

Toplumdan Soyutlayarak İbadetlere Yeniden Bakmak

Sıddık AĞÇOBAN*

Öz

Bu çalışma dört temel ibadeti konu edinmekte ve bir düşünce deneyi üzerinden ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarını yeniden çözümlemeyi amaçlamaktadır. Kullanılan yöntem, tek kişinin yaşadığı farazi bir dünya tasavvur etmek ve ibadetlerin bu kişi için uygulanabilirlik durumlarını gözlemlemektir. Bu yöntem sayesinde ibadetlerdeki bireysel ve toplumsal boyutların haritasını daha anlaşılır şekilde çıkarmak mümkündür. Bir ibadetin tek kişilik bir dünyada uygulanabilirliği yüksekse o ibadetin bireysel boyutu yüksek demektir, eğer düşükse toplumsal boyutu yüksek demektir. Tek kişinin hiç uygulayamadığı ibadet toplumsallığı en yüksek olan ibadettir. İbadetler içinde bireyselliği en yüksek olan oruçtur. Çünkü toplumsal bir ilişki veya iletişim durumu söz konusu olmaksızın tüm rükünleri yerine getirilebilir. Hac ise ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsaldır. Namaz hem bireysel hem toplumsaldır. Toplumsallığı en yüksek olan ibadet zekâttır. Zekât tek kişilik bir dünyada hiç ortaya çıkmayan tek ibadettir. Bu yöntem sayesinde ibadetlerle onların toplumsal fonksiyonlarını birbirinden ayırmak da mümkündür. Toplumsallık bazı ibadetlerin sevabını yükseltebilir fakat riya durumunda topluluk ibadetler için bir tehdit unsurudur. Riya sadece toplulukla birlikte ortaya çıkabilir. Riyayı tespit etmenin yolu da tek kişilik dünyaya bakmaktan geçer. Söz konusu düşünce deneyinde Ehl-i Sünnet fıkhının verileri esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, İbadetler, Birey, Toplum, Fonksiyon, Soyutlama, Düşünce Deneyi

Reevaluating Worships By Isolating Them From The Society

Abstract

This study focuses on four basic worships and aims to re-analyze the individual and social dimensions of worship through a thought experiment. The method used is to envision a imaginary world in which one person lives and to observe the applicability of worships to that person. Thanks to this method, it is possible to map the individual and social dimensions in worships more clearly. If the applicability of a worship in a one-person world is high, it means that the individual dimension of that worship is high, if it is low, it means that the social dimension is high. Worship that one person can never practice is pure social. Worship that one person can never practice is the one with the highest sociability. Among the worships, the Fasting has the highest individuality. Because in an environment with zero communication, all its orders can be fulfilled. The Hajj is ontologically individual but sociologically social. The Prayer (namaz) is both individual and social. The one with the highest sociality is the Zakah. The Zakah is the only worship that never occurs in a one-man world. Thanks to this method, it seems

* Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı, sagcoban@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1644-8067, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08.06.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 12.07.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

possible to distinguish between worship and their social functions. The presence of community may increase the rewards of some worships, but in the case of riya (hypocrisy), the community is a threat to worship. Riya can only arise with the community. The way to detect the riya is to look at the one-man world. The thought experiment in the study was based on the data of the Ahl as-Sunnah fiqh.

Keywords: Islam, Worships, Individual, Society, Function, Abstraction, Thought Experiment.

Giriş

İslam dininde esas ibadetler dört tanedir. Bunlar namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmektir. Bu ibadetler şehadet kelimesi olarak da adlandırılan imani onay cümlesiyle birlikte aynı zamanda İslam'ın şartlarını oluşturur. İslam'da İbadetlerin genellikle üç sınıfa ayrılarak incelendiği görülür. Buna göre bedenle yapılan ibadetler, bunlar namaz ve oruçtur. Malla yapılan ibadet, bu zekâttır. Bir de hem malla hem de bedenle yapılan ibadet ki bu da hacdır.¹ Bu fıkhi sınıflandırmanın merkezinde ibadetlerin yapıldığı araçlar bulunmaktadır.

Bu çalışmada ise ibadetler tek kişi açısından uygulanabilir olup olmamasına göre sınıflandırılmaktadır. Bunun için bir düşünce deneyi yapılmakta ve bu deneyde, farazi bir dünyada tek başına yaşayan bir kişi tasavvur edilmektedir. Temel soru, "dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsaydı ibadetleri ne ölçüde yerine getirebilirdi?" sorusudur. Soru, "bir ibadetin ortaya çıkması için bir kişi tek başına ne ölçüde yeterlidir?" şeklinde de sorulabilir. Her iki sorunun da cevabı aynı noktaya işaret etmektedir. Çalışmada bu soru dört temel ibadet için ayrı ayrı cevaplanmıştır. Eğer kişi bu farazi dünyada tek başınayken, ibadette her hangi bir eksilme olmaksızın onu yerine getirebiliyorsa, bu durum o ibadetin ortaya çıkmak için insan ilişkilerine bağımlı olmadığını göstermektedir. Eğer ibadet tamamen ortadan kalkıyorsa bu durum da onun ortaya çıkmak için tamamen insan ilişkilerine bağımlı olduğunu gösterir.

Düşünce deneyi nedir? Düşünce deneyi zihinde tasarlanan farazi olgular yoluyla yapılan deneylerdir. Bu yöntemin ilk çağdan beri bilim ve felsefede kullanıldığı bilinmektedir. Düşünce deneylerinin dört temel özelliği vardır. Birincisi, deney zihinde gerçekleştirilmektedir. İkincisi, deneyin bir anlatı formu bulunur. Bu forma göre deneyde bir düzen takip edilir ve sonuçlar çıkarılır. Üçüncüsü, deney pratikte olgu karşıtıdır. Yani deneyde gerçek dünyanın koşullarından soyutlanmış yeni bir dünya üzerinden hareket edilir. Bu, fizikte sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Mesela cisimlerin düşme hızı karşılaştırılırken daha rafine bir sonuç elde etmek için sürtünmenin sıfır olduğu, hayali bir ortam tasavvur edilir. Aslında gözlemlediğimiz dünyada pratikte böyle bir ortamın olmadığı bilinir. Ama yine de bu hayali ortam sayesinde fiziksel bazı soruların cevaplarını bulmak mümkün olur. Dördüncüsü, deney bilimsel bir soruya cevap üretmeye yöneliktir.²

Bizim geliştirdiğimiz deneyde bu dört unsurun tamamı yer almaktadır. İlk olarak deney zihinsel olarak tasarlanmıştır. İkincisi, deneyin sonuçlanmasını sağlayacak bir düzeni ve anlatı formu vardır. Üçüncüsü, deney olgu karşıtıdır. Yani deneyde dünyada tek kişi hariç başka kişi olmadığı farz

¹ Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006), 241; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 147; Talat Karaçizmeli, "Haccın Hikmetleri ve Edası", *Diyanet İlmî Dergi* XV, sy 5-6 (1976): 272.

² Mustafa Efe Ateş, "Bilimlerde Düşünce Deneyleri", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5, sy 1 (2015): 130-32.

edilmiştir; ancak pratiğe baktığımızda dünyada milyarlarca insan yaşamaktadır. Dördüncüsü ise deneyde “ibadetler ortaya çıkmak için insan ilişkilerine ne kadar bağlıdır?” sorusunun cevabı aranmıştır. Bu yöntem, kullanılan literal ifadeler ve tasarlanan ortam açısından Newton’ın “kova deneyi” adlı çalışmasına oldukça benzerdir. Newton bu deneyi mutlak uzayın varlığını göstermek için tasarlamış, bunun için de uzayda nesnelere olmadığı bir ortam tasavvur etmişti. Onun deneyi şöyle başlamaktadır: “Düşünelim ki evrende su dolu bir kova hariç hiçbir nesne kalmadı. Bu kova, burulmuş hayali bir ip yardımıyla aşağıya doğru sarkıtıldı...”.³ Görüldüğü gibi bu ifadeler, farazi ortamın tasarlanması açısından bizim deneyimizi belirgin şekilde çağrıştırmaktadır.

Bu yöntem sosyoloji ve felsefede nasıl kullanılmıştır? Düşünce deneylerinin en sık kullanıldığı alanlardan birisi felsefedir. İslam felsefesinde tanınmış bir karakter olan Hay B. Yakzan, bu tür bir düşünce deneyi sonucunda ortaya çıkmıştır. Hay, ıssız bir adada tek başına yaşayan bir bebektir. Karakterin tasarımcılarından biri olan İbn-i Tufeyl, öncelikle tek kişinin yaşadığı bir dünya tasavvur ederek Hay’ı toplumun etkisinden tamamen soyutlamış, sonrasında ise kendisine peygamber gelmeyen akıllı bir kişinin din serüveniyle ilgili soruları bu karakter üzerinden cevaplamaya girişmiştir. Bu yöntemin sosyolojide de kullanılması mümkündür. Sosyolojinin ve Din Sosyolojisinin kurucularından sayılan Weber’in kullandığı “ideal tip” yöntemi tam olarak düşünce deneyi sayılmasa da bazı açılardan onun, düşünce deneyleriyle ortak noktaya sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, Weber’in ideal tipleri tamamen kurgusal araçlar değildir, o toplumun içinde zaten vardır.⁴ Bu durum onun bu yöntemini düşünce deneylerinden ayırır. Ancak her ne kadar tasarımında toplumsal referanslar kullanılmış olsa da ideal tiplerin bir yerde ampirik olarak bulunma zorunluluğu yoktur.⁵ Bu da söz konusu yöntemin düşünsel unsurlar içerebileceği anlamına gelmektedir. Örneğin Weber, bürokrasiyi çözümlerken onun ne olduğundan ziyade, akılcı bir zeminde hareket etseydi ne olabileceğini gösteren bir tasarım kullanmıştır.⁶ Bizim deneyimiz, tek kişinin yaşadığı bir dünya tasavvur ettiğinden İbn-i Tufeyl’in deneyine benzemektedir. Ancak İbn-i Tufeyl, karakteri geliştirirken neredeyse toplumsal hiçbir referans kullanmamaktadır. Oysa bizim deneyde fıkıh, bir referans noktası olarak kullanılmıştır. Bu da deneyimizin İbn-i Tufeyl’in felsefe ağırlıklı tasarımından ziyade Weber’in ideal tiplerine yakın olduğunu göstermektedir.

