

## ZAMAN VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ: RAMAZAN DİNDARLIĞI

İbrahim YENEN (\*)

### Öz

*Din ve toplum ilişkilerinin belirleyici aktörü “dindar” karakteridir. Genel olarak “dine bağlı kimse” olarak tanımlanan dindar kavramı, bireyin din ile kurduğu ilişkiyi ifade etmektedir. Toplumsal dünyanın bir parçası olarak dindar karakteri ve dindarlık olgusu, anlaşılacak ve açıklanmaya ihtiyaç duyan bir özellik göstermektedir. Çünkü teolojik ve antropolojik esaslara sahip din olgusunun sosyolojik çıktısı olarak dindarlık olgusu, çok bileşenli bir yapıya sahiptir. Bu çok bileşenli yapı ise kendisini oluşturan boyutlar dikkate alınarak incelenmektedir. Bu amaçla dindarlığın çeşitli boyutları esas alınarak farklı tipolojiler geliştirilmiştir. Ramazan dindarlığı kavramı da bu tipolojiler arşivine bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ramazan dindarlığı, din ve toplumsal zamanın birlikte işlev görmesiyle ortaya çıkmaktadır. Hayatın önemli bir belirleyeni olarak zaman, dindarlığın biçimlenmesinde rol oynamaktadır. Dolayısıyla İslam dininin temel ibadetlerinden oruç pratiğinin gerçekleştirildiği zaman dilimi olarak Ramazan ayı, farklı bir dindarlık türünün oluşmasına imkân vermektedir. Ramazan dindarlığının temel unsurlarını ise “oruç, teravîh namazı, fitre, mukabele, itikâf ve bayram” gibi ibadet formları meydana getirmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Zaman, Dindarlık, Ramazan Dindarlığı, Oruç, Teravîh

### *Relationship of Time and Pietism: Ramadan Piety*

#### Abstract

*Devotee character is decisive actor in the context of relation between religion and society. The concept of piety to be defined who person connected to religion means relationship that established between religion and person. The devotee character and piety phenomenon as a part of social World need to make sense and explained. Because the piety phenomenon as a outcome of religion that with theologian and antropologic basics have many component structure. This many component structure is studied to consider dimensions which itself. For that purpose different typologies developed basically different dimensions of piety. So concept of the Ramadan piety intend to contribute into archive of typology. The Ramadan piety is appear with function that come true between religion and time. The time as a important determiner of life to play part of piety forms. Therefore the Ramadan month as fasting days allow to consist of distinctive piety form. The primary element of Ramadan piety is consist of “fast, teravîh salaah, fitre, mukabele, itikâf and religious holiday”.*

**Keywords:** Time, Piety, Ramadan Piety, Fast, Teravîh.

\*) Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü  
(e-posta: yenenibrahim@gmail.com)

## Giriş

### Dindarlığın Boyutları ve Dindarlık Tipolojileri

Beşeri gerçekliğin ötesinde kurgulanan ve toplumsal dünyada tecrübe edilen din, sosyal bilimler metodolojisi açısından anlaşılacak ve açıklanacak amacıyla incelenmektedir. Her ne kadar “din” kavramının dünya dillerindeki farklı tanımlamaları yaklaşık aynı anlamı ifade etse de bu tanımlamaların pratik uzantılarının aynı sonuçlara sahip olmadığı bilinmektedir. Bu farklılık üç temel sebeple açıklanabilir. Birincisi, dini ve bilimsel bakış açılarının farklılığıdır. Buna göre dini bakış açısına göre “dini” olarak tanımlanan ve yorumlanan olgular ile farklı bilimsel perspektiflerin “dini” kategorileştirmeleri birbirinden farklıdır. Buradaki temel farklılık, dikkate alınan “ölçüt”ün niteliğine göre değişmektedir. Zira dini anlamda “din”, merkeze yerleştirilen kutsal ile ilgili iken bilimsel anlamda din, gözlenebilen ve ölçülebilen olgularla ilgili olabilmektedir. İkincisi, hayatın temel dikotomisi olan “teori” ve “pratik” in ortaya çıkardığı ikiliktir. Şöyle ki dünya genelindeki dinlerin çoğunluğu söylemsel düzeyde “iyi ve güzel”in temsilcisi konumundadır. Ancak bu iyi ve güzel kalıplar, takipçileri olan bireylerin davranışlarında aynı ölçüde temsil edilememektedir. Dolayısıyla inanç olarak din ile davranış olarak din, birbirlerinden farklı konumlarda yer alabilmektedirler. Üçüncüsü ise dinin farklı bireysel ve toplumsal tiplerle temasa geçmesi sonucu ortaya çıkan dinî toplumsal gerçekliktir. Bu gerçeklik, teori ve pratik farklılaşmasının değişen geçişkenliklerini de içermektedir. Çünkü zihinsel ve inanç açısından dini kuram; yaş, cinsiyet, statü, meslek ve dil gibi kültürün önemli unsurlarıyla farklı bileşenler meydana getirmektedir. Sonuç olarak kutsal ve toplumsal özellikleri itibariyle kültürel yapının parçası din, birbirine benzer bir bütünlükler toplamını ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu farklı ve değişken unsurların bütünü bilimsel metodoloji tarafından din olarak tanımlanmakta ve araştırılmaktadır.

Din ve toplum ilişkilerinin merkezinde birey yer almaktadır. Çünkü din insan içindir ve insan aracılığıyla kendisini görünür kılabilmektedir. Bu anlamda din ve toplum ilişkileri, insanın belirleyici konumu sayesinde sosyal yapının bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla insan aracılığıyla tanımlanan din ve toplum ilişkilerinin belirgin aktörü “dindar” olmaktadır. Arapça ve Farsça dillerinden iki farklı kelime (din-dar) terkihiyle oluşan dindar kavramı, sözlük anlamı itibariyle “*Allah’a inanmış ve bağlanmış olan kimse*” ve “*dinine sıkıca bağlı*” bireylere işaret etmektedir.(Günay, 2006:8) Görüldüğü üzere dindar kavramı, kültürel düzeyde bireyin din ile kurduğu ilişkinin nicel ve nitel özelliklerini tanımlamak üzere kullanılmaktadır. Bu haliyle dindar kavramı, dinin kendi müntesiplerini tanımlamak için tercih ettiği bir dini ifade değil, din ve insan ilişkilerinin seyrini belirlemek üzere geliştirilen sosyo-kültürel bir isimlendirmeye işaret etmektedir. Ancak bu şekilde genel bir tanımlama, anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılan konunun bütünlüğünü kuşatmaktan uzak kalmaktadır. Çünkü din gibi çok farklı özelliklere sahip olan bir gerçekliğin yine insan gibi farklı değişkenlikler içeren bir varlıkla ilişkisinin sadece bir kavramsallaştırma ile kuşatılması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla iki çok bileşenli kavramın kesiştiği noktayı tek bir sözcük ile ifade etmek, her iki taraf için de

yetersizliği beraberinde getirecektir. Ayrıca kavramsallaştırmaların tekli açık nicel boyutu, çoklu örtük nitel boyutlarının da varlığına işaret etmektedir. Bu sebeple sosyolojik din araştırmalarında bireylerin din ile kurdukları bağlantıların niteliği, dinin farklı boyutları dikkate alınarak incelenmektedir. Çünkü bireylerin dini olanla bağlantı noktalarının hangi seviyede gerçekleştiğini tespit etmek bu farklı boyutlar sayesinde mümkün olabilmektedir. Aynı zamanda bu boyutlar dindarlık araştırmalarının hangi temel dinamikler aracılığıyla gerçekleştirileceğinin göstergesi olmaktadır.

