

MODERN SANAYİ TOPLUMLARINDA DİN : I

Prof. Dr. Ünver GÜNAY

I — PROBLEM :

Her ilmi araştırma, gerçeğin zihnen bir yeniden inşasına dayanır. Bu yeniden inşadan maksat, gözlenen olayların zahiri çeşitliliğinin ve insicamsızlığının altında yatan düzenin keşfidir. Bilgin, olayların altında yatan bu gizli düzeni idraka ilk önce, yığın halindeki olayları, belli bazı kriterlere göre teşkil edilmiş bulunan sınıflara irca etmek suretiyle erişebilir. Bu tür bir tasnif işlemi, sadece olayların uygun bazı ünitelerde toplanmasına imkân vermekle kalmaz, aynı zamanda her bir olayın ait olduğu bütüne nisbetle yerinin belirlenmesini de sağlar. İlmî tasnifler sonucu oluşturulan tipolojiler vasıtasıyla, olayların genel ve evrensel yönelimlerine ve hattâ kanunlara erişilir.

Toplumun bilimsel metotlara göre incelenmesini kendilerine konu edinmiş bulunan sosyologlar da, ilmi çalışmalarında olayları sınıflama yönteminden büyük ölçüde faydalanmaktadırlar. Nitekim, işte bu yöntemle oluşturulmuş bulunan muhtelif toplum tasnifleri mevcuttur. Gerçekten de, meselâ sosyoloji biliminin daha XIV. yüzyılda temellerini atmış bulunan büyük islâm alimi İbn Haldun, toplumları tasnif etmeyi ihmal etmemiş ve onları hayat tarzlarına göre «bedevî» ve «hazarî» olmak üzere ikiye ayırmıştı. Hattâ, O'ndan önce, X. yüzyılda yaşamış bir islâm bilgini olan Farabi'nin «fazıl toplum» ve «fazıl olmayan toplum» şeklinde ikili bir toplum tasnifinin bulunduğu da bilinmektedir. Sosyoloji biliminin isim babası olan A. Comte (1798 - 1857) ise, toplumların tekâmülünü yönettiğini öne sürdüğü meşhur Üç Hal Kanunu'na karşılık olmak üzere, «askerî toplum», «hukuk toplumu» ve «sanayi toplumu» şeklinde üçlü bir toplum tasnifi yapmıştı. Daha sonra bir çok sosyologlar, çeşitli toplum sınıflamaları ortaya koydular. Meselâ, F. Tönnies'in «cemaat» (Gemeinschaft) ve «cemiyet» (Gesellschaft), E. Durkheim'in «organik toplumlar» ve «mekanik toplumlar», Redfield'in «arkeik toplum» ve «kent toplumu», H. Becker'in «kutsal

toplumlar» ve «seküler toplumlar», H. Spencer'in «basit toplum» ve «karmaşık toplum», T. Parsons'un «ilkel toplumlar», «ara toplumlar» ve «modern toplumlar» ve G. Rocher'nin «geleneksel toplum» ve «teknolojik toplum»... şeklindeki tasnifleri, bir çok toplum tipolojilerinden başlıcaları arasında yer almaktadır (1).

Öte yandan, hangi şekil altında tasnif edilirlerse edilsinler, herhalde toplumların yaşayışında özellikle son bir kaç yüzyıldan beri ortaya çıkan büyük değişiklikler sebebiyle günümüz toplumları ve hususiyetle onlardan, kendilerinde sanayileşme denilen teknolojik gelişmelerin, ötekilerde rastlanmayan büyük boyutlara ulaştığı toplumlar, insanlık tarihi içerisinde daha önce rastlanlardan ayrı bir tipi meydana getirmektedirler ve bu bakımdan onları, «modern sanayi toplumları» adı altında ayrı bir tipte toplamak oldukça yaygın bir eğilim olarak dikkati çekmektedir (2).