Bu yöntemle yazılmış bir metne nasıl yaklaşılır? Düşünce deneyleri gerçek koşullarla kıyaslanarak eleştirilmezler. Mesela Hay B. Yakzan’ı düşünelim, kimse bu kitabı “hiçbir bebek doğada tek başına yaşayamaz ki, hemen ölür, hatta bu bilimsel olarak da kanıtlanmıştır” şeklinde olgusal yaklaşarak eleştiremez. Bu şekilde eleştiren kişinin konuyu anlamadığı düşünülür. Yukarıda da geçtiği üzere düşünce deneyleri olgu karşıtıdır yani gerçek bir olguya karşılık gelmez. Bizim düşünce deneyimiz tek kişinin yaşadığı bir dünya imgesine dayanmaktadır. Böyle bir dünyanın gerçekten var olup olmayacağını sorgulamak yöntemin kurallarına terstir. Bu yüzden de şu şekilde bir eleştiri bu yöntem açısından hatalıdır: “Bireyler ontolojik olarak topluluktan ayrı düşünülemezler. Buna bağlı

³ Ateş, “Bilimlerde Düşünce Deneyleri”, 132-33.

⁴ Celalettin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat* 8/2 (2005), 76.

⁵ Georg Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hürlür (Ankara: Deki Basım Yayım, 2013), 119.

⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 319.

olarak da ibadetler zaten belli bir topluluk içinde yaşayan insanlar için söz konusudur. İbadetlerin gerek bireysel gerekse toplumsal olsun tüm unsurları aslında topluluk içinde ortaya çıkar. Dolayısıyla ibadetleri topluluktan soyutlamaya dayalı olarak geliştirilen bu yöntem hatalıdır". Bu saptama birey ve toplumun ontolojik gerçekliği söz konusu olduğunda doğru olabilir ancak düşünce deneylerine bu şekilde yaklaşmak deneyde beklenen sonucun elde edilememesine yol açar.

Bu yöntem neye yarar? Düşünce deneylerinin birçok işlevi vardır ama en önemli ikisi şudur: Eleştirelilik-Yıkıcılık İşlevi: Bu işlev, bir kurama itiraz etmek ve onun tutarsızlığını ortaya koymak için kullanılır. Buluşçu-Yapıcı İşlev: Bu işlev ise deney sayesinde artı sonuçlar elde etmek için kullanılır.⁷ Biz söz konusu deneyi ikinci işlevi açısından kullanmaktayız. Yani deney, ibadetlerdeki klasik sınıflama yöntemlerinin tutarsızlığını ortaya koymak için değil, aksine onlarla bağlantılı artı sonuçlar elde etmek için kullanılmıştır.

Tersini varsaymak suretiyle yöntemin sağlaması yapılabilir mi? Yöntem matematiksel bir denkleme karşılık gelmediği sürece yöntemin tersini varsaymak onun sağlamasını ortaya çıkarmayabilir. Diğer bir ifadeyle bilhassa sosyal bilimlerdeki ve felsefedeki deneylerde, hayali olgunun tersinin geçerli olduğunu düşünmek deneyi test etmek açısından yararlı olmayabilir. Mesela bir fizik deneyini ele alalım, sıfır sürtünmenin olduğu bir ortamda hareket eden hayali bir nesne imgesine dayalı deney, sürtünmenin her türlü var sayılarak tekrarlanabilir. Bu yolla sürtünmenin etkisini çeşitli açılardan test etmek mümkündür. Ama mesela Hay B. Yakzan'ın aslında bir adada değil de bir kalabalık içinde yaşadığını varsaymak İbn-i Tufeyl'in düşünce deneyindeki dinamizmi bitirir ve kurama eklenecek yeni katkıları minimize eder. Bu çalışmada yürüttüğümüz deney için de aynı durum söz konusudur. Hayali karakterin tek kişilik bir dünyada değil de aslında bir topluluk içinde yaşadığını varsaydığımızda deneydeki dinamizm yok olur. Gerçek dünyada milyonlarca örneği olan bir karakter üzerinden hareket etmiş oluruz. Bu durumda yöntem bir düşünce deneyi değil betimleme olmuş olur. Ama yine de düşünce deneyini sürdürerek yöntemi tersinden kurguladığımızı düşünelim. Bu kez herkesin iç içe olduğu ve kişinin her türlü hareketinde bir başkasına mecburen bağlı olduğu, bireysel hareket edemediği bir dünya tasavvur edelim. Bu dünyada ilk bakışta namazın kılınabilir, zekâtın verilebilir ve haccın da ifa edilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda sadece bireysel olarak kılınan namazlar uygulanamaz olmuş olur. Ama oruçla ilgili durum farklıdır. Aşağıda detayı geleceği üzere diğer ibadetlerden farklı olarak oruç eyleme değil eylemsizliğe dayanan bir ibadettir ve eylemsizlik her halükarda bireysel olarak uygulanabilmektedir. Bütün insanlar birbirine bağlı hareket etmek zorunda olsa bile şu anki fıkhî ölçüler açısından oruç ancak tek kişi tarafından ifa edilebilmektedir. Mesela bir günü iki parçaya bölüp yarısını bir kişi diğer yarısını başka bir kişi tutsa bu oruç bir tam oruç sayılmaz. Yine üç ayrı kişi olsa, biri yemeyi, diğeri içmeyi terk etse diğeri de cinsel ilişkiden uzak dursa, üçünün yaptığı eylemin toplamı bir oruç sayılmaz. Orucun tam olması için tüm rükünlerin aynı anda ve sadece bir kişi tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı kendi deneyimiz açısından, her ne kadar düşüncenin dinamizmini azaltıyor olsa da deneyi tersinden kurgulamanın benzer sonuçlara ulaştıracağını söyleyebiliriz. Ama

⁷ Ateş, "Bilimlerde Düşünce Deneyleri", 132.

düşünce deneylerinde deneyi tersinden kurgulamak her zaman onun sağlamlasını doğru yapmak anlamına gelmeyebilir.

Yöntemin fıkıhla ilgisi nedir? Söz konusu düşünce deneyinde aslında fıkıhın ibadetleri ele alış şekli analiz edilmeye çalışılmaktadır. Çalışma, Sünni teolojinin fıkhi bakış açısından hareket etmektedir. Bununla birlikte, çalışmada her ne kadar fıkıh, bir veri olarak kullanılmış olsa da bu bir fıkıh çalışması değildir. Bu yüzden de fıkıhın yöntemi açısından değerlendirilmemelidir. Mesela, fıkhi açıdan ibadetler “tamamen bireysel” veya “tamamen toplumsal” olarak kategorize edilemezler, toplumsallığı en yüksek olanının bile bireysel bir tarafı vardır. Fakat analitik amaçlı olarak bu tip bir kategorizasyon mümkündür. Bununla birlikte yukarıda da belirttiğimiz gibi düşünce deneyleri anti olgusal deneylerdir, bu tip deneyler zaten var olan sonuçlara ilave sonuçlar katmak için kullanılabilir; ancak yöntemdeki unsurları gerçek olgularla karşılaştırmamak gereklidir. Bu yöntemde asıl önemli olan süreç değil sonuçlardır.

Yöntem indirgemeci midir? İndirgemecilik (reductionism), “görünüşte çeşitlilik gösteren fenomenleri bazı birincil ya da temel açıklayıcı ilkelere indirgeyen entelektüel stratejileri ifade eder”. İndirgemeciliğin bazı türleri eleştirilmektedir. Mesela “İktisadi ilişkilerin toplumsal ve siyasal yaşamı sözde bütünüyle belirlediğini varsayan bazı Marksizm biçimleri iktisadi indirgemecilik etiketi yapıştirılarak eleştirilmiştir”. Ancak indirgemeciliğin oldukça yararlı görüldüğü biçimleri de vardır. “Bir bilimin fenomeninin bir başka bilimde tanımlanan mekanizmaların etkileriyle açıklanabileceğini kanıtlamayı hedefleyen ‘açıklayıcı indirgeme’” buna örnek olarak verilebilir.⁸ Bu haliyle bizim çalışmamız “açıklayıcı indirgeme” kategorisine girmektedir. Diğer bir ifadeyle deneyimizin bir tür indirgeme biçimi olduğu ileri sürülebilir; ancak bu, sosyal olguyu tekli parametrelerle açıklayan indirgemecilikle aynı değildir. Bu yöntemde ibadetlerin sadece bu şekilde anlaşılabilceği, diğer yaklaşım biçimlerinin hatalı olduğu savunulmamaktadır. Burada klasik bilimlerden olan fıkıhın ibadetleri ele alış biçiminin sosyolojik bir mekanizmanın etkisiyle de açıklanabileceği ileri sürülmektedir. Bu haliyle yöntem “yararlı indirgeme” olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın önemi de aslında buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü çalışma fıkıhın klasik konularından birine farklı bir bilime ait bir metodolojiyle yaklaşmak suretiyle açılım getirmektedir.

İbadetler için kullanılan diğer sınıflandırma yöntemleri indirgemeci midir? Çalışmamızda ibadetlerin farklı şekillerde sınıflandırıldığı birkaç yöntemden bahsedilmektedir. Bunların başında ise yukarıda bahsi geçen ve ibadetlerin yapılan araçlara göre sınıflandırıldığı fıkhi yöntem gelmektedir. Ancak çalışmada bu yöntemlerin yanlış veya indirgemeci olduğu ileri sürülmemektedir. Bununla birlikte bireysel bazı görüşlerden örnekler verilerek, bu görüşlerde ibadetlerin kendileriyle fonksiyonlarının birbirine karıştırıldığı savunulmuştur. Çalışma, bir yandan ibadetleri yeniden sınıflandırarak ortaya entelektüel bir çaba koyarken diğer yandan ibadetler ve onların toplumsal fonksiyonlarını birbirinden ayırmanın yeni bir yolunu ortaya koymaktadır. Böylece ibadetler topluma

⁸ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 339.

ilişkilendirilirken onların toplumsal fonksiyonlarına indirgendiği hata alanlarının da tespit edilebileceğini savunmaktadır.