Toplumsal gerçeklik haritasındaki din koordinatlarını belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiş dindarlık araştırmaları, öncelikle belirli bir metoda dayanmaktadır. Çünkü oldukça geniş ve dağınık dini olgular yığını içerisinde dindarlık formunun belirlenmesi, belirli bir araştırma yöntemini gerektirmektedir. Bu anlamda sosyal bir fenomen olarak dindarlık, ölçülebilir bir özelliğe sahiptir. Dindarlığın ölçülmesi ise dini ilgi ve yönelimlerin belirli teknik ve yöntemler aracılığıyla sayısal değerlere tahvil edilmesiyle mümkün olmaktadır. (Subaşı, 2004: 99) Dindarlığın ölçülebilirliği her ne kadar nicel ve nitel nakısaları ihtiva etmekte ise de gözlem, sınıflandırma ve karşılaştırma açısından işlevsel bir potansiyeli barındırmaktadır. Dindarlığın ölçülmesi konusunda farklı değerlendirmeler arasında Charles Y. Glock'un yaklaşımı dikkat çekmektedir. Çünkü Glock, dindarlığın çok bileşenli farklı boyutlarını kapsayan bir ölçek geliştirmiştir. Farklı dünya dinlerini temel ortak paydalarda buluşturmak amacıyla din olarak kabul edilen olguların genel boyutlarını ortaya koymuştur. Glock'a göre dindarlığın beş temel boyutu bulunmaktadır. Bunlar “dini inanç boyutu”, “dini pratik boyutu”, “dini tecrübe boyutu”, “dini bilgi boyutu” ve “dini etkileme boyutu” şeklinde isimlendirilmektedir. (Glock, 1998:253) Glock'un bu boyutsal yaklaşımı oldukça işlevsel görünmektedir. Çünkü dindarlığın ölçülmesinde dinin olabildiğince farklı alanlarını kapsayacak genişlikte bir yaklaşım sergilemektedir. Bu ölçüm tekniği aynı zamanda özellikle tek Tanrılı dinlerin geleneksel muhtevalarına da uygun görünmektedir. Zira dinin inanç, pratik, tecrübe, bilgi ve etkileme boyutları örneğin İslam dini açısından “iman, bilgi, amel ve muamelat” gibi kavramlara karşılık kullanılabilir. Böylelikle sosyal bilimsel din araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan dinin “gözden kaçırılarak” tanımlanma yaklaşımları aşılmaktadır. Çünkü Glock, geliştirdiği dindarlık ölçeğinde bizzat din fenomeninin kendisinden hareket etmeyi amaçlamaktadır. Farklı boyutların değerlendirildiği bu ölçme tekniği aynı zamanda tek bir göstergenin yeterli olabileceğini var saymamaktadır. Çünkü din, ne sadece inancı ne de sadece bilgiyi veya pratiği içermektedir ve dolayısıyla bu kavramlar aracılığıyla ölçülebilmektedir. Bu boyutsal göstergeler birbirleri ile ilişkili olabileceği gibi birbirlerinden tamamen bağımsız olarak da işlev görebilirler. Netice itibarıyla Glock, sosyal bağlantı ve uzanımlarının değişik şekillerde ortaya çıkabileceğini ifade ederek dinin “operasyonel tanımlarından oluşan bir sistem” teklif etmektedir. (Glock, 1998: 274)

Sosyolojik din araştırmalarının öznesi olarak farklı boyutlarıyla tanımlanmaya çalışılan dindar karakteri, değişik bileşenler tarafından da sınıflandırılma ihtiyacı duymaktadır. Çünkü dindarlığın boyutları dinin temel esaslarını ölçü almakla birlikte bu esaslar da kendi içerisinde tabakalaşma eğilimi göstermektedir. Bu noktada dindarlığın farklı boyutları

dinin bilimsel analiz sürecinde problemin ana başlıklarını meydana getirmektedir. Dolayısıyla sorunun toplumsal gerçekliğe yaklaşacak şekilde tanımlanması amacıyla açıklayıcı yeni alt başlıklar gerekmektedir. Bu amaçla dindarlığın çeşitli boyutları ile farklı toplumsal fenomenlerin bir araya gelmesi sonucu oluşan yeni bileşik şekillerin belirlenmesi ve açıklanması beklenmektedir. Bundan dolayı toplumsal araştırmalarda dağınık sosyal olguların belirli özellikler çerçevesinde sınırlandırılarak tanımlanması tercih edilmektedir. Bu uygulama şeklini en etkili kullanan sosyologlardan biri ise Max Weber (1864-1920) dir. Weber, sosyal fenomenlerin temel özelliklerini yakalamak için “ideal tip” olarak isimlendirdiği kavramsal bir inşa süreci teklif etmektedir. İdeal tipler, toplumsal fenomenlerin kavramsallaştırılması ve gerçekliğe ulaşmada keşif aracı rolünü üstlenerek uygulamalı araştırmalar yoluyla sosyal evrenin mikro boyutlarına nüfuz etmeyi kolaylaştırmaktadır. Bundan dolayı Weber terminolojisinde ideal tip, “ölçüm çubuğu” veya “denektaşı” işlevi görmektedir. (Ritzer, 2013:229) Weber’e göre ideal tipler, tesadüfen veya isteğe göre değil uyumluluk esasına göre bir araya getirilmesi istenilen düşünceleri temsil eder. Çünkü ideal tip, tarihi geçmişini ile birlikte toplumsal gerçeklik evreninden tümevarımsal olarak türetilmektedir. Dolayısıyla geliştirilen ideal tiplerin tarihsel ve toplumsal gerçekliğe işaret edebilmesi için ne çok genel ne de çok özel olması gerekmektedir. Ancak ideal tipler, toplumsal dünyadan türetilmesine rağmen onların birebir benzer yansımaları da değildir. Yine ideal tip, sadece bir defaya mahsus olmak üzere değil araştırmacının ihtiyaçlarına göre çoğaltılabilme özelliklerine sahiptir. Bu genel özellikleri ile Weber, temel olarak dört ideal tip çeşidi geliştirmiştir. Bunlar “tarihsel ideal tipler”, genel sosyolojik ideal tipler”, “eylem ideal tipleri” ve “yapısal ideal tipler”dir. (Ritzer, 2013: 230-231) İdeal tipleri bu dört başlıkta toplayan Weber, dini eylemin aktörü olarak dindar ile ilgili tipleri “eylem ideal tipleri” başlığı altında değerlendirmektedir. Ayrıca Weber, eylem ideal tipi olarak geliştirdiği değişik dindar ideal tiplerini sınıf, statü ve tabaka kavramları ile birlikte değerlendirmiştir. Netice itibarıyla Weber, geliştirdiği ideal tipleri din alanına uygulayarak Batılı sosyolojik din araştırmalarına yeni bir perspektif kazandırmıştır. Onun bu alana sağlamış olduğu kavramsal alt yapı, kendisinden sonra hacimli bir literatürün oluşmasına zemin oluşturmuştur.