Gerçekte, bu sonuncu tasnif ve adlandırma çok haklı nedenlere dayanmaktadır. Çünkü, bilindiği gibi, bilim ve tekniğin son bir kaç yüzyıl içerisinde kaydettikleri baş döndürücü ilerlemeler, içinde yaşadığımız XX. yüzyılın son çeyreğine erişmiş bulunan günümüz toplumlarında feza çağıının açılmasıyla yeni boyutlara ulaşırken, insanlık da, dünyanın her yerinde benzer hız ve oranlara olmamakla birlikte, yeni buluşların beraberinde getirdiği modern medeniyetin gerekleri karşısında köklü değişmelere sahne olmuş bulunmaktadır. Öyle ki, bu değişiklikler sadece bilimsel ve teknolojik alanda kalmamakta, fakat aynı şekilde toplumların ekonomik, demografik ve kültürel yapılarında da önemli değişmelere şahit olunmaktadır. Böylece, bir yandan toplumların öteden beri alışlagelmiş hayat tarzları, özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren batı ülkelerinde ortaya çıkan sanayileşme ve kentleşme süreçlerinin dinamiği altında sarsılır ve yeni şekillere bürünürken, öte yandan toplum içinde sosyal hayatın en hakim noktasında bulunan din de, ister istemek bu değişmelerden etkilenmektedir.

Gerçekte, dinamik görüş açısından tarihî bir oluş ve akışa an-gaje bulunan toplum, üyeleri, çevresi ve ilişkide bulunduğu öteki

1. Çeşitli toplum tasnifleri konusunda özellikle bk. : G. Rocher, Introduction à la Sociologie Générale, Paris, HMH, 1968, C. II (Organisation Sociale), s. 48 vd.
2. Sanayi toplumu konusunda bk. : R. Aron, La Société Industrielle et la Guerre, Paris, Plon, 1959 ve Dix - huit Leçons sur la Société Industrielle, Paris, Gallimard 1962.

toplumlar itibariyle sürekli bir değişme ile karşı karşıya bulundundan, iç yada dış birçok güçlerin aralıksız etkisiyle tabiatını, yönelimini ve kaderini değiştirmek zorundadır. Toplumun ilişkileri, değerleri ve gayesi tarihin herhangi bir anında hiç değişmiyor muş gibi görünürler. Aslında ise, bunlardaki yavaş fakat birikici değişmeler devamlı olarak meydana gelirler. Buna karşılık bir kısım toplumsal değişmeler daha hızlı olduklarından, yerleşik bünyede birtakım çatlaklara sebebiyet verebilirler.

Öte yandan, bütün bu değişikliklere paralel olarak, toplumun içinde yaşanan dinde de birtakım değişmelerin ve çeşitlenmelerin, türlü etki ve tepkilerin ortaya çıktığı görüldüğünden, çeşitli toplum tipleri içerisinde dinin yer ve rolünün de değiştiği dikkati çekmektedir. Zira, her ne kadar hemen her din menşei bir mitolojiye veya kurucunun dini tercübesinin hatırasına bir bağlılık ve onu her seferinde yeniden yaşama ya da tekrardan ibaret olan «menşei» (rituel) bir karakter arz etmek itibariyle kendini tarihten soyutlamak ve böylece her çeşit değişmeye uzak kalmak eğiliminde ise de, tarihi ve sosyal birer vakıa olarak, bütün sosyal olaylar gibi dinler de değişmektedirler; onlar insanlığı göçebelikten yerleşikliğe, siteden imparatorluklara, kırsal medeniyetlerden sanayi medeniyetlerine geçiren büyük değişikliklere tabi görünmektedirler (3). Esasen her din, toplumda ortaya çıkıp yerleşmesi itibariyle önemli bir dini - sosyal değişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, kutsalla kurulan bağla belirlenen din (4), öte yandan bir toplum olayı olmak bakımından da sosyal bir karaktere sahiptir. Dinin sosyal bir karaktere sahip olması ise, onun, öteki toplum olayları ile karşılıklı etki - tepki ilişkileri içinde bulunması ve din olaylarının belli ölçülerde coğrafi, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması demektir. İşte, dini olayların bu sosyal özelliği dolayısıyla, modern medeniyetin ortaya çıkardığı sanayi toplumu ve onun beraberinde getirdiği yeni hayat tarzı, günümüz toplumlarının dini yaşayışında önemli değişikliklere neden olmuş bulunmakta olup; büyük din sosyoloğu J. Wach'ın belirttiği gibi, gerçekte sosyoloji ve özellikle onun sosyal olaylar olarak dini olayları inceleyen uzmanlık dalı olan din sosyolojisi bile menşelerini, Batı'da büyük endüstrinin ortaya çıkışı sırasında meydana gelen sosyal değişme gerçeğinin şuuruna eriş ve felsefe ve teolojinin bu değişmeyi açıklamaktan aciz kalmalarından almaktadırlar (5).