Yöntemde bireysel ve toplumsal olana yaklaşım nasıldır? Bu yöntem sayesinde ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarının haritası çıkarılabilir; ancak bu boyutların bir birinden ontolojik olarak ayrı oldukları savunulmaz. Diğer bir ifadeyle ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutları mercek altına alınarak rafine bir tasvir yapmaya girilir; ancak bu iki boyutun birbirinden bağımsız oldukları ileri sürülmez. Çalışma, tamamen analitik amaçlıdır. Kullanılan yöntem ibadetlerin ilişkisel bir ortamda ortaya çıkma durumlarını tespit etmeye yönelik zihinsel bir çabayı göstermektedir. Gerçek yani olgusal koşullarda din söz konusu olduğunda toplumsal olanla bireysel olanı birbirinden ontolojik olarak ayırmak nerdeyse imkânsızdır. Bu, araştırmacılar arasında da kanıksanmış bir bilgidir. Mesela, Ünver Günay, dinin bireysel yönüyle toplumsal yönünü birbirinin alternatifi olarak görmez, bunları sadece analitik araçlar olarak değerlendirir.⁹ Ali Coşkun, birey ve toplum arasında diyalektik bir ilişki olduğunu belirtir ve dinin “yoğun olarak bireysel ve kişisel, kaçınılmaz olarak da toplumsal bir gerçeklik” olduğunu belirttiğinden sonra benzer şekilde, bu ayrımı madalyonun iki yüzüne benzeter ve birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini savunur.¹⁰ Ejder Okumuş ise, bunu “tavuk mu yumurtadan çıkmıştır yoksa yumurta mı tavuktan?” ifadesindeki kısır döngüye benzetmiştir.¹¹ Çalışma, ibadetlerin bireye de topluma da indirgenemeyeceği ön koşulundan hareket etmektedir. Ama yine de ibadetlerin birbirine karışık halde bulunan bu iki mahiyetinin analitik olarak çözümlenmesi mümkündür.

Çalışmanın sınırlılıkları nelerdir? Ele alınan ibadetler İslam dinindeki dört temel ibadetle, verileri ise Sünni metodolojiye dayalı fıkhi verilerle, ağırlıklı olarak da furu’ fıkın verileriyle sınırlıdır. Furu’ fıkın zahiri bakış açısının ibadetlerin toplumsal bakımdan anlamını değerlendirmek için yeterli olmadığı açıktır. Bu yüzden çalışmanın bakış açısının nihai bakış açısı olduğu savunulamaz. İbadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarıyla ilgili her türlü detayı doğru ve yeterli ölçüde açıkladığı ileri sürülemez. Çalışmada “bireyseldir”, “toplumsaldır” gibi sözcükler başta olmak üzere kesin yargı taşıyan ifadeler sadece bu çalışmayla ilgili sonuçlara gönderme yapmaktadır, mutlak manada genelleştirilemez.

1. İbadetleri Tek Kişiyeye Göre Sınıflandırmak

Klasik sınıflama yönteminde ibadetlerin malla ve bedenle yapıma durumuna göre kategorize edildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Her ne kadar oldukça meşhur olsa da bu sınıflandırma yegâne değildir. Başka disiplinler açısından yapılmış sınıflandırma çeşitleri de vardır. Mesela insanla Allah arasındaki ilişki esas alınarak yapılmış tasnif çalışmaları bunlardan biridir. Bu yaklaşımda ibadetler ilk olarak Allah-insan ilişkisini deruhte eden araçlar olarak görülür.¹² Bu bakış açısı felsefi içerikleriyle birlikte düşünüldüğünde fıkhi tasniflere göre daha karmaşıktır. Nitekim, bunda ibadet olgusu insani,

⁹ Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, içinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 28.

¹⁰ Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, içinde *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, ed. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 20.

¹¹ Ejder Okumuş, “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, içinde *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 95.

¹² Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Oruç Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi* XLIII, sy 1 (2007): 51.

teolojik ve toplumsal boyutlarıyla birlikte¹³ karmaşık bir ilişkiler ağı içinde ortaya çıkar. Daryal'ın yaptığı sınıflandırma bunun örneklerinden biri olarak görülebilir. Ona göre ibadetler muhatapları itibarıyla iki kısma ayrılır: Biri doğrudan Allah'ı muhatap alan ibadetler ki bunlar hac ve namazdır. Diğerleri dolaylı olarak Allah'ı muhatap alan ibadetler ki bunlar da oruç ve zekâttır.¹⁴ Daryal'ın bu sınıflamaya ilgili detaylı açıklamalar için adı geçen çalışmasına bakılabilir. Daryal sınıflamasını psikolojik veriler ve açıklamalarla desteklemeye çalışmıştır.

Sosyolojik olarak ibadetleri tasnif etmek de mümkündür. Bu bağlamda Türkiye'deki literatür incelendiğinde ibadetlerin daha çok bireysel ve toplumsal fonksiyonları açısından sınıflandırıldığı görülür. Yani bu yaklaşımda "ibadetler toplumsal dayanışma ve birlik ruhu açısından ne ifade eder?" sorusuna odaklanılır. Bu aslında fonksiyonalist bir yorumlama biçimi olduğundan eleştiriye açıktır fakat ibadetler fonksiyonlarına indirgenmediği sürece bu yaklaşım sorunlu olarak görülmez. Mesela Tabakoğlu zekât ve hacla ilgili şöyle der: "Zekâtın da ferdi (zekât vereni temizleme) fonksiyonu yanında sosyal ve iktisadi yönleri önemlidir. Hac ise, ferdi olduğu kadar sosyal ve iktisadi bir ibadettir." Buraya bakınca, onun yaklaşımı fonksiyonalist gibi gözükür fakat o, paragrafın başında "Bütün insan davranışları Allah rızası niyetine dayandığı sürece ibadet vasfı kazanırlar" diyerek buradaki fonksiyonalizmi iptal eder.¹⁵ Bir yandan ibadetlerin amacının Allah rızası olduğu tasdik edilerek sahih İslam ilahiyatının temel ilkelerine sadakat gösterilirken; diğer yandan, onların fonksiyonları klasik literatürdeki "hikmete" refere edilerek açıklanır. Bu elbette, sadece Tabakoğlu'na özgü bir açıklama değildir. İbadetler literatüründe, bilhassa Türkiye'de, bunun onlarca örneğini göstermek mümkündür.

Bu makalede ise ibadetler yukarıda da geçtiği üzere bir düşünce deneyi yoluyla sınıflandırılmaktadır. Bu deneyde anahtar kavram "iki kişi" ifadesidir. Simmel "birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde toplum vardır" demiştir.¹⁶ Biz daha rafine ve tanımlayıcı olması için bunu iki kişi olarak ifade ediyor ve "iki kişinin etkileşime girdiği yerde toplum vardır" bilgisinden hareket ediyoruz. Buradan yola çıkarak, ibadetleri iki kişinin etkileşime girdiği durumlara göre sınıflandırıyoruz. Buna göre dört ibadet için dört kategori vardır. Bunlar tamamen bireysel olan, bireysel olduğu halde mecburen toplulukla yapılan, hem bireysel hem toplumsal olabilen, tamamen toplumsal olandır.

Bireysel olandan toplumsal olana doğru dereceli bir sıralama takip edecek olursak ilk sırada oruç vardır. İkinci sırada hac, üçüncü sırada namaz, dördüncü sırada ise zekât vardır. Oruç sadece bireysel olarak yerine getirilebilir. Dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa bile oruç onun için eksiksiz uygulanabilir bir ibadettir. Bir diğer ifadeyle, birey oruç tutmak için minimal düzeyde de olsa ilişkisel bir ortama mecbur değildir. Topluluğun varlığı orucun fonksiyonlarıyla ilgili bir durum olarak ortaya

¹³ Bk. Sadık Kılıç, "İbadetlerdeki Fitri Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı", içinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi (İlmî Toplantı)*, ed. Mahmut Çınar, Halil İbrahim Karaarslan, ve İbrahim Halil İlgı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 53-54.

¹⁴ Ali Murat Daryal, "Namazın Psikolojik Temelleri", *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2009, 127.

¹⁵ Ahmet Tabakoğlu, "Haccin İktisadi ve Sosyal Yönleri", içinde *Toplu Makaleler II: İslâm İktisadı* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 237.

¹⁶ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 46.

çıkar, orucun kendisiyle doğrudan ilgili değildir. İbadetleri, onların fonksiyonlarından ayırmak için kullandığımız yönetime ileride detaylı şekilde değineceğiz.

Hac, şartları itibariyle bireyseldir fakat pratikte zorunlu olarak toplulukla birlikte yapılır. Bu da onun ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsal olduğunu gösterir. Klasik sınıflama yöntemlerinde, hac toplumsal ibadet kategorisine yerleştirilir. Haccın bu kategoride değerlendirilmesini sağlayan unsur onun pratikte toplulukla yapılması ve ibadetler içinde en kalabalık sayıyla yapılmasıdır. Fakat burada önemli bir detay vardır. Bu kalabalık haccın eda şartlarından değildir. Yani kalabalık bir ortam olmasa da kişi hac yapabilir. Dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa ve onun hac bölgesine erişimi varsa o kişi haccı yerine getirebilir ve eda ettiği hac sahih olur.

Aynı şekilde kişi tek başına namazı kılabilir ve namaz da o kişi için sahih olur. Fakat bu kişi için ilk iki ibadette hiçbir eksilme olmazken namazın bir kısmı mecburen eksilir. Mesela Cuma ve Bayram Namazı gibi zorunlu olarak cemaatle kılınan namazlar bu kişi için geçersiz olur. Diğer bir ifadeyle, namazlardan bir kısmı bu kişi için uygulanamaz hale gelir. Zekât ise, tamamen uygulanamaz bir ibadete dönüşür ve hükmü tamamen kalkar. Çünkü zekât için en az iki kişi gereklidir ve bunların dolaylı veya doğrudan iletişim halinde olması gerekir. Bu durumda tamamen toplumsal olan ibadet zekâttır. Onun edası toplumun varlığına bağlıdır. Diğer üç ibadet, toplumun varlığına bağımlı değildir, toplum olmasa bile tek kişi için -en azından teorik olarak- var olabilirler.

İbadetlerin tekil kişiler için ne kadar uygulanabilir olduğunu anlamının bir diğer yolu da ibadetlerdeki muhatap sayısıdır. Bu aynı zamanda ibadetlerdeki edilgen tarafın varlığı ve mahiyetini de gösterir. Mesela zekâti ele alalım. Zekâta onu verenlerle birlikte en az onlar kadar -hatta bazen sayısal olarak onlardan daha fazla- zekâti alanlar vardır. Zekâti alanlar devreden çıkınca, zekât fiili gerçekleşemez. Ama aynı durum diğer ibadetler için geçerli değildir. Yani onlarda edilgen taraf bulunmaz. Mesela oruç tutanlar ve “oruç tutulanlar”, hac yapanlar ve “hac yapılanlar”, namaz kılanlar ve “namaz kılınanlar” gibi... Görüldüğü üzere edilgen taraf sadece zekâta vardır, diğerlerinde yoktur. Gerçi namaz için bir istisna varmış gibi gözüküyor. Mesela, cenaze namazı esnasında namazı kılınan(lar) da vardır. Fakat namazı kılınan kişi ölü olduğundan artık insanlık vasfını kaybetmiş ve toplumun bir üyesi olmaktan çıkmıştır. Şeran bir kişinin insan sayılması için canlı, sorumlu tutulması için de bilinçli bir bedene sahip olması gerekir. Zekâta edilgen bir tarafın zorunlu olarak bulunması onun topluma bağımlı olduğunu gösterirken diğerlerinde bulunmaması onların topluma bağımlı olmadıklarını gösterir. Aynı durum Cuma Namazı üzerinden de doğrulanabilir. Cuma’da namazı kıldırılan birisi ve namazı kıldırılan bir cemaat vardır. Namazı kıldırılan taraf devreden çıkınca Cuma namazı geçersiz olur yani kılma sorumluluğu düşer. Bu da Cuma’nın tıpkı zekât gibi topluma bağımlı olduğunu gösterir.