Max Weber’in kavramsal rehberliğinde Batıda gerçekleştirilen din/dindarlık çalışmalarının ülkemiz dini hayat araştırmalarında da etkili olduğu bilinmektedir.<sup>1</sup> Özellikle Ünver Günay’ın Erzurum özelinden hareketle gerçekleştirdiği dini hayat araştırması, din sosyolojisi alanındaki dinî hayat çalışmalarının öncüsü kabul edilmektedir. Günay, “Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat” (Günay, 1999) başlığıyla yayımlanan çalışmasında Weber’in ideal tipler yaklaşımından müphem yeni bir tipoloji denemesi gerçekleştirmiştir. Buna göre Günay, dindarlığı “dini yaşayış şiddeti” ve “dini yaşayış biçimi” olmak üzere iki temel boyutunun farklı bileşenleriyle sınıflandırmıştır. Günay, birinci boyut olarak

1) Türkiye Dindarlık araştırmaları hakkında derli toplu bir bakış için bak: Subaşı Necdet, Gündelik Hayat ve Dinsellik, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004; Köroğlu Cemile Zehra, “Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, 2012/2, s., 82-102

isimlendirdiği “dini yaşayış şiddeti”ne göre dindarlığı “ateşli dindarlık”, düzensiz dindarlık”, “mevsimine göre dindarlık”, “oportünist dindarlık” ve “ilgisiz dindarlık” olmak üzere beş kategoride incelemiştir. “Dini yaşayış biçimi” başlığı altında ikinci boyut olarak ise “geleneksel halk dindarlığı”, “seçkinlerin dindarlığı”, “laik dindarlık” ve “transizyonel (geçiş) dindarlığı” olmak üzere dört kategoride incelemiştir. Ampirik bulgularla desteklediği bu çalışmasıyla Günay, ülkemiz dinî hayat araştırmalarında geliştirilen dindarlık tipolojilerinin ilk örneğini sergilemiştir. Dolayısıyla çalışmamız çerçevesinde dindarlık tipolojisi literatürüne katkı sağlamayı amaçladığımız “Ramazan Dindarlığı” kavramı, Günay’ın “mevsimine göre dindarlık” başlığı altındaki isimlendirmesine gönderme yapmaktadır. Ancak bu yeni tipolojik deneme hamlesinin iki nokta itibariyle metodolojik bir farklılığa sahip olduğu düşünülmektedir. Birincisi, “Ramazan Dindarlığı” kavramı, Glock’un dindarlığın boyutlarından saydığı “dini pratik boyutu” çerçevesinde değerlendirilecektir. Çünkü “Ramazan Dindarlığı” kavramıyla açıklanmak istenilen olgu, dinin ibadet alanı olarak pratik boyutunun incelenmesidir. Zira çalışma çerçevesinde değerlendirilecek “oruç”, “teravih namazı”, “mukabele”, “itikâf” ve “fitre” gibi unsurlar, ibadet başlığıyla dinin pratik boyutunu oluşturmaktadır. İkinci olarak ise “Ramazan Dindarlığı” kavramı, toplumsal bir gerçeklik olarak “zaman”a işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu dindarlık tipolojisi denemesi, dinin “pratik” boyutu ile toplumsal dünyanın “zaman” faktörünün kesiştiği bir alana karşılık gelmektedir.

### **Zaman, Din ve Dindarlık**

Doğal ve toplumsal hayatın en belirgin özelliklerinden birisi bir “diyalektiğe” sahip olmasıdır. Bu diyalektik yapı varlık, düşünce ve eylemin farklı biçimlerinde tezahür etmektedir. Alman filozof Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tarafından düşünce dünyasında tedavüle sokulan diyalektik kavramı, en basit anlamıyla varlığın birbirini tamamlayan iki parçalı görünümüne işaret etmektedir. Dolayısıyla evrende var olduğu kabul edilen her ne “var”sa kendi anlamına kavuşmak için bir başka varlığa muhtaç görünmektedir. Soyut-somut, madde-form, iyi-kötü, yukarı-aşağı ve siyah-beyaz gibi basitten karmaşıklığa doğru sıralanabilecek varlık dünyasının bütün unsurları, anlamına başka bir anlamla kavuşmaktadır. İşte varlık dünyasının bu en temel diyalektik yönünü oluşturan kavram çiftlerinden biri de “zaman ve mekân”dır. Zaman ve mekân esas itibariyle soyut ve somut olana işaret etmeleri sebebiyle diyalektik bir görünüm arz etmektedirler. Açık bir tanımlanması gerçekleştirilememesine rağmen zaman, insan hayatının en belirgin özelliklerinden birisidir. Çünkü zaman ve mekânı, varlığın “dikey ve yatay” biçimi olarak düşünürsek insanın dünyada (yatay/mekân) var olmasının (dikey/zaman) temel göstergesinin zaman olduğu anlaşılmaktadır. Soyut bir kavram olarak zamanın tanımlanma zorluğuna rağmen, insanın eyleme geçtiği andan itibaren ortaya çıkan bir özellik olduğu bilinmektedir. Şöyle ki genel bir yaklaşımla varlığın eyleme geçme halinden başlayarak olayların diziliş biçimini temsil etmektedir. Bu haliyle zamanın, hareketin doğal bir sonucu olduğu fikri, düşünce tarihinin başlangıcından itibaren kabul edilmiştir. Bununla birlikte hareketin varlığı, varlıkların diziliş sırasını gerektirirken söz konusu hareket, aynı zamanda “değişim”i

de beraberinde getirmektedir. Çünkü varlığın harekete geçmesi, farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Varlığın doğal halinden zamanla farklılaşmasının bir sonucu olarak değişme, sosyal teorinin de en esaslı kavramıdır. Zira sosyoloji, toplumsal zamanın etkisiyle meydana gelen değişimin boyutlarını anlama ve açıklama bilimidir. Yine sosyolojik düşüncenin varlığı sadece “toplum” unvarlığıyla mukayyet değildir. Sosyolojik düşüncenin ortaya çıkması ve devamlılığı “modern toplum” un veya toplumların modernleşmesinin bir sonucudur. Bu anlamda “yeni” olanı ifade eden “modern” kavramı, zamansal bir boyuta sahiptir. Yeniliği simgeleyen modernlik, aynı zamanda “hız” kavramını da içermektedir ki hız, zamanın seyrini göstermektedir. Dolayısıyla sosyal teorinin, mekânı simgeleyen toplum düşüncesi ile zamanı simgeleyen değişim düşüncesinin bileşkesinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla toplumsallığı içeren zaman kavramı, sosyolojik araştırmaların koordinatlarını belirlemesi açısından oldukça önem arz etmektedir. (Okumuş, 2011: 15)

Toplumsal hayatın temel belirleyici kavramı olarak zaman, inanç ve davranışlar bütünlüğünü ifade eden din ile sıkı bir ilişkiye sahiptir. Özellikle tek tanrılı dinler açısından zaman, dünya hayatının sınırlarını belirlemektedir. Çünkü Allah’ın insanı var ettiği andan itibaren başlatılabilecek beşeri zaman olgusu, dünyanın bir başlangıç ve nihayete sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Böylelikle dünya hayatı, kendisi için belirlenmiş bir zaman içerisinde devam etmektedir. Ayrıca tek tanrılı dünya dinleri, zamanın değerini kendi inanç dünyalarının başlamasıyla takdir etmektedirler. Örneğin gündelik hayatın tanzimini kolaylaştıran takvim gibi zaman ölçücü araçlar, İslam ve Hıristiyanlık açısından farklı değerlendirilmektedir. Zira Mesih’in dünyaya gelişiyle zamanı takdir eden Hıristiyanlara göre iki binli yıllar yaşanırken Mekke’den Medine’ye göç hadisesini zamana esas teşkil ettiren Müslümanlara göre ise binli yılların ortalarında yaşanmaktadır. Dolayısıyla zamanın dinler açısından öncelikle kronolojik bir düzlemde önemli olduğu görülmektedir. Bu sebeple konumuz çerçevesinde İslam dini açısından zaman kavramını genel olarak değerlendirmek gerekecektir.