3. R. Bastide, «Le Problème des Mutations Religieuses», VII^e Colloque de L'Association Internationale des Sociologues, s. 14.
4. Krş. R. Otto, le Sacré (Çev. A. Jundt), Paris, Rayot, 1969.
5. Bk. J. Wach, «La Sociologie de la Religion», La Sociologie au XX. Siècle, Paris, PUF, 1946, C. I, s. 426 - 427.

Kısacası, Batı'da Rönesans ve Reformla başlayan dinî ve sosyal değişimler (6), büyük coğrafi keşifler, matbaanın icadı, müsbet ilimler sahasında ilerlemeler; insanın tabiatla rastlanan muarız güçlerin düşmanlığına karşı dinini savunması ve ferdî ve kolektif hayatın bilhassa maddî şartlarını iyileştirmek ve daha ileriye götürmek için başvurduğu çarelerin tamamından ibaret olarak tarif edebileceğimiz teknolojik gelişmeler, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa, Kuzey Amerika ve daha sonra da Japonya'da «sanayileşme» adı verilen, üretimde makineleşmenin yaygınlaşması ve rasyonel bir şekilde kitle üretimine geçişi ve bunun yanı sıra «kentleşme» yani nüfusun büyük çapta şehirlerde toplanması ve şehir alanlarının genişlemesi süreçlerini ve bunlara paralel olarak da, geleneksel toplumların iktisadî, siyasî, demografik, ahlâkî sosyal ve kültürel yapılarında, kişilerin sosyal davranışları ve zihniyetlerinde önemli değişiklikleri doğurmuş; üstelik bütün bunlar, geleneksel toplumun sosyo - kültürel bünyesiyle sarmaş - dolaş bir halde hayatîyet bulan ananevî dinî yaşayışı da etkilemiş; ayrıca bütün bu etkiler, sadece sözü edilen, ileri derecede sanayileşmiş toplumlarda görülmekle kalmamış, farklı derecelerde de olsa, günümüzün modern dünyasındaki öteki toplumların dinî - sosyal yaşantılarında yankılar uyandırmaktan geri durmamıştır ki, işte bu çalışmanın konusunu da, günümüzün modern toplumlarında dinî hayat üzerine bu güne kadar yapılmış bulunan gözlemleri esas alarak, modern sanayi toplumları kategorisine dahil bulunan bu toplumlarda, sanayileşme ve modernleşmenin toplumun geleneksel dinî yaşayışını etkilediği temel varsayımından hareketle, dinin durumunun, mümkün olduğu kadar geniş sosyografik detaylara girmeksizin, makro - sosyolojik düzeyde bir incelenmesi teşkil etmektedir.

Şüphesiz, modern sanayi toplumu tabiri içerisine, bu gün dünyada var olan çeşitli toplumlar dahil edilebilirler. Bununla birlikte biz, onların arasında daha çok, dinî durumları hakkında oldukça geniş bilgi sahibi olduğumuz, sanayileşmiş batı Avrupa ülkeleriyle A.B.D. üzerinde duracak ve eldeki veriler ölçüsünde ötekilere de temas edeceğiz.

Hemen işaret etmeliyiz ki, modern sanayi toplumları kategorisine giren bu topluluklar, içlerindeki küçük müslüman, yahudî, vs. dinî cemaatlerin dışında genellikle huistiyandırlar. İçlerinden

6. Bk. A. Toynbee, la Religion vue par un historien (Çev. M. Weill), Paris, Gallimard, 1963.

sadece, bugün ileri derecede bir sanayileşme seviyesine erişmiş bulunan Japonya, çoğunlukla yerli Şinto dinine mensup olması itibariyle istisna teşkil etmektedir. Japonya'da, dışarıdan gelmiş olmakla birlikte, Budizm de oldukça yaygındır. Aynı şekilde orada küçük çapta müslüman ve hristiyan cemaatlerin varlığına da işaret edelim.