Yapılan sınıflandırmanın ibadetlerdeki eylem durumlarıyla da anlamlı şekilde irtibatlandırılması mümkündür. Mesela burada tamamen bireysel olarak nitelediğimiz orucu ele alalım. Oruç eylemsizliğe dayanan bir ibadettir ve tamamen bireyin iç dünyasına gömülmüş vaziyettedir. Diğer tüm ibadetlerin aksine orucun doğasını belli eylemler değil eylemsizlikler belirler. Bundan dolayı, oruçta ortaya çıkma durumu yoktur yani orucu ortaya çıkaran bir eylem yoktur. Gerçi

orucu bozma anlamına gelen iftar bir eyleme dayanır fakat bu, orucun ortaya çıkma durumu değil aksine oruçsuzluğun ortaya çıkma durumudur. Oruç dışarıda gözle görülemez. Toplum içinde oruçluların tespit edilmesi nerdeyse imkânsızdır. Beden yorgunluğu veya gıdasızlık orucu gösteren kati bir delil değildir. Oruç öyle gizlidir ki bir kişinin yeme içme fiilinden uzak durması bile onun orucunu ortaya çıkarmaz. Çünkü herhangi bir kişi her hangi bir nedenden dolayı bir süre yeme içmeyi kesebilir. Bu oruç tutmak anlamına gelmez. Diğer ibadetler için durum farklıdır. Onları ortaya çıkaran ve görselleştiren fiiller vardır. Hatta diğer ibadetler orucun aksine eyleme dayanırlar. Mesela namaz kılan ve hacceden kişi belli formatta ve görsellerle hareket eder. O hareketler sadece o ibadetlere özgü olduğu için onları yapmak bir bakıma o ibadetleri ilan etmek anlamına gelir.

İbadetler içinde haccın durumu tamamen kendine özgüdür. Çünkü hac ibadetler içinde en toplumsal olanı olarak tanınır. Hac üzerine yazılan literatür incelendiğinde de onun toplumsallığının en bariz özelliği olarak değerlendirildiği görülür. Biz ise haccı oruçtan sonra bireyselliği en yüksek ibadet olarak nitelemekteyiz. Bunun tamamen kullandığımız yöntem açısından geçerli bir sınıflama olduğunu ve bunu Ehl-i Sünnet fıkhı açısından ele aldığımızı tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz. Şöyle ki, haccın hem farz olmasının şartlarında hem de ifa şartlarında “haccı toplu halde yapmak” şartı bulunmaz. Bir kişiye haccın farz olması için gerekli şartlar şöyle sıralanmıştır: Müslüman olmak, ergen ve akıllı olmak, hür olmak, haccın vaktine uymak, hacca gidecek ve onu ifa edecek imkâna sahip olmak. Haccın geçerli olması için gerekli şartlar ise şöyle sıralanmıştır: Müslüman olmak, haccı özel yerinde ve vakitlerine uyararak yerine getirmek ve ihrama girmek.¹⁷ Görüldüğü gibi bu şartların hiçbirisinde haccı cemaatle yerine getirmekten bahsedilmemiştir. Bu durumda hacdaki topluluk ibadetin şartı değildir. Bu da en azından teorik olarak göstermektedir ki topluluk olmadan da kişi hac ibadetini yerine getirebilir. Yukarıdaki farazi örneği tekrarlayacak olursak bir kişi dünyada tek başına yaşıyor olsa ve hac mekânına erişimi olsa haccı yerine getirmekle yükümlü olur ve yerine getirebilir. Hac ibadetindeki bireysellik buradan kaynaklanır.

Hac esnasındaki zorunlu topluluğa gelince, onu bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür. Kâbe sembolik olarak Allah’ın evi diye nitelendirilir. Bu, Müslümanlar arasında iyice kanıksanmış bir söylemdir. Bazı yazarlar bundan yola çıkarak haccı bir bakıma sıla-i rahime yani akraba evini ziyaret etmeye benzetmiştir.¹⁸ Aynı benzetme üzerinden devam edecek olursak, “teşbihte hata olmaz” denilmiştir, ailenin milyonlarca üyesi olduğunu ve ziyaret vakitlerinin birkaç günle sınırlandırıldığını düşünelim. Bu durumda ziyaret mecburen toplu halde gerçekleşir ve ziyaret esnasında muazzam bir kalabalık oluşur. Hâlbuki ailede tek bir kişi olsa ve yalnız başına ziyarete gelse onun için ziyaret yine gerçekleşmiş olur. Burada kişileri topluluk halinde hareket etmeye yönlendiren zorunluluk, ziyaretin kendi kurallarından değil ailenin koşullarından kaynaklanır. İşte hacdaki kalabalık da buna benzetilebilir. Hacdaki kalabalık ziyaret günü az ama ziyaret edecek kişi sayısı çok olduğu için ortaya çıkar. Yoksa ibadetin kendi şartı değildir.

¹⁷ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 682-90.

¹⁸ Bk. Mustafa Öztürk, “Haccın Sembolik Anlamına Dair”, *Diyanet* (157) (2004): 21.

Hacdaki zorunlu kalabalık Kur'an ayetleri tarafından da onaylanmaktadır. Çünkü hacı konu edinen Kur'an ayetlerinde kişilerden ziyade topluluğun muhatap alındığı görülür. Bu bir çeşit onaylama sayılabilir. Mesela "...Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin..."¹⁹ ayeti bunu göstermektedir. Çünkü sel gibi akmanın sadece kalabalık bir ortamda birlikte hareket ederek gerçekleşebileceği ortadadır. Fakat yine de bu durum hacın toplulukla yapılması gerektiğine dair kati bir delil olarak kullanılmamıştır. Nitekim hacı konu edinen ayetlerde genellikle çoğul kiplerin kullanıldığı görülmesine rağmen bilindiği kadarıyla ulemadan hiç birisi buradaki çoğul kiplerden yola çıkarak hacın toplu yapılması gerektiğine dair fetva vermemiştir. Hâlbuki namaz ayetlerindeki çoğul kiplerden yola çıkarak günlük namazların bile cemaatle kılınması gerektiğine dair görüşler ileri sürülmüştür.²⁰

Hacın toplulukla yapılması gerektiğine dair fıkhi verinin bulunmaması onun özünde bireysel bir ibadet olduğunun tasdik edildiği anlamına gelir. Diğer yandan hacın bireysel olarak ifa edilmesi olayı şimdiye kadar hiç vuku bulmadığı ve bundan sonra da mümkün gözükmediği için ulema bunu hiç gündemine almamış hatta bunun üzerine hiç düşünmemiş de olabilir. Fakat hacın bireysel olarak yapılmasının bilinen fıkıh kaideleriyle çelişmiyor olması önemlidir. Başta da belirttiğimiz gibi bu çalışmadaki yöntem farazi koşullarda elde edilen verileri kullanmaya uygundur. Kullanılan veriler fıkhi kayıtlarla sınırlandırılmadığı sürece bu çalışma açısından geçerlidir. Bizim bu çalışmada bireysellik açısından hacı oruçtan hemen sonraya koymamızın nedeni budur. Bu bir sonraki başlıkta daha da anlaşılır hale gelecektir.

Hac ibadetinde kadınlarla ilgili gözden kaçmaması gereken bir detay vardır. Bir kadın hacca giderken yanında kocası veya kendisiyle sıhriyet bağı olan bir erkek akrabası olması gerektiğini şart koşanlar olmuştur.²¹ Öyleyse hacın bireysel olarak uygulanabilme durumu kadın için mümkün değildir denilebilir mi? Hayır, denilemez. Çünkü bu uygulamanın da ibadetin esasından kaynaklanan bir şart olmadığı nerdeyse kesindir. Bu şart tamamen yol güvenliği açısından ve bazı hadislerin yorumlanması yoluyla ortaya konmuştur. Bununla birlikte yine de tek başına hacca giden kadının hacı caiz görülmüştür.²² Bu da burada tespit ettiğimiz ilkenin aslında kadınlar için de geçerli olduğunu göstermektedir. Yani hacın özünde bireysel bir ibadet olması hem kadınlar hem de erkekler için geçerlidir.

2. İbadetleri Toplumla İlişkilendirmek

Tanınmış din sosyologlarından Wach bir dinin ana unsurlarını inanç (doktrin), ibadet ve dini cemaat olarak belirler. Ona göre bunlar dini tecrübenin ifade biçimleridir ve her bir din için hayati unsurlardır.²³ Yani ona göre din bu üç unsur üzerinden ifade edilir, objektifleşir, nesnelleşir. Tek kişilik bireysel ve subjektif bir tecrübe olmaktan çıkar ve toplumsallaşır. Nihayetinde din ne kadar aşkın bir kaynağa dayanırsa dayansın o aynı zamanda toplum içinde yaşayan gözlenebilir bir olguya dönüşür.

¹⁹ Kur'an Yolu (Erişim 10 Nisan 2021), el-Bakara 2/198.

²⁰ Mesela bk. Saffet Sancaklı, "Cami'de Cemaatle Namaz Kılmanın Dini, Sosyal ve Psikolojik Açısından Önemi ve Etkisi", *Academic Knowledge I*, sy 1 (2018): 4.

²¹ Karaçizmeli, "Hacın Hikmetleri ve Edası", 275.

²² Bk. Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 686-87.

²³ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 43-61.

“Dinin objektifliği, dinin görünürlüğünü, ilişkisel düzeylerini, toplumsal boyutlarını dillendirir. Dinle toplum birbirinden ayrı düşünülemez.”²⁴ Öyleyse din ve toplum söz konusu olduğunda onun inanç, ibadet ve cemaat yapısı birbirinden ayrı düşünülemez. Bu üç unsur birbirleriyle karşılıklı ilişki içine girerler ve birbirlerini etkilerler. Biz bu başlık altında, kullandığımız yöntemden yola çıkarak ibadetleri toplumla; bir sonraki başlıkta ise toplumu ibadetlerle ilişkilendirmeye çalışacağız.