Zamanın İslam dini açısından önemine yapılan vurguyu ayet ve hadislerdeki örnekleri aracılığıyla görmek mümkündür. İslam dini açısından zaman kavramının önemi, ilk olarak Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın “zaman” a yemin etmesiyle anlaşılmaktadır. Allah’ın her şeyi kuşatması itibarıyla zamana vurgu yapmasının çeşitli yorumlarından birisi, zamanın insan için en değerli bir şey olduğu ve yine insanın zaman karşısında zarar eden bir konumda olmasıdır. Buradan hareketle İslam dinine göre belirli zaman dilimlerinin de diğer benzerlerine göre daha önemli bir şekilde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bazı gün, hafta ve ay gibi zamanın farklı bölümlerinin ayrıca bir öneme sahip olduğu da bilinmektedir. Nitekim Cuma günü, Kadir gecesi ve Ramazan ayı gibi zaman dilimlerinin farklılıkları Kuran-ı Kerim’de açıkça belirtilmektedir. Yine dini gün ve geceler bağlamında “Pazartesi ve Perşembe günleri, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı, Miraç Gecesi, Berat Kandili ve Arefe günü” gibi çeşitli anlamları içeren zaman bölümleri de önemli görülmektedir. İslam dini çerçevesinde zamanın önemi, ayet ve hadis örneklerinde soyut bir düzlemde ifade edilirken sosyal bir gerçeklik olarak zamanın önemi somut düzlemde de dini pratik

aracılığıyla açık bir şekilde görülmektedir. Zaman ve din arasındaki ilişkinin yoğunluğu dinin özellikle pratik uygulamalarında ortaya çıkmaktadır. İslam dini açısından değerlendirildiğinde dini pratik boyutunu teşkil eden ibadetlerin büyük bir bölümünün belirli bir zamana taallük ettiği anlaşılmaktadır. İbadetlerin yerine getirilmesi noktasında zaman, dinî bir tanımlama ile “vakit” kavramıyla ifade edilmektedir. Zira İslam dininin temel ibadetlerini oluşturan “namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve zekât vermek” gibi dini pratikler, belirli bir vakit içerisinde yerine getirilmektedir. Hatta zaman, söz konusu ibadetlerin geçerlilik kazanması açısından ön gereklilik arz etmektedir.

Zaman ve din arasındaki farklı boyutlarda gerçekleşen ilişkinin dindarlık biçimleri üzerinde de etkili olduğu kabul edilmektedir. Zaman ve dindarlık ilişkisini çalışmamız çerçevesinde “kronolojik dindarlık” ve “dönemsel dindarlık” olmak üzere iki temel başlık altında değerlendirebiliriz. “Kronolojik dindarlık”, dini pratik uygulamalarının zamanın içerisindeki seyrini ifade ederken “dönemsel dindarlık” ise bu uygulamaların yoğunlaştığı vakitleri çağrıştırmaktadır. Bu anlamda kronolojik dindarlık, dini pratiklerin yerine getirilme sorumluluğunun iki temel şartından biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü İslam dini açısından birey, belirli bir yaş sınırına ulaştığı andan itibaren (akıl sağlığı koşuluyla) dini pratikleri uygulama sorumluluğunu üstlenmektedir. İslam dini literatürü açısından “akıl ve baliğ olmak” şeklinde ifade edilen bu gereklilik, zihin sağlığı ve zamanın olgunlaşmasını göstermektedir. Böylelikle bireyin kronolojik zamanını ifade eden yaş, dindarlığın başlangıç şartlarından birisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla yaş, dindarlığı etkileyen faktörlerden birisi olmaktadır. (Kurt, 2009:1-12)Dindarlık üzerindeki yaş faktörünü inceleyen farklı modellerin varlığına rağmen yaşın ilerlemesiyle dindarlığın artması arasında anlamlı bir ilişkinin varlığı kabul edilmektedir. Özellikle 30-60 yaş aralığındaki insanların dini inanç ve pratiklere daha fazla bir eğilim gösterdiği gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda görülmektedir. (Arslan, 2009:112-125)

Dindarlığın zamansal yoğunlaşma ve kümelenmelerini ifade eden “dönemsel dindarlık” kavramı ise zamanın seyrinden çok içeriğine odaklanmaktadır. Nasıl ki belirli yaş dönem veya aralıklarında dinî pratik uygulamaları azalan veya çoğalan bir karakter gösteriyorsa aynı şekilde belirli “saat, gün, gece, hafta veya ay” dönemlerinde de dini yönelimlerin artış gösterdiği bilinmektedir. Bu durumda birey, zaman açısından belirli bir düzenliliğe sahip olan dini eylemleri kendi uygulamalarıyla bağlamındaki düzenlilikten farklılaştırma eğilimi göstermektedir. Şöyle ki İslam dini açısından temel bir ibadet olarak kabul edilen namaz kılma pratiği, bir günün farklı saatleri içerisinde günde beş vakit dilimine taksim edilmiştir. Bu durumda ideal anlamda bireyin yerine getirmesi gereken sorumluluk günde beş vakit namaz kılma uygulamasını gerçekleştirmektir. Ancak dini pratiğin gerçeklik dünyasına bakıldığında namaz kılma eyleminin bir gün içerisinde farklı vakitlerde, bir hafta veya bir yıl içerisinde de belirli günlerde yoğunlaştığı gözlenmektedir. Aynı şekilde yukarıda ifade edilen dini gün ve gecelerde de benzer yoğunlaşmaların olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla dindarlığın bazı dönemlerde ortaya çıkma sıklığı fazla olmaktadır. Söz konusu dönemsel yığılmaların kaynağını dini metinler içerisinde bulmak mümkündür. Şöyle ki yukarıda da belirtildiği gibi bazı dini ay, gün ve gecelerin

(Kadir gecesi ve Ramazan ayı vb.) diğerlerine oranla farklılığı veya üstünlüğü doğrudan kutsal metinler tarafından onaylanmaktadır. Ancak söz konusu ayrıcalıklı günlerin önemi ve değeri, diğer günlerin bir alternatifi olarak değil normalinden “fazla” bir durum olarak takdim edilmektedir. Yani bu özel zamanların içerdiği tutum ve eylem “fazlalığı”, diğer zaman ve vakitlerin gerektirdiği hassasiyetler gösterildikten sonra ortaya çıkması beklenmektedir. Dönemsel dindarlık yönelimlerinde ise ortaya çıkan “fazla”lık, diğer zamanlarda görülmeyen düzenliliğin yokluğuyla dikkat çekmektedir.