II — YÖNTEM :

Araştırmamızın konusunu ve temel varsamını yukarıdaki şekilde belirledikten sonra, şimdi de, çalışmamız boyunca bize kılavuzluk edecek olan metodolojik kadronun ne olacağını, yani modern sanayi toplumlarında dini hangi metotla inceleyeceğimizi belirtmeliyiz.

İşaret edelim ki, dinin belli bir toplum tipi —burada modern sanayi toplumu— içindeki durumunun ve daha doğrusu modern sanayi toplumu ile din arasında bulunduğu varsayılan karşılıklı ve karmaşık münasebetlerin incelenmesi, gerçekte doğrudan doğruya dinî hayatın toplumsal dinamiği ve hattâ genel olarak sosyal hayatın dinamiğinin incelenmesi meselesidir. Böylesine karmaşık bir sosyal süreci hangi metotla incelemenin uygun olacağı hususuna geçmeden önce, bu tür araştırmalarda şimdiye kadar takip olunan başlıca usüllere kısaca göz atmakta fayda vardır.

Dinle sosyal hayatın geri kalan yapıları arasındaki münasebetlerin ve dinî hayatın toplumsal dinamiğinin incelenmesi hususunda, şimdiye kadar çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya konmuş bulunan muhtelif araştırma modelleri mevcuttur :

a) Bu konuda ortaya konmuş bulunan en dikkate değer modellerden biri, Alman din sosyoloğu Max Weber'e aittir. Bilindiği gibi, aynı zamanda ilk sistematik din sosyolojisi disiplininin de kurucusu olan Weber'in çalışmalarının ana temasını, modern Kapitalizmin ve özellikle onun oluşumunu hazırlayan önceki tarihî şekillerin incelenmesi teşkil etmiştir. Max Weber, sosyal olayların oluşumu ve gelişmesini sadece ekonomik faktöre irca eden ya da bu işte ekonomik faktörü hakim faktör olarak gören Marksist nazariyeyi reddetmekte ve çok sebepli bir nazariye geliştirmek suretiyle, tek sebebe dayanan öteki açıklamaları da reddetmiş olmaktadır. Modern Kapitalizmin öteki benzeri ekonomi şekillerinden açık bir biçimde ayrıldığını ifade eden Weber, kapitalist zihniyetin Pro-

testanlıktan ve bilhassa Kalvinizmin ahlâk anlayışından kaynaklandığı neticesine varmaktadır (7). Daha sonra konunun geniş bir problematiğini ortaya koymak maksadıyla öteki dinlere yönelen Weber, bu dinlerde kapitalist gelişmenin ortaya koyduğu ekonomik ahlâkın, onun toplumsal anlamının belirlenmesinde önemli ve hakim bir rolünün bulunduğu sonucuna varmaktadır (8). Weber'in müteakip çalışmalarındaki tesbitlerine göre, bir dinin akidesi ve ahlâkı toplumun ekonomik gelişmesini etkilediği gibi, karşılık olarak ekonomik durum ve gelişme de dinî doktrin ve ahlâkın gelişmesine tesir etmekte, üstelik her iki gelişme sürecinde de araya başka faktörler girebilmektedir (9). Kısacası, Max Weber'in, dinî hayatın sosyal dinamiğinin incelenmesi konusundaki modeli, dinî ve ekonomik değişkenler üzerinde önemle duran çok sebepli bir analiz esasına dayanmaktadır.

b) Amerikalı din sosyoloğu Milton Yinger'in modeline göre (10), dinî - sosyal olayın zaman ve mekânla ilgili dinamiğini şu dört kategori belirlemektedir :

1. Temel kişilik eğilimleri, zihni gelişme seviyesi, vs. den kaynaklanan, şahsî dinî ihtiyaçlar ve ilgilerdeki çeşitlenmeler;
2. Siyasî ve iktisadî ilişkilerin çeşitliliği;
3. Sosyal hareketlilik ve karşılıklı münasebet ve tesirler;
4. Dinî sistemin dahilî gelişmesinden ileri gelen farklılık.