Yukarıda geleneksel sınıflandırma araçlarından bahsetmiş ve orucun bedenle yapılan ibadetler sınıfında ele alındığını belirtmiştik. Bu sınıflandırmanın dayandığı mantığı çözümlemenin kolay bir yöntemi vardır. Buna göre mantığın içindeki unsurları söküp birbirinden bağımsızmış gibi düşünmek unsurlar arasındaki ilişkiyi rafine şekilde gözlemlemeye yarayabilir. Mesela orucun bedenden bağımsız olduğunu varsayalım ve “beden olmadan oruç tutulabilir mi?” sorusunu soralım. Burada transhümanizmin spekülâtif dünyasına girmek istemiyoruz, zaten konunun kapsamı da bunun dışındadır. Bu yüzden bilindik paradigmalardan hareket edeceğiz. Hayır, bedeni olmayan kişi oruç tutamaz. Bu kişiler en azından şeri ibadetlerden sorumlu değillerdir. Öyleyse orucun şartlarından birinin de “beden sahibi olmak” olduğunu diyebiliriz. Oruç tutmakla yükümlü kişinin hem bedeninin olması hem de oruç tutacak kadar sağlıklı ve bilinçli olması gereklidir. Oruçla beden arasında zorunlu bir ilişki bulunduğuna göre oruç, bedeni bir ibadettir diyebiliriz. Bu yöntemle göre -bedensel fonksiyonlara indirgenmediği sürece-²⁵ kadim fıkıh ulemasının oruçla ilgili sınıflamasının doğrulandığını söyleyebiliriz.

Fakat bu yöntemi oruç konusunda, fıkıh literatürünün belli ölçüde dışında gelişen ve daha çok da orucun kendisinden ziyade yararlarına odaklanan maslahatçı literatüre uyarladığımızda aynı sonucu alamayabiliriz. Örneğin orucun toplumsal faydalarına odaklanan literatürü incelediğimizde oruçla faydasının sıklıkla birbirine karıştırıldığını görürüz. Hatta zaman zaman onun toplumsal faydalarına indirgenmediğine tanık oluruz. Mesela bir araştırmacı oruçla ilgili şöyle yazmıştır:

Oruç tutup ve açlık çeken fakat şefkat hissini tatmaksızın kendileri ve içerisinde yaşadıkları toplum için bir tefekkürde bulunmaksızın normal rutine dönenler olabilir. Bunlar için oruç sadece bedeni bir süreçtir ve bu ay bittikten sonra coşkularını yeşil bir alana özgürce bırakan bir eşek gibi mutluluklarını yaşayacaklardır.²⁶

Bu ifade orucun yararlarını toplumsal şuurun gelişmesi açısından önemli gören biri açısından elbette doğru gibi gözükebilir. Fakat bu yaklaşım orucu toplumsal faydalarıyla özdeşleştirmeye yöneldiğinde bir tür indirgemecilik hatasına düşüyor demektir. Hâlbuki bizim kullandığımız yöntem açısından bakınca oruç ibadeti tam olarak bireysel bir ibadettir ve onun gerçekleşmesi için toplum zorunlu bir koşul değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa ve o kişi

²⁴ Okumuş, “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, 94.

²⁵ Orucun bendenle zorunlu ilişkisinden dolayı bazen onun bedensel fonksiyonlara indirgenmediği görülür. Mesela Khelifi gibi bazı araştırmacılar orucun aslında bedeni korumak amacıyla dayalı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Bachir Khelifi, “Orucun Din Felsefesine Katkısı”, *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 620). Orucun bedenini koruması açısından faydalı sonuçları olduğu açıktır. Ancak orucun bu faydalara dayalı olduğunu ileri sürmek onun sadece Allah rızası için yapılan bir ibadet olduğu gerçeğini zayıflatır. Aşağıda geleceği üzere bazı ibadetlerin toplumla ilişkisi analiz edilirken de benzer bir hata yapılabildiği görülmektedir.

²⁶ Abdulmajeed Hassan Bello, “Ramazan Ayında Oruç Tutmanın Felsefesi ve Önemine Dair”, *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 610.

oruç tutsa orucu sahih olur. Dahası dünyada bu kadar insan varken bile bir münzevi Ramazan ayını ıssız bir yerde geçirse ve toplumsal olan hiçbir şeyle ilgilenmese bile orucu sahih olur.

Benzer bir yorumlama hatası başka bir araştırmacının söylediği “oruç felsefesi dayanışma ve sinerjiye dayalıdır”²⁷ ifadesi için de geçerlidir. Orucun dayanışma ve sinerji üretme şeklinde yararlı sonuçları olabilir. Ama bunu ifade etmek için oruç felsefesinin buna dayalı olduğunu söylemek hatalıdır. Çünkü dayanışma ve sinerji olmadan da oruçtan bahsetmek mümkündür. Oruç, esas itibarıyla dışa değil içe dönük bir ibadettir. Onun dışa yani topluma dönük yararları onun fonksiyonlarıdır ve –fonksiyonlarına indirgemeksizin- onun yararlarından bahsetmek mümkündür.

Şunu özellikle açıklamak gerekir ki; bu yazı orucun tamamen bireysel bir faaliyete indirgenebileceğini savunmaz. Oruç, mahiyeti itibarıyla ne kadar bireysel olursa olsun sonuçta oruçlu kişi toplumun bir üyesidir. Ramazan ayı, iftar ve sahur uygulamaları, teravih namazları, sadaka faaliyetleri vs. aracılığıyla Müslüman toplumları kısa süreliğine de olsa belirgin şekilde etkiler hatta dönüştürür. Gerek ulemanın gerekse nasihatçilerin oruçtan toplum adına yarar beklemeleri ve inananları oruç tutmakla birlikte toplumsal şuuru canlandırmak için yönlendirmeleri hem dinen hem de ahlaken meşrudur. Biz burada orucun bazı fonksiyonlarını onun önüne geçirme yönündeki söylemin hatalı olduğunu savunuyor bunu da yazının başında açıkladığımız metodolojiye dayandırıyoruz. Nitekim bu metodoloji ibadetlerle onların fonksiyonlarını birbirinden ayırmak için uygun araçlar sunmaktadır.

Orucun toplumsal bir faaliyete dönüşmesi yararlı fonksiyonların ortaya çıkmasına aracılık edebilir. Fakat bu bazı riskleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü oruç ayı aynı zamanda yüksek bir toplumsal enerji üretme potansiyeline de sahiptir. Mesela oruç tüm bireyselliğine rağmen İslam dünyasında bireylerin münzevi şekilde uyguladığı soyut bir ibadet değildir. Ramazan ayı sayesinde oruç toplumsal bir vakaya dönüşür. Bu ayın ürettiği kolektif enerji oruçta aktif bir irade ortaya koyması gereken bireyi birden bire pasif bir özneye dönüştürebilir. Tıpkı hac esnasında olduğu gibi birey topluluğun önünde bir nesne gibi sürüklenmeye başlar. Normal zamanlarda yarım saat aç beklemeye dayanamayan insanlar gün boyu yemek aramaz olur. Bu durumu bazı kimseler “oruçluya Allah’ın yardım etmesi” olarak yorumlarken başka bazıları da “ruhsal ve bedensel alışkanlık olarak” yorumlayabilir. Bir sosyolog ise bunu “toplumsal olanın bireysel olanı yönlendirmesi” olarak değerlendirebilir. Bu gün toplumda “oruç tutuyorum ama kendi irademle mi tutuyorum yoksa toplum tarafından mı yönlendiriliyorum tam olarak emin değilim” diye itiraf edenlere rastlamak mümkündür.

Bir yanda oruç toplum iradesini yönlendirirken diğer yandan toplum da oruç iradesini yönlendirir. Orucun toplumsal fonksiyonlarının ortaya çıktığı yer ikisinin kesişim noktasıdır. Bu nokta orucun araçsal kullanımının da önünü açabilir ve bazı sosyolog ve politikacıların ilgisini buraya çekebilir. Mesela bazı araştırmacılar orucun iyi bir toplum inşa etmek için kullanılabileceğini savunmaktadırlar. Mesela, “Orucun hakiki gayelerine ulaşabilmenin en iyi yolu, orucu, daha iyi bir

²⁷ Khelifi, “Orucun Din Felsefesine Katkısı”, 620.

topluma ulaşmanın basamaklarından biri olarak insan bilincinin şekillendirilmesiyle...".²⁸ Bu cümlede, orucun iyi bir toplum inşa etmenin aracı olarak kullanılabilmesi bahsedilmektedir. Bunun gibi bir başkası ise orucun bir politika üretme aracı olarak kullanılabilmesini ileri sürmektedir. Buna göre BM nezdinde yürütülecek ve bir hafta sürecek bir oruç etkinliği küresel çapta organize edilebilir. Amaç fakirlikle ilgili bilinci küresel çapta artırmaktır. Ona göre bunu başarmak mümkündür. Çünkü oruç dünyanın her yerinde olan ve tüm milletler ve kültürler tarafından tanınan evrensel bir olgudur. BM sadece bunu farklı bir amaçla yönetmek için talip olabilir. Hem de bu sayede günümüzde emperyalist amaçlar için kullanılan zararlı küreselleşmeye karşı alternatif yararlı bir küreselleşme biçimi üretmek mümkün hale gelir. Araştırmacı bu yolla insanlığın barışçıl şekilde bir araya getirilebileceğini savunmakta ve "Ey küreselleşmeyi destekleyenler ve ona karşı çıkanlar! Yerkürede yaşayan insanlarla ortak bir zemine, yani oruca gelin" diye çağrı yapmaktadır.²⁹

Söz konusu ifadeler ve bunlara benzer yaklaşımların hepsinin ortak tarafı oruca araçsal yaklaşımlarıdır. Bunun nedeni de orucun bireysel yönüyle birlikte toplumsal şuuru domine etmede harikulade fonksiyonel olmasıdır. Bu makale oruca araçsal yaklaşımın meşru olup olmadığını konu edinmemektedir. Bunu tartışmak ahlakçıların, felsefecilerin ve fıkıhçıların görevidir. Bu makale, orucun sık sık bunlara benzer toplumsal işlevsel yaklaşımların konusu olmasına rağmen onun aslında bireyselliği en yüksek ibadet olduğunu, bir toplumsal ortam var olmadan da onun olabileceğini savunmaktadır. Dahası orucun fonksiyonlarının bazen kendisinden daha önemli görüldüğünü, hatta onun yerine geçirildiğini ileri sürmektedir. Tüm bunları ise bu makalenin kullandığı yöntem sayesinde tespit ettiğini savunmaktadır. Bu savın gerekçesi ise tüm araçlar ve tezahür alanları devreden çıksa bile orucun sahil bir ibadet olarak ifa edilebilir olmasıdır. Bunun böyle olması orucun kendisi haricindeki her şeyin onun kendisi değil birer fonksiyonu olduğunu, orucun toplumla sadece araçsal olarak irtibatlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Orucun toplumla araçsal olarak irtibatlı olmasının tam aksine zekât toplumla doğrudan irtibatlı bir ibadettir. Bu çalışmada zekât, toplumsallığı en yüksek ibadet olarak nitelendirilmiştir. Çünkü orucun aksine onun ortaya çıkması için toplum şarttır ve bu yüzden zekâtın toplumla ilişkisi fonksiyonel değil zorunludur. Yani zekât, oruç gibi toplumdan bağımsız olarak var olabilen bir ibadet değil mecburen ve sadece toplumsal bir ilişki ağı içinde ortaya çıkabilen bir ibadettir. Zekâtın toplumsallığı şartlı toplumsallık değildir, bizzat kendisinden gelen bir toplumsallıktır.