### “Ramazan Dindarlığı”nın Temel Unsurları

Zaman, din ve dindarlık bağlamında ortaya çıkan bu düşünceler sonucunda dini hayatın pratik boyutunun dönemsel karakterini vurgulamak amacıyla “Ramazan Dindarlığı” kavramı geliştirilmiştir. Bu kavramın ortaya çıkmasının temelleri, ülkemizde gerçekleştirilen dini hayat çalışmalarında rastlanılan bulgulara dayanmaktadır. Elde edilen veriler çerçevesinde ülkemizde dini hayatın kategorik şekillenmesinde “zaman”ın ayrı bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zamana atfedilen bu önemin yine dini metin ve söylemlerden kaynaklandığı görülmektedir. Doğrusal veya döngüsel bir çizgiye sahip olan zaman kavramı, dini düşünce itibarıyla kendi içerisinde farklı değerlendirmelerle sınıflandırılmıştır. Aynı şekilde içinde yaşadığımız toplumun dini hayatının genel görüntüsüne dikkat edildiğinde “bayram, Cuma, ramazan orucu, teravih, aşure, kadir gecesi vb.” zamanlarda yoğunlaşmanın olduğu görülmektedir. Bu yoğunlaşmanın belirgin olduğu zamanlardan birisinin de oruç ibadeti dolayısıyla farklılaşan “Ramazan Ayı” olduğu anlaşılmaktadır. Ramazan ayı, “*on bir ayın sultanı*” sıfatıyla yılın geri kalan bütün ayları dâhil dinin toplumsal tecrübe boyutu itibarıyla en fazla hissedilebildiği ve gözlenebildiği bir zaman bölümünü meydana getirmektedir. (Özden, 2006:83-109) Dolayısıyla dini uygulamalara katılımda gözlenen bu artış oranı farklı bir dindarlık tipolojisi oluşturmaya imkân vermektedir. Bir anlamda “Ramazan sosyolojisi ve psikolojisi”ni (Daryal, 1970: 287-299) kapsayacak bu tipolojisi denemesi, çalışma çerçevesinde “Ramazan Dindarlığı” olarak isimlendirilecektir.

İslam dini açısından Ramazan ayının farklı bir özelliği bulunmaktadır. Çünkü Kuran-ı Kerim’de isminden bahsedilen tek ay olma özelliğiyle Ramazan Ayı, inanların günahlarından bağışlanacağı ve kurtuluşa erecekleri bir dönem olarak kabul edilmektedir. Kelime anlamı itibarıyla ortaya çıkan fiziksel arınmanın insanların hayatlarında ise ruhsal bir arınmaya karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Öncelikle bu aya anlam katan oruç ibadeti olmak üzere, Kur’an-ı Kerim’in çokça okunması, diğer zamanlardan fazla olarak namaz kılınması, “itikâf” yoluyla bireysel hesaplaşmasının gerçekleştirilmesi ve imkânlar ölçüsünde ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesi Ramazan ayını farklı kılan temel özellikler olmaktadır. Bireysel ve toplumsal uzanımlara sahip görünen bu dini pratikler, aynı zamanda beraberinde bir kültür ve medeniyetin oluşmasına da sebep olmuştur. “Ramazan Medeniyeti” olarak değerlendirilen bu kültür, temel ibadet formlarından başlayarak gündelik hayatın organizasyonuna kadar ayrıcalıklar barındırmaktadır. Ramazan ayının kültür içerisindeki bu farklı konumu, dini hayat araştırmalarının çeşitli yönleriyle açığa

çıkılmaktadır. Bu sebeple “Ramazan Dindarlığı” kavramının temelleri, değişik zaman, kişi veya kuruşlarca gerçekleştirilmiş dini hayat alan çalışmalarında ortaya çıkmaktadır.

### Oruç

Ramazan dindarlığının en belirgin özelliğini “oruç ibadeti” oluşturmaktadır. Diğer din ve kültürlerde de benzer formlarda yer alan “oruç” ibadeti, İslam dinine göre belirli bir zaman süresi içerisinde “yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak” durma anlamına gelmektedir. İslam dini açısından gerekli ibadetler, “mali” ve “bedeni” olmak üzere iki temel başlık altında sınıflandırılmaktadır. Buna göre “namaz kılmak ve oruç tutmak” bedeni, “zekât vermek ve hacca gitmek” ise mali birer ibadet olarak kabul edilmektedir. İbadetlerin mali ve bedeni şeklinde ikiye ayrılması ise insanın bu iki yöntem sebebiyle olumsuz niteliklerinden uzaklaşarak kendini gerçekleştirmeye (kâmil insan) doğru ilerlemesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla İslam dinine göre oruç ibadeti, insanın bedensel terbiyesini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Bu anlamda orucun, bireyin bedensel “temizliğinden” başlayarak toplumsal etkinliğine kadar uzanan bir çizgide “psiko-sosyal” bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. (Uysal, 1994)

Psikolojik açıdan oruç ibadeti, öncelikle bedene yönelik bir amaca sahiptir. Ancak insan bedeni tek boyutlu bir özelliğe sahip değildir. Tek boyutlu olmayan insan bedeni, kendisini meydana getiren “fiziksel” ve “ruhsal” bir bütünlüğün bileşimidir. Ruhsal ve fiziksel bütünlüğün bir araya getirdiği insan bedeni, günümüz beden sosyolojisi literatüründe “iç beden” ve “dış beden” olmak üzere iki farklı boyutuyla değerlendirilmiştir. (Canatan, 2011: 346-347) Bu sınıflandırmaya göre iç beden, insanın istek, tutku ve ihtiyaçlarının denetlenmesini ifade ederken dış beden ise insanın toplumsal temsilietini ifade etmektedir. Dolayısıyla beden sosyolojisi açısından iç beden “kişiliğe”, dış beden ise “kimliğe” karşılık gelmektedir. Kişilik ve kimliğin bileşeni olarak insan bedeninin eğitilmesi ise oruç aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Çünkü İslam dini açısından ibadetlerin görsel işlevleri, içsel işlevlerin yerine getirilme düzenliliğini yansıtmaktadır. Örneğin belirli davranış formlarına sahip olan namaz ibadetinin gerçek içsel işlevinin tecrübe edilmesi, insanın “kötülük ve hayâsızlıktan” uzak durmasıyla ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde oruç ibadeti de belirli eylemleri (yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma) gerçekleştirerek kötü alışkanlıklardan uzak durmayı sağlayan bir ahlak eğitimi işlevi görmektedir. (Uysal, 2011: 20) Bu ahlak eğitiminin dayandığı esas nokta ise insanın günlük doğal ihtiyaçlarından bedeni yoksun bırakmaktır. Çünkü geleneksel İslam anlayışında insan kişiliği, düalist bir yapının ürünü olarak değerlendirilmiştir. Bu ikili yapı, genel bir yaklaşımla “iyi” ve “kötü” olarak sınıflandırılabilir. Sigmund Freud’un kişilik kuramında “id” kavramına karşılık gelebilecek “nefs” kavramı, aynı zamanda sınırsız istek ve arzuların da merkezini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu sınırsız istek ve arzular ile kötü ve kötülüğe meydeleyen insan nefsinin bu özelliğinin en aza indirilmesi beklenmektedir. Bu beklentinin gerçekleşmesi ise “nefs”in isteklerinin asgari seviyede yerine getirilmesi ile mümkün olmaktadır. Bireyin en temel biyolojik isteği olarak “açlık” güdüsü, oruç ibadetinin insanı eğitmek için başvurduğu bir yöntem olmaktadır. Netice olarak oruç tutma

pratiği, öncelikle insanın açlık duygusunu belirli bir zaman aralığında tecrübe ederek “iç beden”inin veya “kişiliği”nin gelişmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece oruç ibadetinin psikolojik boyutu gerçekleşmiş olacaktır.

