Tezekici, M., (2007), “İslâm'daki Temel İbadetlerin Ahlâkî Boyutu”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Yalçınkaya, E. (2011). *Hac psikolojisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, K., (1982), “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S: 5, s. 87-108.
- Yavuz, K., (1988), “Günümüzde Din Psikolojisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Dergisi*, S: 8., s. 253-264.