Zekât toplumsal niteliğini kendisi üzerinden garanti altına alır. Diğer bir ifadeye toplumda iletişim halinde sadece iki kişi kalmış bile olsa zekât kendi kendini üretecek bir sisteme sahiptir. Peki, bu nasıl olur? Zekâta onu veren ve alan olmak üzere iki temel unsur bulunur. Zekâta veren kısım aktif konumdayken zekâta alan kısım pasif konumdadır. Tam burada Kur'an yorumcularının çoğunlukla gözünden kaçan bir detay bulunur. Kur'an büyük ölçüde hatta tamamen sadece zekâta veren kişileri muhatap alır. Yalnız bir ayette zekâtın verileceği yerler listelenir fakat burada da asıl muhatap yine onu verecek olan kişilerdir. Hâlbuki toplumda en az zekâta veren kişiler kadar onu alan kişiler de

²⁸ Khelifi, 623.

²⁹ Shahzad Iqbal Sham, "Oruca Yeni Bir Bakış: Modern Bir Sosyal Düzen İnşasında Ruhun ve Bedenin Onarımı İçin Etkili Bir Yöntem", *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 651-654, 658.

bulunur. Hatta tarihte kümülatif bir hesap yapılabilsen alanların sayıca daha fazla çıkacağı tahmin edilebilir. Zekâtın fiili olarak ortaya çıkabilmesi için verenler kadar alanların da varlığı gerekli olduğu halde neden zekât, vermekle özdeşleşmiş bir ibadettir?

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Zekâtı vermek ibadet sayılmışken onu almak ibadet sayılmamıştır. Bu açıdan bakacak olursak zekât tek taraflı olarak ibadet sayılan bir fiildir. Başta Kur'an olmak üzere İslam kaynaklarında zekâtı vermeyenlere karşı ciddi uyarı ve tehditler bulunurken almayanlara yönelik hiçbir tehdit bulunmaz. Zekâtı vermek önemli bir sevaba nail olmak anlamına gelirken onu almanın sevap olduğuna dair -bilindiği kadarıyla- hiçbir bilgi yoktur. Eğer zekât almak da vermek kadar ibadet olsaydı kişiler almaya teşvik edilir ve alana da sevap yazılacağı bildirilirdi. Bunu söylememizin nedeni şudur: Eğer zekât toplumsal bir ibadetse ve zekâtı vermek zorunlu olduğu halde almak zorunlu değilse bu, zekâtın fiili olarak gerçekleşmesinin toplumdaki fakirlerin tercihine bırakıldığı anlamına gelmez mi? Pratikte zekâtı alacak fakirlerin her zaman bulunacağı varsayılabilir. Şimdiye kadar var oldukları bilinmektedir, bundan sonra da olacağı tahmin edilebilir. Ancak farazi bir dünya tasavvur edelim ve bu dünyada herkesin zengin olduğunu, hiçbir fakirin kalmadığını düşünelim. O zaman bu dünyada zekât ibadeti ne ölçüde uygulanabilir? Görünüş itibarıyla uygulanamaz gibi gelmektedir. Çünkü zengin zengine zekât veremez, verse bile geçerli olmaz. Hâlbuki bu çalışmanın yöntemine göre, zekât toplumla birlikte var olan ve toplum devam ettikçe varlığını koruyan bir ibadet olması gerekir. Biz bundan yola çıkarak zekâtı zorunlu olarak toplumsal ibadet sınıfına yerleştirmiştik. İşte zekâtın kendi kendini garantiye aldığı gerçeği burada ortaya çıkar. Bir toplumda zekâtı alacak hiçbir fakir kalmazsa zekât toplama memurları zekâtı alarak onun fiilen gerçekleşmesini sağlamış olur. Çünkü zekât memurlarının zekât alması için fakir olması gerekli değildir, zengin olsalar bile alabilirler. Onlar da almazsa devlet bizzat kendisi alır. Böylece topluluğun bulunduğu her yerde fakir olsun veya olmasın, zekâtı alsın veya almasın her koşulda zekât fiilen gerçekleşmiş olur. Toplumun varlığı zekâtın gerekliliğini ortaya çıkarır ve her koşulda onun uygulanması için uygun bir araç vardır.

Konunun başka parametreleri de bulunmaktadır. Zekâtın fiili olarak gerçekleşmesi için toplumla birlikte mal da gerekli midir? Zekâtın malla yapılan bir ibadet olduğu konusunda fıkıhçılar arasında ittifak vardır. Eğer mal gerekliyse zekâtın toplumda her koşulda ortaya çıkması garanti altına alınmış olur mu? Burada yine farazi bir dünya tasavvur edelim ve herkesin fakir olduğu bir toplum varsayalım. Bu durumda zekât bu toplum için geçerli yani uygulanabilir bir ibadet olur mu? Buna "olur" cevabı vermemiz gerekiyor, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi toplum varsa zekâtın da olması gerekir. Peki, bu nasıl olur? Tam burada çok meşhur ve güvenilir olarak tanınmış bir hadis rivayeti devreye girer. Bu rivayette "tebessüm etmek sadaka" sayılmıştır. Bu rivayet çoğunlukla tebessüm etmenin önemi bağlamında yorumlanır fakat bizce bunu zekâtın mali olmayan boyutu açısından da yorumlamak mümkündür. Akla "sadakayla zekât aynı değil ki?" sorusu gelebilir. Bu iki ibadet yaygın literatürde birbirinden ayrılmış olabilir ancak zekât ayetinde geçen ve zekâtı tanımlayan kelime de "sadaka" kelimesidir.³⁰ Yani ayette geçen sadaka ile hadiste geçen sadaka aynı kelimedir.

³⁰ Bk. et-Tevbe 9/60.

Öyleyse literal olarak ikisinin de aynı olguyu veya nesneyi anlattığı ileri sürülebilir. Buradan çıkarılan ara sonuca göre bir toplumda zekât verecek mal kalmamışsa o toplumda “tebessüm” zekâtın yerine geçer ve zekât, fiili olarak gerçekleşmiş olur. Bu yorumun fıkıh metodolojisi açısından değil bu araştırmanın metodu açısından yapıldığını bilhassa belirtmeliyiz.

Her şeyden önce eylemin ahkâmıla ilgili boyutu İslam Hukuku alanına girer ve gerçekten malın mutlak yokluğunda, tebessüm etmenin şer’an zekât sayılıp sayılmayacağına karar verecek olanlar fıkıhçılardır. Burada çıkarılan sonuç bu araştırma için geçerli, farazi bir dünyaya gönderme yapmaktadır. Başta da belirttiğimiz gibi kullanılan yöntem analitik bir araçtır ve sosyal araştırmalarda kullanılır. Buna bağlı olarak, çıkarılan sonuç fıkhi değil sosyolojiktir, aynı şekilde yorumlama biçimi de fıkhi değil sosyolojiktir. Bu durum sadece burası için değil tüm metin için geçerlidir. Bu yöntem yukarıda da geçtiği üzere ibadetlerin şer’i anlamlarını, hükümlerini, hikmetlerini, toplumsal faydalarını vs. betimlemek için uygun değildir.

İbadetlerdeki kurumsallaşma kabiliyetleri de onların bireysel veya toplumsal niteliği hakkında fikir verir niteliktedir. Mesela oruç bizzat kurumsallaşması mümkün olmayan bir ibadettir. Ramazan ayında başta yardımlaşma olmak üzere artan kolektif faaliyetler ve kurumsal çalışmalar orucun kurumsallaşması değildir. Bunlar Ramazan ayında ortaya çıkan oruçla ilgili olduğu halde kendisi oruç olmayan faaliyetlerdir. Orucun kurumsallaşamaması onun bireyselliğiyle ilgili bir durumdur. Oysa zekât kurumsallaşma kabiliyeti en yüksek ibadettir. Hatta İslam tarihinde zekât başta Medine döneminde olmak üzere³¹ birçok devlet tarafından kurumsallaştırılmış ve devlet organı haline getirilerek sırf bu işi organize eden memurlar atanmıştır. Zekâtta bu kurumsallaşma kabiliyeti onun toplumsal niteliğinden kaynaklanır. Toplumla zekât arasındaki bu dinamik ilişki sayesinde toplumda ekonomik anlamdaki hiyerarşik düzen doğrudan zekât ibadetini de etkiler. Eğer toplum fertleri arasında ekonomik dağılım dengesizse zekât daha dinamik bir ibadet olur. Ekonomik refah birbirine yakınsa zekâtta dinamizm azalır. Buradaki dinamizm, zekâtın verilip verilmemesiyle değil zekâtın toplumsal işlevinin hissedilme derecesiyle ilgilidir.

Buraya kadar özetle oruç ve zekâtın toplumla ilişkisine değindik. Oruç, bireyselliği bizzat kendinden bir ibadetken zekât toplumsallığı bizzat kendinden bir ibadettir. Namaz ise toplumla şartlı ilişkisinden dolayı onun toplumsallığı kendine hastır. Namaz için üç durum söz konusudur. Birincisi zorunlu olarak toplumla eda edilmesi gerekenler, Cuma namazı gibi; ikincisi toplumla eda edilmesi teşvik edilenler günlük namazlar gibi; üçüncüsü ise bireysel eda edilmesi teşvik edilenler, sünnet namazlar gibi.³² Namaz, toplumsallığı belli şartlara bağlanmış olduğundan onun bir kısmı fiili olarak gerçekleşmek için topluma mecburken bir kısmı mecbur değildir. Mesela toplum yokken yani birey tek başınayken Cuma namazı ve bayram namazları yok olur. Günlük namazların durumu ise farklıdır. Günlük namazlar topluma bağlı olarak var olan namazlar değil bireye bağlı olarak var olan namazlardır. Bu namazlar toplum yokken de var olabilen namazlardır. Toplumun varlığı bunların

³¹ Bk. Abdus Samed ve Lowell M. Glenn, “Zekâtın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekâtın Kapsamı”, çev. Faruk Özdemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 3 (2013): 251-72.

³² Bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/253/farz--vacip-ve-nafile-namazlarin-hangileri-cemaatle--hangileri-tek-basina-kilinmalidir?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>

sevabını katlamak için (çok tanınmış bir hadise göre 27 kat) kullanılır. Fakat toplumun yokluğu sevabın bitmesi ve ibadetin uygulanamaz olduğu anlamına gelmemektedir.³³

Hacca gelince, haccın toplumla ilgisi zorunludur fakat bu zorunluluk Cuma namazında olduğu gibi ibadetin kendisi tarafından ortaya konulmamıştır. Bu zorunluluk toplum tarafından tesis edilmiş ve Allah tarafından onaylanmış bir zorunluluktur. Bunun ne anlama geldiğine yukarıda kısaca değinilmişti. Tekrar hatırlayacak olursak, haccın şartlarının içinde onu cemaatle yapma şartı bulunmaz. Fakat pratikte onun bireysel yapıldığı da görülmemiştir. Bireysel haccın geçerli olup olmayacağına dair bir tartışma veya nasıl yapılacağına dair bir fetva, yönerge, görüş vs. de -bilindiği kadarıyla- yoktur. Bu durum hem ulema hem de toplum nezdinde kanıksanmıştır. Eskiden beri tüm İslam toplumlarında hac toplulukla özdeşleşmiş bir ibadet olarak görülmüştür. İslam'ın toplumsal tasavvurunda bireysel hacle ilgili nerdeyse hiç rezerv bulunmaz. Haccın bu toplumsal mahiyeti sadece ulema ve toplum tarafından kanıksanmış değildir aynı zamanda Kur'an ve sünnet tarafından da onaylanmıştır. Mesela yukarıda atıf yaptığımız bir ayette geçen "sel gibi Müzdelife'ye akın ettiğinizde..." ifadesi ve bunun gibi ayetlerle birlikte onlarca hadis nakilleri bu ibadetin toplumsal mahiyetine gönderme yaparlar.

Kısacası haccın toplulukla yapılması şarttır fakat bu şart din tarafından değil toplumun kendisi tarafından belirlenmiştir. Hacı diğer ibadetlerden ayıran en önemli özellik budur. Toplumun ontolojik gerçekliği en belirgin şekilde hac üzerinden ortaya çıkar. Fakat yine de farazi bir durum söz konusu olduğunda yani dünyada sadece tek bir kişinin yaşadığı varsayıldığında o kişinin hac topraklarına erişimi varsa hac yapabilir. Böyle bir kişiden hac sorumluluğunun düşeceğine dair bir bilgi veya nakil yoktur. İşte biz bu yüzden haccı oruçtan sonra bireysel niteliği en yüksek olan ikinci ibadet olarak değerlendirdik. Hatırlayacak olursak yazının hipotezi "ibadetlerdeki bireysel mahiyeti çözümleyebilmenin en iyi yolu onu tek kişilik bir dünyada gözlemlemektir" şeklindeydi.

3. Toplum İbadetlerle İlişkilendirmek

Topluluğun varlığı ibadetlerin sevapları üzerinde iki yönlü etkiye sahiptir. O, ibadetlerin sevabını artırmada etkili olduğu gibi onların geçersiz olmasına hatta günaha dönüşmesinde de yol açabilir. İslam dininde ibadetlerle ilgili buyruklarda topluluğun (cemaatin) varlığıyla yokluğu arasındaki fark gözetilir. İnananlar, topluluğun olumlu etkisinden yararlanmak için teşvik edilirken olumsuz etkisine karşı uyarılır. Günlük namazlarda olduğu gibi bazı ibadetlerin sevapları topluluk halindeyken daha yüksek olur. Bu, topluluğun olumlu etkisidir. Fakat topluluk ibadetlerdeki nihai amacı belirlemeye başladığında ibadetler için bir tehdit unsuruna dönüşür. Bunun en bariz örneği riya'dır. Riya yani gösteriş toplulukla doğrudan ilişkili bir kavramdır. Çünkü riya sadece topluluk varsa ortaya çıkan bir durumdur ve ibadetlerdeki sevabı alıp götürdüğü gibi onu günaha da çevirebilir. Bu yüzden topluluk ibadetler için bir fırsat olduğu gibi aynı zamanda bir tuzaktır da denilebilir.

³³ Bu konudaki nakiller ve görüşler hakkında detaylı bilgiler için bk. Veli Aba ve Feyzullah Zerey, "Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler Ve Tahlihi", *Antakiyat* 3, sy 2 (2020): 210-30.

Topluluğun ibadetler açısından hem bir fırsat hem de bir tuzak olduğu gerçeği en bariz şekilde namaz ibadetine ortaya çıkar. Nitekim namazlar yarı toplumsal olduğundan sevap miktarı topluluğun varlığına ve miktarına göre yirmi yedi kata kadar değişebilir. Bu da topluluğun namaz için bir fırsat olduğunu gösterir. Fakat topluluk namaz için aynı zamanda büyük bir tuzaktır. Çünkü eğer kişiler topluluğa yaranmak ve gösteriş yapmak için namaz kılarlarsa bu, sevap getirmedeği gibi onlara büyük bir vebal de yükler. Kur'an bu kişiler için Maun Suresi'nde "yazıklar olsun onlara" ifadesini kullanmıştır.³⁴

Toplumsal ilişki ibadetlerdeki sevabı da günahı da diyalektik şekilde etkiler. Bu zekât için de aynen geçerlidir. Zekâtın sevabı da tıpkı namazdaki gibi toplumsal ilişkinin biçiminden etkilenir. Zekâta, farklı olarak sevabın tamamı toplumsal ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. Bu, zekâtın sadece topluluk durumunda ortaya çıkan bir ibadet olmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda bundan bahsedilmişti. Zekât sayesinde kurulan ilişki eğer usulüne uygunsa zekât kat kat sevapla ödüllendirilir. Gösteriş olsun diye veya eziyet ederek verilen zekât geçersiz sayılmıştır. Böylesinin durumu, Kur'an'da "üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumuna" benzetilmiştir.³⁵ Bu örnek böyle bir durumda zekâtın sevabının silineceğini işaretlemektedir. Bu da topluluğun sadece sevabı katlamak için bir fırsat değil aynı zamanda onu geçersiz kılmaya yol açacak bir tuzak olduğunu göstermektedir.

Zekât toplumsal koşulların varlığıyla ortaya çıkan bir ibadet olduğundan onun bireyin iradesinin dışında gerçekleşen bir yönü de vardır. Yani toplumun buradaki zorunlu varlığı kişi iradesinin önüne geçebilir. Bu durumda zekât diğer ibadetlerdeki gönüllülüğün aksine gönülsüz olarak da gerçekleşebilir. Bir diğer ifadeyle zekât diğer ibadetlerin aksine tamamen bireyin gönüllü tercihine bırakılmamıştır. İslam toplumlarında zekâtı devletin toplayacağına ve birey gönülsüz olduğu takdirde bunu zorla yapabileceğine³⁶ dair nerdeyse ittifak vardır. Bu durumda bireysel fonksiyon askıda kalmasına rağmen sadece toplumsal fonksiyonuyla zekât gerçekleşmiş olmaktadır. İbadetlerde niyet şart olduğu için zorla alınan zekâtın gerçekten zekât olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Hatta fakihlerin çoğu bu durumda zekâtın yerine gelmiş olmayacağını savunmuşlardır.³⁷ Fakat yine de bu durumda zekât ekonomik ve sosyolojik olarak fiilen gerçekleşmiş olur ve kişiden hukuki sorumluluğu düşer. Böylece zekâta özel olarak topluluk kişiyi sevabına nail olup olmayacağını dikkate almaksızın ibadete zorlar.

Hacla ilgili yaptığımız "ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsal" kriteri onun sevap günah cetveli üzerinden de doğrulanabilmektedir. Çünkü haccın geçmiş günahları sileceğine dair birçok nakil vardır. Fakat bildiği kadarıyla cemaatle yapılmasıyla sevabın çokluğu arasında ilişki kuran nakil yoktur. Kur'an'da Kâbe ile sevap arasında doğrudan irtibat kuran bir ayet vardır.³⁸ Elmalılı söz konusu ayeti "Beyt-i Şerifi (Ka'be'yi) insanlar için dönüp varılacak bir

³⁴ el-Mâun 107/4.

³⁵ el-Bakara 2/264.

³⁶ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 583.

³⁷ Ali Muhyiddin Karadağı, "Kur'an ve Sünnette Zekât", içinde *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya, çev. Abdullah Kahraman ve Salih Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 1021.

³⁸ el-Bakara 2/125.

sevâbgâh...” şeklinde çevirmiştir.³⁹ Bu durumda sevap kazanma yeri Kâbe’dir. Oraya ibadet amaçlı giden sevap kazanmış olur. Bununla birlikte hacda diğer ibadetlerden farklı olarak bir detay göze çarpmaktadır. Nitekim onunla ilgili sahih hadis nakilleri incelendiğinde görülecektir ki, o sevap kazanmaktan ziyade geçmiş günahların bağışlanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Yine de ister sevap kazanmak olsun isterse geçmiş günahların bağışlanması olsun ikisi de inanan bir kişi için ilahi bir ödüldür. Hac sosyolojik zorunluluktan dolayı toplulukla yapılı ve topluluk bu ödül için dolaylı bir tehdittir. Çünkü hacda toplulukla uyum içinde olmak, kurallara uymak ve kimseye zarar vermemek önemli bir esastır. Aksi takdirde hac boşa gidebilir. Nitekim Kur’an’da, hacca başlayanlar için cinsel ilişki, günaha sapmak ve kavga etmek yasaklanmıştır.⁴⁰ Bu yasaklar bilhassa cinsel ilişki ve kavga en az iki kişinin olduğu yani topluluğun söz konusu olduğu yerde ortaya çıkan eylemlerdir.