M. Yinger'in modelindeki bu dört sebep kategorisine yakından bakıldığında, dinî hayatın sosyal dinamiği hususunda, O'nun da belli bir hakim faktör hususunda ısrar etmek yerine, çok sebepli modele yöneldiği ve bu arada dinî olayı, sosyal hayat içerisinde kendisine has bir realiteye sahip, spesifik bir kategori olarak değerlendirmeye itina ettiği anlaşılmaktadır.

c) Dinî tekâmül üzerine çalışmasında, sosyo - kültürel tekâmül hakkında geliştirilen bir şemadan hareketle, dinî tekâmül içerisinde ilkel din, arkaik din, tarihî din, ilk modern din ve modern

7. Bk. : M. Weber, *l'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* (Çev. J. Chavy), Paris, Plon, 1964.
8. Krş. M. Weber, «la Morale Economique des Grandes Religions», *Archives de Sociologie des Religions*, 1960, No. 9, s. 7-30.
9. Bk. M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, s. 585-602; *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris, Plon, 1970.
10. Bk. J. M. Yinger, *Religion, Society, and Individual*, New York, Mac Millan Co., 1957.

din şeklinde beş sayfayı ayırdeden R.N. Bellah, dinî vakiayı bir yandan kendi öz dinamiği içerisinde değerlendirmeye çalışırken, öte yandan ona etkide bulunan sosyal ve kültürel şartları da ihmal etmemektedir (11).

Oyle anlaşılmaktadır ki, menşinde kutsalla kurulan bağa dayanan dinî vakia, öteki sosyal olaylar gibi, tarihî - sosyal dinamiği içerisinde spesifik bir varlığı sahip bulunan bir değişkendir ve onun hayatiyetinin şartlandırılmasında öteki sosyal olaylar önemli bir rol oynamaktadırlar. Nitekim yukarıdaki üç model de dinî olayı bu açıdan ele alıp değerlendirmektedir.

Gerçi, düşünce tarihi ve onun gelişmesini, toplumun genel sosyo - kültürel gelişme süreci içinde idrak etmek yerine, genellikle onu, «Büyük Adam Sosyolojisi» anlayışına sahip olanların yaptıkları şekilde ve ekseriya mübalağalı bir biçimde, düşünürlerin derledikleri ya da yarattıkları fikirler, olaylar, veriler ve nazariyelerin birikiminin ve nüfuzunun bir tarihi şeklinde ele alıp değerlendirmek âdet olup; özellikle dinler tarihini her şeyden önce din kurucuları, reformcular veya öteki büyük dinî ve karizmatik şahsiyetlerin yahut dinî - kültürel cereyanlar içerisinde önemli roller oynamış bulunan mütefekkirlerin tarihi şeklinde anılamak ve açıklamak eğiliminin oldukça yaygın olduğu da bilinmektedir. Oysa ki, bu figürler kadar, onların içinde yetiştikleri sosyo - kültürel ortamlar da önemlidirler ve hattâ bir çok durumlarda onları şartlandıran ve yönlendirenler bu ortamlardır. Dinler tarihi içerisindeki büyük dinî figürleri ancak onların içinde yetiştikleri sosyo - kültürel çevrenin tedkiki ile hakkıyla anlayabileceğimiz gibi, bir toplumsal hareket olarak dinî grupları, cemaatları, teşekkülleri, cereyanları ve hattâ toplumun genel dinî durumu ve bunun tarihî seyirini de yalnızca tarihî ve sosyo - kültürel ortamı ve süreci içerisinde lâayık olduğu şekilde kavrayabiliriz.

Bununla birlikte, dinî inanç ve uygulamaların sırf kişisel değerler alanına, ferdî vicdana ait olup, ilâhiyat, felsefe ve bir ölçüde psikolojiyi ilgilendirdiklerini ve bu bakımdan da onların anlaşılması ve açıklanmasında her çeşit sosyal çevre faktörlerinin rolünü önemsemeyerek, dinî yaşayışın toplumsal realitesinin her çeşit sosyolojik idrakini reddeden bir eğilimin mevcut olduğuna da işaret etmeliyiz (12). Esasen, dinî yaşayışın bir yönüyle hakika-