Orucun psikolojik boyutunun yanı sıra sosyal bir boyutu olduğunu da belirtmiştik. Oruç ibadetinin sosyal boyutunu ise insanın dış bedeninin karşılığı olarak “kimlik” teşkil etmektedir. Kimliği kısaca “kişiliğin toplumsal etkileşim içerisinde temsil edilmesi” olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanımdan hareketle orucun sosyal boyutu veya etkisi, bireylerin dini kimliklerinde görülebilme özelliğiyle anlaşılmaktadır. Şöyle ki, “açlık” tecrübesiyle “kişiliğini” dini bir karaktere büründüren birey, bu karakteri toplumsal ilişkilerinde kullanarak dini bir “kimliğe” sahip olmaktadır. Bu kimliğin toplumsallığı ise “aidiyet, farkındalık, yardımlaşma ve dayanışma” şeklinde tezahür etmektedir. Oruç mevsimi olarak Ramazan ayında gündelik hayatın organizasyonu “iftar” ve “sahur” gibi zaman kavramıyla gerçekleşmektedir. İftar, gün boyu devam eden açlık ve susuzluğun bitirildiği “an”a işaret ederken, Sahur ise açlık ve susuzluk halinin başlangıcını belirtmektedir. Dolayısıyla beslenme rejimi açısından sabah, öğle ve akşam olarak düzenlenen zaman taksimi, Ramazan ayı boyunca iftar ve sahur olarak düzenlenmektedir. İftar ve sahur aynı zamanda zamanın toplumsallığının din ile yoğun bir ilişkisini beraberinde getirmektedir. Nitekim Ramazan ayı boyunca gerçekleştirilecek diğer davranış ve eylem kalıpları da bu zaman taksimine göre ayarlanmak durumunda kalacaktır. Bunun yanında Ramazan ayında insanların açlık ve susuzluğun biyolojik etkisiyle “yardımlaşma ve dayanışma” gibi “pro-sosyal” ve sosyal davranış gösterme sıklığında da bir değişme meydana geldiği görülmektedir. (Uysal, 2011: 24)

Netice itibariyle İslam dininin temel bir ibadet formu olarak oruç, farklı psikolojik ve sosyal içeriklere sahiptir. Bu çeşitli özellikleriyle inanan insanlar tarafından yerine getirilen oruç ibadeti, “Türkiye Dindarlığı”nın dini pratik boyutu itibariyle farklı bir konumda yer almaktadır. Bu farklılık, dini pratiklerin yerine getirilme sıklıkları dikkate alındığında daha açık bir şekilde görülebilecektir. Nitekim İslam dininin “namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek” gibi temel ibadet esaslarının ifa edilmesinin birbirleri arasında farklılıklar meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle namaz kılmak ve oruç tutmak pratiğinin yerine getirilme sıklıklarının farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılaşma ülkemizde gerçekleştirilen önemli bazı “dini hayat araştırmalarında” elde edilen sonuçlar bağlamında gösterilmeye çalışılacaktır. (Zekât vermek ve hacca gitmek ayrıca bazı gereklilikler taşıdığı için karşılaştırmaya dâhil edilmemiştir.)

“Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” başlığıyla 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen araştırmaya göre “oruç tutma” oranı Türkiye genelinde “sağlığım elverdiği ölçüde Ramazan ayında oruç tutarım” ifadesiyle %83.4 olarak tespit edilmiştir. Yerleşim yeri, cinsiyet, yaş, eğitim durumu, çalışma durumu ve medeni durum faktörlerini dikkate alan çalışmada, “hiç oruç tutmam” diyenlerin oranı ise %2.5 olarak belirlenmiştir. Bunun yanında “sağlığım elvermediği için oruç tutamıyorum” diyenlerin oranı %7.3, Ramazan’da ara sıra oruç tuttuğunu ifade edenlerin oranı ise %6.1 olarak

ortaya çıkmıştır. Araştırmaya göre oruç tuttuğunu ifade edenlerin oranı, diğer benzer ibadet formlarına devam etme tutumları açısından oldukça yüksek görünmektedir. Nitekim temel dini pratik formları olarak vakit namazlarını “her zaman” kılanların oranı %42.5 iken, haftalık Cuma namazını kılma oranı %57.4, yılda iki defa Bayram namazı kılma oranı ise %77.1 olarak ölçülmüştür.

Dini hayat çalışmalarının öncüsü kabul ettiğimiz Ünver Günay’ın Erzurum ilinde gerçekleştirdiği çalışmaya göre Ramazan ayında oruç tutanların oranı % 71.5 olarak ölçülmüştür. (Günay, 1999:120) Araştırmaya katılanların %36’sı ise her gün beş vakit namaz kıldıklarını ifade etmişlerdir. (Günay, 1999:94) Aynı şekilde M. Emin Köktaş tarafından araştırma alanı İzmir olarak belirlenen “Türkiye’de Dini Hayat” isimli çalışmaya katılanların %69.1’i diğer bazı günler ile birlikte Ramazan ayının tamamında oruç ibadetini yerine getirdiklerini belirtmişlerdir. (Köktaş, 1993:113) Köktaş’ın bulgularına göre günlük beş vakit namaz kılanların oranı %41.9 iken “günlük namazlarının bazılarını, sadece Cuma ve bayram namazlarını kılanlar ile arasıra vakit, Cuma ve bayram namazını kılanlar”ın oranı % 58.8 olarak ölçülmüştür. (Köktaş, 1993:108) Dini pratik ve ibadet boyutunu şehirleşme bağlamında ve Konya şehir merkezi kapsamında inceleyen Çelik’in bulgularına göre “bazı mübarek günlerle birlikte engelleyici bir durum olmadıkça Ramazan ayının tamamında” oruç tuttıklarını ifade edenlerin oranı %88.4 olarak belirlenmiştir.(Çelik, 2002:227-228) Bunun yanında “her gün beş vakit” namaz kılanların oranı %35.7 iken “ara sıra vakit, Cuma ve bayram namazlarını” kılanların oranı ise %52 olarak belirlenmiştir. (Çelik, 2002:222-223) Son olarak sosyal değişme ve din bağlamında dini hayatın farklı görünümünü Trabzon il merkezi örneğinde araştıran Akdoğan’ın çalışmasında ise Ramazan ayında her yıl oruç tuttuğunu ifade edenlerin oranı %95.7 olarak belirlenmiştir. (Akdoğan, 2004: 211) Aynı çalışmada günlük beş vakit namaz kılanların oranı % 45.9 iken her hafta Cuma namazı kılanların oranı ise %77.3 olarak ortaya çıkmaktadır. (Akdoğan, 198-205)

Dini hayat araştırma bulguları iki temel ibadet bağlamında değerlendirildiğinde, günlük namaz kılma ve oruç tutma sıklık ve düzenliğinin birbirlerine göre farklılaştığı görülmektedir. Buna göre yıl içerisindeki zaman dilimlerine göre değişkenlik gösteren namaz kılma pratiğinin günlük gerçekleştirilme oranları %42.5 (Diyanet), %36 (Günay), %41.9 (Köktaş), %35.7 (Çelik) ve %45.9 (Akdoğan) olarak ölçülmüştür. Bunun yanında düzenli olarak Ramazan ayında oruç tutma oranları ise %83.4 (Diyanet), %71.5 (Günay), %69.1 (Köktaş), %88.4 (Çelik) ve %95.7 (Akdoğan) olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre araştırmaya katılanların günlük düzenli namaz kıldığını ifade edenlerin oranı, oruç tutanların yaklaşık yarısını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dini hükümleri itibarıyla aynı seviyede (farz) bulunan namaz kılma ve oruç tutma ibadetlerinin yerine getirilme sıklığının aynı seviyede gerçekleşmediği ortaya çıkmaktadır. Netice olarak İslam dini terminolojisi içerisinde önem ve esası “dinin direği”, “mü’minin miracı”, “Cennetin anahtarı” ve “Allah ile buluşma” gibi ifadelerle vurgulanan namaz ibadetinin yerine getirilme sıklığının oruç ibadetine göre daha düşük bir seviyede gerçekleştiği görülmektedir. Buna göre örneklem çerçevesinde bireylerin Ramazan ayında oruç ibadetini devam et-

tirdiği halde namaz ibadetini yerine getirmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu farklılığın en belirgin sebebinin iki ibadetin zamansal düzenliğinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Zira namaz kılmak, bir günün farklı saatlerine dağılmış bir pratik iken oruç tutmak yılın bir ayında hemen hemen aynı zaman dilimleri içerisinde gerçekleştirilen bir ibadet olma özelliği taşımaktadır. “Belirli” bir zaman zarfında başlama ve bitme özelliği dolayısıyla da oruç daha fazla yerine getirilen dinin pratik boyutunu meydana getirmektedir. Aynı zamanda oruç ibadetinin yerine getirilme düzenliliği, “Ramazan Dindarlığı” kavramının en belirgin destekleyicisi olmaktadır.