Toplumun etkisine en kapalı olan sevap orucun sevabıdır. Oruç bireyin şahsi dünyasına gömülü halde bulunan gizli bir ibadettir. Bir kişinin gerçekten oruç tutup tutmadığını kesin olarak sadece o kişi bilebilir. Orucun eylemsizliğe dayandığından daha önce bahsetmiştik. Eylemsizlik bu ibadetin topluluk nazarında gizlenmesi anlamına gelir. Bu yüzden ibadetler içinde ihlâsa en yakın olanının oruç olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü oruca riya karışması oldukça zordur.⁴¹ En bireysel olan ibadet yani oruç, sevabı da en saklı olandır. Allah’ın “orucun sevabını bana bırakın onu ben vereceğim” buyurması onun mahiyet ve miktarının gizli tutulduğunu gösterir.

Söz konusu riya olduğunda yukarıdaki yöntem bireyler için bir test aracı olarak kullanılabilir. Yani kişi riyakâr olup olmadığını bu yöntem sayesinde test edebilir. Bunu şöyle yapar: Tek kişilik dünyada yaşayan yalnız kişinin kendisi olduğunu farz eder. Eğer oradaki niyetiyle toplum içindeki niyetinin tamamen aynı olduğuna kanaat getirirse niyetinin halis olduğunu düşünebilir. Eğer topluluğun, yaptığı ibadetlerin sayısını ve formatını etkilediğine ve niyetinde de sapma meydana getirdiğine dair izler yakalamışsa riyaya karşı dikkatli davranması gerektiğini fark eder.

Sonuç

Bu makale bir ibadetin tek kişi için ne kadar ve ne ölçüde uygulanabilir olduğu sorusundan yola çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını rafine şekilde yakalamak amacıyla tek kişinin yaşadığı farazi bir dünya tasavvur edilmiştir. Söz konusu bu dünya bu çalışmada tamamen analitik bir araç olarak kullanılmıştır, gerçek bir olguyu betimlememektedir. Okuyucunun yazının her aşamasında bunu göz önünde tutması gerekmektedir. Bu yöntem her ne kadar gerçek bir olguyu betimlememiş olsa da ibadetlerin bireysel doğası ve onların toplumla ilişkiye girdikleri noktaları tespit etmede yararlıdır. Bu metodoloji sadece ibadetlerin toplumla temas ettiği noktaları haritalandırmaya değil aynı zamanda onların kendileri ile fonksiyonlarını da birbirinden ayırt etmeye yarar.

İbadetin kendisiyle fonksiyonları arasında en büyük karışıklık oruçta yaşanmaktadır. Çünkü oruç tamamen bireysel bir eyleme (daha doğrusu eylemsizliğe) dayanıyor olmasına rağmen toplumsal

³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Muhtasar Hak Dini Kur’an Dili: Meâl-Tefsîr*, ed. Ertuğrul Özalp, 3. bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 173.

⁴⁰ el-Bakara 2/197.

⁴¹ Vahit Göktaş, *Tasavvuf Yazıları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 301.

nitelikli bazı eylemleri harekete geçirmek noktasında işlevsel olarak kullanılabilir. Bu da bireysel olarak tutulan oruçtan ziyade Ramazan Ayı'ndaki toplu oruç esnasında ortaya çıkmaktadır. Aynı anda herkesin oruçlu olması sanki dayanışma halinde oruç tutuluyormuş gibi izafi bir kalabalığın ortaya çıkmasını sağlar. İslam toplumlarında bu izafi kalabalıkla ortaya çıkan coşkunluk işlevsel olarak kullanıldığı ve bunun sayesinde bir yardımlaşma ortamının tesis edilmeye çalışıldığı görülür. Bu hem dinen hem vicdanen hem de ahlaken meşrudur. Ancak burada orucun kendisinin, toplumsal tezahürlerine indirgenme riski söz konusudur. Oysa bunlar orucun kendisi değil topluma sirayet edebilen faydalarıdır. Bunların orucun yerine konulması temel usul hatalarından biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu, orucu onun fonksiyonlarından soyutlayamamak anlamına gelir.

Zekât ise ancak belli bir toplumsal ilişki içinde ortaya çıkan bir ibadettir. Bu yüzden de onu toplumsal fonksiyonlarından soyutla(ya)mamak bir usul hatası olarak görülmeyebilir. Çünkü onun aracılık ettiği fonksiyonu ortadan kaldırmak dolaylı olarak zekâtı ortadan kaldırmak anlamına gelir. Zekâtın var olması demek de bu fonksiyonun zorunlu olarak ortaya çıkması demektir. Zekâtla onun fonksiyonu o kadar iç içedir ki birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı hale halde bulunmaktadır. Zekâtın cebren uygulanabiliyor olması da onunla fonksiyonlarının zorunlu birlikteliğiyle açıklanabilir.

Topluluk kavramının kendisiyle nerdeyse özdeşleştiği ibadet hacdır. Fakat bu özdeşliğin nedeni fıkhi değil sosyolojiktir. Çünkü hac en azından teorik olarak ve ilkesel bazda bireysel yapılabilecekken topluluğun ürettiği koşullardan dolayı bu mümkün olmaz. Böylece kişiler haccı mecburen topluluk halinde eda ederler. Bu açıdan haccın kendine özgü bir durumu vardır. Topluluk haccın yapılışında ana belirleyici unsurlardan biri olmuştur ve durum dinen de onaylanarak meşruiyet kazanmıştır. İslam'da hacla ilgili şer'î delillerin tamamı topluluğu esas almaya uygun şekilde gelmiştir. Diğer bir ifadeyle dinen zorunlu tutulmadığı halde haccın yapılışıyla ilgili hükümler topluluk göz önüne alınarak vazedilmiştir. Kur'an ve Hadis nakillerinde -nerdeyse tamamında- hac topluluk şeklinde tasvir edilmektedir. Bu sosyolojik bir zorunluluğun dinen onaylandığı şeklinde yorumlanabilir.

Namazın toplulukla birlikte ortaya çıkan faydaları olduğu hem dinen hem de sosyolojik olarak bellidir. Fakat yine de namaz topluluğa indirgenemez. Çünkü topluluk faraza yok sayılsa Cuma ve Bayram namazları gibi cemaatle eda edilmesi zorunlu olanlar hariç namazın tamamı var olmaya devam eder. Namaz ibadetinin büyük bir kısmı toplulukla değil bireyin varlığıyla ortaya çıkan sorumluluklara dayanmaktadır. Bundan dolayı her ne kadar toplum için faydalı tarafları olduğu inkâr edilemese de namazda merkezi konumda olanın birey olduğu ve onun birey için daha önemli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bir ibadetin toplumla ilişkisi nasıl ve ne şekilde olursa olsun her halükarda bu, ibadet olduğundan İslam inancında Allah rızasını gözetmek bireysel sorumluluk olarak kişilerin uhdesindedir. Bireyler, mesela zekât gibi toplumsallığı en yüksek olan ibadetlerde bile toplumdan aşkın bir niyeti gözetmekle yükümlüdürler. Şayet bu olmazsa eylem ibadetin biçimsel yapısına uygun bile olsa geçersiz sayılır. Bu noktada topluluk iki türlü fonksiyon icra eder. Biri ibadetin ortaya çıkmasını sağlama veya onun manevi değerini artırmadır (katlama) ki bu konuda kişi topluluğa manen

minnettardır. Çünkü bireyin sevabı elde etmesi veya onu katlaması için toplum bir araç vazifesi görür. Diğeri ise bunun aksine tüm manevi değeri yok etme riskidir ki bu riskin başında riya gelmektedir. Riyakârlık durumunda kişi Allah rızasını değil toplum rızasını gözetme hatasına düşer. Bu durumda toplum onun için tuzak olmuş olur. İbadetlerinde manevi ödül alamadığı gibi aksine ceza almakla yüz yüze gelir.

Kaynakça

- Aba, Veli, ve Feyzullah Zerey. "Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler Ve Tahlili". *Antakiyat* 3, sy 2 (2020): 210-30.
- Ateş, Mustafa Efe. "Bilimlerde Düşünce Deneyleri". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5, sy 1 (2015): 125-38.
- Bello, Abdulmajeed Hassan. "Ramazan Ayında Oruç Tutmanın Felsefesi ve Önemine Dair". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 601-12. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Coşkun, Ali. "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu". İçinde *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, editör Ali Coşkun, 7-21. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Çelik, Celeleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90.
- Daryal, Ali Murat. "Namazın Psikolojik Temelleri". *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami - Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2009, 123-44.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Göktaş, Vahit. *Tasavvuf Yazıları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- — —. "Dindarlığın Sosyolojisi". İçinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, editör Ünver Günay ve Celalettin Çelik, 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Karaçizmeli, Talat. "Haccın Hikmetleri ve Edası". *Diyanet İlmî Dergi* XV, sy 5-6 (1976): 272-81.
- Karadağ, Ali Muhyiddin. "Kur'an ve Sünnette Zekât". İçinde *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, editör Necmeddin Kızılkaya, çeviren Abdullah Kahraman ve Salih Şahin, 970-1056. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Oruç Psikolojisi". *Diyanet İlmî Dergi* XLIII, sy 1 (2007): 51-76.
- Khelifi, Bachir. "Orucun Din Felsefesine Katkısı". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 613-25. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Kılıç, Sadık. "İbadetlerdeki Fitri Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı". İçinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi (İlmî Toplantı)*, editör Mahmut Çınar, Halil İbrahim Karaarslan, ve İbrahim Halil İlgi, 45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Kur'an Yolu. Erişim 10 Nisan 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. "Sosyolojinin Din Sorunsalı". İçinde *Din Sosyolojisi*, editör Mehmet Bayyigit, 77-104. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Haccın Sembolik Anlamına Dair". *Diyanet* (157) (2004): 18-21.
- Ritzer, Georg. *Sosyoloji Kuramları*. Çeviren Himmet Hülür. Ankara: Deki Basım Yayım, 2013.

Samed, Abdus, ve Lowell M. Glenn. "Zekatın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekatın Kapsamı". Çeviren Faruk Özdemir. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 3 (2013): 251-72.

Sancaklı, Saffet. "Cami'de Cemaatle Namaz Kılmanın Dini, Sosyal ve Psikolojik Açından Önemi ve Etkisi". *Academic Knowledge I*, sy 1 (2018): 1-18.

Sham, Shahzad Iqbal. "Oruca Yeni Bir Bakış: Modern Bir Sosyal Düzen İnşasında Ruhun ve Bedenin Onarımı İçin Etkili Bir Yöntem". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 647-59. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Tabakoğlu, Ahmet. "Haccın İktisadi ve Sosyal Yönleri". İçinde *Toplu Makaleler II: İslâm İktisadı*, 235-40. İstanbul: Kitabevi, 2005. <http://ktp2.isam.org.tr/>

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi. *Muhtasar Hak Dîni Kur'ân Dili: Meâl-Tefsîr*. Editör Ertuğrul Özalp. 3. bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.