11. Bk. R. N. Bellah, «Religious Evolution», The American Sociological Review, 1964, c. 29, No. 3, s. 358 - 374.

12. Bk. W. James, The Varieties of Religious Experience, New York ve Londra, Longmans, Green and Co., 1902.

ten ferdi vicdanı ilgilendirdiği ve büyük din sosyoloğu G. Le Bras'ın işaret ettiği gibi, dinin insanın gönlünde yaşadığı doğrudur. Nitekim, meselâ İslâmiyetin «Dinde zorlama yoktur» (Bakara, 256) prensibi, dinin bir vicdan ve kişisel inanç ve kanaat meselesi olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak, yine yukarıda sözünü ettiğimiz din sosyoloğu G. Le Bras'ın gayet yerinde olarak belirttiği gibi, her din, onun şekli ve muhtevasını etkileyen ve sırasında dinin de onu etkilediği bir toplumda ortaya çıkar, hayat bulur ve gelişir (13). Gerçekte, dinî olay, zaman ve mekân içerisinde, birbirinden oldukça farklı şekillerde tezahür etmektedir. Buna kani olmak için, insanlığın dinî tarihi içerisinde bugüne kadar vücûd bulmuş olan çeşitli din şekillerini göz önüne getirmek yeterli olduğu gibi, bir tek dinin —meselâ İslâmiyet veya Hristiyanlık— çeşitli zaman ve yerlerdeki muhtelif dinî cemaatlar, mezhepler, gruplar ve tarikatlar, cereyanlar, kültürler, anlayışlar, yorumlar aracılığıyla ne kadar farklı şekillerde tezahür ettiğini hatırlamak da kâfidir. Dinlerdeki —veya bir dindeki— bu tezahür çeşitliliğinde pek çok ferdi ve sosyal, manevî ve kültürel değişkenlerin rol aldıkları ve dinî tezahürlerin yönelimini bu değişkenlerin bileşkesinin belirlediği muhakkaktır. Böyle olunca, burada toplumun dinî yaşayışının tarihi-sosyal dinamiğinin anlaşılmasında, S. S. Acquaviva ile birlikte (14), disiplinlerarası bir çabanın ve bütünleşmenin gerekliliğini vurgulamak yerinde olmaktadır.

Şu halde, dinin toplumsal dinamiğinin incelenmesi, onun farklı sosyal hayat tarzları içerisindeki tüm tezahürlerinin, onu şartlandıran ve onun üzerinde etkide bulunan bütün olayların hesaba katılmasını gerektirmektedir. Hemen işaret etmeliyiz ki, dinî olayın, içerisine yerleştiği sosyal olaylar ve münasebetler ağının, onun hayatîyeti ve zenginleştirilmesi bakımından olumlu etkilerinin yanı sıra, belli bir noktadan itibaren yeni her sosyal olay ve ilişkinin onun üzerinde olumsuz etkileri de mevcuttur.

Öte yandan, temelinde kutsalla kurulan bağa dayanan dinî tecrübenin toplumsal dinamiğini anlamaya ve açıklamaya çalışırken, onun toplum hayatında hangi boyutlar içerisinde anlatımını bulduğu meselesi öncm kazanmaktadır. Böylece bize, analizlerimizde dinî hayatı tam anlamıyla kucaklamaya izin verecek olan verileri isabetli bir biçimde derlemek mümkün olacaktır. Aksi hal-

13. G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, Paris, PUF, 1956, c. II. s. 767.

14. S.S. Acquaviva, *l'Eclipse du Sacré dans la Civilisation Industrielle*, Paris, Mame, 1967, s. 325 vd.

de bu verilerin keyfi olarak belirlenmiş olgulardan derlenmesi ve onların dinî hayatı, yeterince temsil etmemeleri tehlikesi mevcuttur.