### **Teravîh Namazı**

Ramazan dindarlığının oruç ibadetinden sonraki ikinci önemli unsuru, “teravîh namazı”dır. Kelime kökeni itibariyle “dinlenmek” anlamına gelen “teravîh namazı”, İslam dini açısından Ramazan ayına mahsus bir ibadet özelliğine sahiptir. (Kervancı, 1970:301-305) Teravîh Namazı, günümüze kadar uygulanageldiği şekliyle Ramazan aylarında “yatsı” namazının ardından “cemaat” ile birlikte yirmi “rekât” olarak kılınan bir namaz olma özelliğini devam ettirmektedir. Bu anlamda Teravîh Namazı, gündüzünde oruç tutularak ulaşılan akşam saatlerinin namazla değerlendirilme şeklini ifade etmektedir. Böylelikle Teravîh namazı, Ramazan kültürü ve dindarlığının ikinci önemli parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Zira bu tespit, dini hayat araştırmalarında da görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2014 yılında gerçekleştirilen “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” sonuçlarına göre teravîh namazı kılma sıklığı, “her zaman” (%26.3), “çoğunlukla” %16.2, “ara sıra” %22.3 ve “nadiren” %11 olmak üzere toplamda %75.8 olarak belirlenmiştir. Hiç kılmayanların oranı ise %23.4 olarak belirlenmiştir. Benzer şekilde Akdoğan’ın çalışmasında ise teravîh namazı kılma düzenliliği, “her gece” %34.3, “bazı geceler” %49.7 olmak üzere genelde %84 olarak “hiç” kılmayanlar ise % 12.9 olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her iki araştırma sonucunun elde ettiği Teravîh namazı kılma oranı ile oruç tutma oranı arasında bir yakınlık olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Ramazan ayında oruç ibadetini yerine getirenlerin sürekli, ara sıra veya nadiren de olsa Teravîh namazı kıldıkları görülmektedir.

### **Fitre (Fıtr Sadakası)**

Ramazan dindarlığı, oruç ve namaz gibi bedensel ibadetlerin yanında “fitre” olarak isimlendirilen ve bireyin kendi varlığıyla ilgili ve maddi birikimi üzerinden gerçekleştirilen bir ibadet formunu da içermektedir. “Fıtr sadakası” olarak da nitelendirilen fitre, kelime kökeninin iki farklı kullanımına uygun olarak “oruç açma” (el-fitr) veya “insan olarak yaratılma”ya karşılık olarak Müslümanların yerine getirmekle yükümlü oldukları bir ibadet biçimidir. Fitre ibadetiyle Müslüman birey, Ramazan ayında oruç tutabildiği ve/ya insan olarak yaratıldığı için Allah’a şükretme ödevini yerine getirmektedir. İslam dini geleneğinde bireyin belirli seviyede sahip olduğu maddi servetinin bir kısmını diğer Müslümanlara “dağıtmasını” öngören “zekât” ibadetinden farklı olarak “fitre” uygulaması, mevcut mal birikimi dolayısıyla değil, bireyin bizzat kendi varlığı için yerine getirdiği

bir dini pratiktir. Farklı dini mezheplere göre değişen “hükmi” özelliği itibariyle fitre, bir kişi ve ailesinin bir günlük yemek ihtiyacına karşılık gelen miktarı, ihtiyaç sahiplerine dağıtmakla yerine getirilmiş olur.(Köksal, 2006:69) İnsanların farklı gelir seviyeleri ve tüketim kapasiteleri dikkatine alındığında, her bir kişi için ödenmesi gereken fitre miktarı da değişiklik gösterecektir. Bireylere göre ortaya çıkabilecek bu değişik miktarların belirsizliğe sebep olmaması için her yıl Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından fitre miktarı olarak kesin bir ücret belirlenmektedir. Belirlenen bu ücrete uygun olarak da insanlar yakınlarından başlamak üzere ihtiyaç sahibi olan kişilere fitrelerini Ramazan ayı içerisinde dağıtmaktadırlar. Bu noktada fitre uygulaması da belirli bir zamanı içermektedir. Şöyle ki fitrenin uygulama sorumluluğu, Ramazan Bayramı birinci gününün erken saatlerinde başlamasına rağmen genellikle Ramazan ayı süresince yerine getirilmektedir. Bedensel varlığın diyeti anlamında değerlendirilebilecek fitre ibadetinin en önemli sonuç ve yansımalarının toplumsal yardımlaşma ve dayanışma duygusuyla ortaya çıktığı görülmektedir. Zira Ramazan ayı dolayısıyla insanlar, sosyal birlik ve bütünlüğün gerçekleşmesine bir katkı sağlamış olmaktadır. Bu özellik de Ramazan dindarlığının ekonomik araçlar sayesinde gerçekleştirdiği sosyal fonksiyonlarını göstermektedir.

### **Mukabele**

Ramazan dindarlığının önemli dini pratik olgularından biri de “mukabele”dir. Kelimenin aslı itibariyle “karşılaştırma” anlamıyla özetlenebilecek mukabele, Kur’an-ı Kerim’in başından sonuna kadar okunması ve takip edilmesi uygulamasına tekabül etmektedir. Dolayısıyla okumasını bilen Müslüman bireyler, bu ay içerisinde en az bir defa Kur’an-Kerim’i baştan sonuna kadar okumayı (hatm) amaç edinmişlerdir. Bu uygulama “hatim” olarak bireysel şekilde gerçekleştirildiği gibi “mukabele” olarak toplu (cemaat) mekânlar da gerçekleştirilmektedir. Böylece Ramazan ayı boyunca özellikle dini ibadet mekânlarının merkezini oluşturan “mescid” ve “cami”lerde gerçekleştirilen Kur’an-ı Kerim okuma ve dinleme uygulaması, özellikle ülkemizde “mukabele geleneği”nin oluşmasını sağlamıştır. Zaman içerisinde oluşan bu gelenek sayesinde insanlar, dinin bilgi bütününe birincil kaynağını teşkil eden Kur’an-ı Kerim ile daha fazla temas etme imkânı bulmaktadırlar.

### **İtikâf**

“Bir şeye bağlanmak, kendini ona vermek anlamına gelen “itikaf”, Ramazan ayının son on gününü mescit veya cami gibi bir ibadet mekanında geçirmekle gerçekleştirilen bir dini pratiktir. Ramazan ayının son on günlük süre içerisinde mescit veya caminin sınırlarından her hangi bir zorunlu sebep olmadıkça çıkmadan “okumak, zikir yapmak, dua etmek ve Allah’ı düşünmek” gibi ibadetlerle meşgul olmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda itikâf, oruç ibadetinin bedensel amaçlarını tamamlayan bir ibadet olarak dikkat çekmektedir. Çünkü yeme, içme ve cinsel ilişki gibi faaliyetlerden uzak kalarak “iç beden (kişilik)” geliştirilirken toplumsal hayattan soyutlanarak da “dış beden (kimlik)” in geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla itikâf ibadeti, bireyin belirli bir süre içerisinde

“kendisi ile yalnız” kalması ve bu tecrübeden farklı sonuçlar elde etmesini gerektirmektedir. Zira toplumsal hayatın karmaşıklığının birincil bireysel boyutu, insanın kendisine yabancılaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. İnsan toplumlarının yüzyıllardır bir sorunu olarak yabancılaşmanın en temel sebebinin ise “düşünce eyleminden” uzak kalmak olduğu belirtilebilir. Ancak sürekli hareketlilik gerektiren sosyal hayatın somut dinamik seyri ise derin sembolik bileşenler içeren soyut “düşünce”nin oluşmasına imkân vermemektedir. Bundan dolayı düşünce oluşumunun temel şartlarından birisi de insanın gündelik toplumsal hayatın ritmik düzenliliğinden ayrılarak kendi kendisi ile kalabilmesidir. Zira düşünme eylemi, insanın “kendi kendisi ile konuşma”sıyla ortaya çıkmaktadır. Dini bir ibadet türü olarak itikâf da insanın kendisi ile kalabilmesi ve “kendisini” keşfedebilmesini içeren düşünce yoğunluklu bir uygulamadır. Çünkü düşünme kapasitesi ve eylemi, din açısından insanda bulunması gereken özelliklerin başında gelmektedir. Bu özellikleri ile birlikte uygulama zorluğunun yüksek olduğu anlaşılan itikâf ibadetinin Ramazan ayında diğer ibadetlere göre daha az rağbet gördüğü gözlenmektedir.

### **Bayram**

Ramazan Bayramı, dindarlık ritüellerini içermemesine rağmen (sadece Bayram namazı) zamanın din ile bütünleşmesiyle anlam kazanan farklı bir özelliğe sahiptir. İslam dininin iki önemli bayram zamanından biri olarak Ramazan Bayramı, bu ay boyunca yerine getirilen dini pratiklerin niteliği sebebiyle yeni bir başlangıcı temsil etmektedir. Bundan dolayı Ramazan bayramının da bireysel ve toplumsal sonuçları bulunmaktadır. Bayramın bireysel boyutunu insanların hissettikleri “sevinç” duygusu meydana getirirken toplumsal boyutunu ise “sosyal birlik ve bütünleşme” olgusu oluşturmaktadır. Ramazan ayını gerekleriyle tecrübe etmenin sağladığı sevinçle insanlar, yakın akraba ve komşularından başlayarak toplumsallık bağları ve sınırlarını yeniden belirlemektedirler.

### **Sonuç**

Din ve toplum etkileşiminin pratik tecrübesini temsil eden dini hayat, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal temelli farklı unsurların etkisiyle çok yönelimli bir özellik göstermektedir. Dinin toplumsal olana teması ile başlayan bu çeşitlilik, dini hayatın seyri ve yoğunluğunu da etkilemektedir. Bu genel görünüm ve yoğunluk, toplumsal haritanın farklı bölgelerinde farklı unsurlarla birleşerek ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı dini hayatın sosyal görüntüsünün bilimsel yöntemlerle açığa çıkarılabilmesi için tematik ölçekler geliştirilmiştir. Geliştirilen bu ölçekler sayesinde öncelikle ideal tipler oluşturulmuştur. İdeal tipler aracılığıyla ise dini toplumsal gerçekliğe nüfuz etmek amaçlanmıştır. Çünkü dini toplumsal gerçeklik dünyası, değişik tipolojilerin geliştirilmesine imkân tanıyan bir görünüm arz etmektedir. Böylece dini hayatın şekillenmesinde etkili olan yaş, cinsiyet, meslek, statü, eğitim ve gelir durumu gibi etkenlerin yardımıyla tipolojiler üretilmiştir. Bu tipolojiler aynı zamanda dindarlığın bilgi, inanç ve pratik gibi farklı boyutlarını dikkate almıştır. Toplumsal hayatın içinden üretilen tipolojiler, sadece somut fenomenlere de-

ğil aynı zamanda soyut olgulara dayanmaktadır. Bu soyut olgulardan birisi de zamandır. Sosyal hayatın belirleyici bir unsuru olarak zaman, dini hayatın şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira zaman, özellikle dini pratiklerin uygulanma süreçlerinin ilk gerekli koşulunu meydana getirmektedir. Bundan dolayı dindarlık tipolojilerinde zamana dayalı kavramlar da üretilmeye muhtaç görünmektedir. Dolayısıyla İslam dini açısından önemli bir zaman dilimi olarak kabul edilen Ramazan ayı, dindarlığın şekil ve yoğunluk açısından diğer zamanlara göre farklılaştığı bir dönemi ifade etmektedir. Çünkü bu ay içerisinde gerçekleştirilen oruç ibadetinin iç ve dış bedensel, düşüncel ve toplumsal içerimleri, Ramazan ayının diğer zamanlardan farklı değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu ay süresince gerçekleştirilen uygulamalar da yeni bir dindarlık tipolojinin türetilmesine imkân sağlamaktadır. Zamana önceleyerek geliştirilmeye çalışılan bu tipoloji ise Ramazan dindarlığı olarak isimlendirilmiştir.

### Kaynakça

- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal Değişme ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Arslan, M. (2009). Geleneksellik ve yaşlı dindarlığı: Taşrada sosyal hizmet alamayan yaşlıların dindarlık durumları üzerine uygulamalı bir inceleme, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 2. Sayı, 112-125.
- Canatan, K. (2011). *Medeniyet değişimi: Nefis terbiyesinden beden terbiyesine, beden sosyolojisi*, (Ed. Kadir Canatan), (1. Baskı) İstanbul: Açılımkitap.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve din*, (1. Baskı), Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Daryal, A. M. (1970). Ramazan sosyolojisi ve psikoloji üzerine bir deneme, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 9(100-101), s. 287-300.
- Glock Y. C. (1998). *Dindarlığın boyutları üzerine, din sosyolojisi*, (Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş), (2. Baskı) Ankara: Vadi Yayınları.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevre köylerinde dini hayat*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Günay, Ü. (2006). *Dindarlığın sosyolojisi, dindarlığın sosyo-psikolojisi*, (Ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik), (1. Baskı), Adana: Karahan Kitabevi Yayınları.
- Kervancı, M. (1970). Teravih Namazı, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 9(100-101).
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye’de dini hayat*, 81.Baskı), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köroğlu, C. Z. (2012). Türkiye’de dini hayatın incelenmesi: Bütüncül bir yaklaşım, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), s. 83-102.
- Köksal, İ. (2006). Zekât ve fitre vermek ile kurban kesmeyi gerekli kılan zenginlik miktarları üzerine mukayeseli bir değerlendirme, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1).
- Kurt, A. (2011). Dindarlığı Etkileyen Faktörler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 1-26.

- Okumuş, E. (2006). *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*, İstanbul: Ark Kitapları.
- Özden, H. Ö. (2006). Türk Ramazan Kültürü, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30. Sayı, s. 83-109.
- Ritzer, G. (2013). *Klasik Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), (1. Baskı), Ankara: De Ki Yayınları.
- Subaşı, N. (2014). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2014). *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Uysal, V. (1994). *Psiko sosyal açıdan oruç*, (1. Baskı), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (2007/1). Kentsel hayatta dindarlık ve oruç ibadetinin bireysel-toplumsal yansımaları, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(32), s. 19-44.