İşaret edelim ki, araştırmacılar bu konuda şimdiye kadar farklı analitik şemalar uygulamışlardır. Meselâ, Alman din sosyoloğu ve konunun yüzyılımızda yetişmiş en yetkililerinden biri olan J. Wach, «dinî tecrübe» ile onun «anlatım biçimleri» ni itina ile birbirinden ayırmaktadır. Aynı şekilde O, «sübjektif din» ile «objektif din»i de birbirinden ayırıyor (15). Wach'a göre, öz anlamıyla dinî tecrübe, yani kutsalın kişisel tecrübesi, her çeşit sosyolojik analize meydan okumaktadır ve sosyolog tahlillerinde, bizzat tecrübeye erişmek imkânına sahip değildir. O, «aramızdan dinin sosyolojik vechelerini inceleyenlerden, çalışmalarının kendilerine bizzat dinin özünü ve tabiatını ifşa edeceğini sananlar aldanmaktadırlar» diye işaret etmektedir (16). Daha sonra Wach, dinî tecrübenin fenomenolojik tezahürlerini üçlü bir bölümlemede toplamaktadır ki bunlar onun teorik, pratik ve sosyolojik anlatımlarından yani, inanç, ibadet ve cemaattan ibarettirler (17). Ancak, H. Carrier'nin de ifade ettiği gibi (18), Wach'ın Dilthey, Rickert ve Jaspers'ten beri gelmekte olup, daha sonra M. Weber'de olgunlaşmış bulunan «anlayıcı sosyoloji» geleneğindeki formel din sosyolojisi telâkkisine bağlı bulunan bu üçlü bölümlemesinde, sosyoloji ile ilâhiyat arasındaki sınırlar yeterince belirlenmiş değildir. Dinî tecrübenin sosyolojik anlatımının sadece dinî birlik ya da cemaat alanına tahsisi yeterli olmamaktadır. Zira, dinî tecrübenin teorik ve pratik anlatımları olan inanç ve ibadetin sosyolojisini yapmak da mümkün olmaktadır. Nitekim, yine din sosyolojisinin yüzyılımızdaki en yetkililerinden biri olan G. Le Bras ve O'nun yolundan giden din sosyologlarının araştırmaları genellikle dinî pratiklerin sosyolojisini gerçekleştirme konusu etrafında toplanmış bulunmaktadır. Hattâ Le Bras, daha da ileriye gitmekte ve din sosyolojisi içerisinde «dinî birlikle ilgili» (Communiel), «sivil» ve «süpranatuörel» üç ana kesim ayırdettikten sonra, ona inançlar ve ayinlerin gelişiminin sosyal şartlarının, dinî veya profan, öteki toplumlarla ve hattâ öteki âlemin toplumlarıyla kolektif münasebetlerin incelenmesi görevinin düştüğünü

15. Bk. J. Wach, a.g.e., s. 205.

16. a.e., s. 9.

17. Krş. a.e., s. 21-33.

18. H. Carrier, Psycho - sociologie de l'Appartenance Religieuse, Roma, 1960, s. 27-28.

ifade etmektedir (19). P. de la Boullaye (20), J. M. Yinger (21), Hoult (22) ve G.Y. Glock gibi din sosyologlarının da konuya ilgili orijinal görüşlerinin bulunduğuna işaret edelim. Meseia bunlardan Glock, dinî yaşayış içerisinde tecrübi (dinî duygular), ayinî (dinî pratikler), ideolojik (dinî inançlar), zihni (dinî bilgiler) ve netice ile ilgili (etkiler) boyutları ayırdetmektedir (23).

Bütün bu ayırımlardan anlaşıldığına göre, dinî yaşayış, kişi ve toplum hayatında türlü renk ve şekillerde ve oldukça farklı boyutlarda tezahür edebilmektedir. Böyle olunca da, dinî hayatın toplumsal durumu ve dinamiğinin tesbit ve tahlili, bütün bu farklı boyutlardaki tezahürlerin dikkatli bir gözlemine gerektirmektedir. Ancak, burada hemen, dinî yaşayış, tutum ve davranışlar üzerine olan araştırmaların çeşitli ülkelerde değişik şekillerde geliştiğine işaret etmeliyiz. Bu bakımdan, her toplum için, dinî hayatın yukarıda sözü edilen farklı her bir boyutu veya boyutları ile ilgili, yeterli gözlem verilerinin elde mevcut bulunmadığını da belirtelim. Böyle olunca, dinî yaşayışın toplumsal dinamiğini kavrayabilmek üzere, dinî tecrübenin farklı ifade şekilleri ile ilgili olarak sadece elde mevcut gözlem verileriyle yetinmek zaruretinin hasıl olduğu ve konu ile ilgili bir çok derinleştirme ve zenginleştirmelerin ileriki çalışmalara bırakılmasının gerektiği aşikârdır. Mamafih, çalışmamız boyunca açıkça görüleceği üzere, modern sanayi toplumlarında dinî hayatın temel iki tezahür alanı olan inanç ve ibadet konularındaki halihazır gözlemler, bu toplumlarda dinin durumu ve tarihî seyri hakkında oldukça yeterli sonuç çıkarmaya izin verecek ölçüdedirler. Öte yandan, bu çalışmada inanç ve ibadet durumu ile ilgili verilerin, dinin öteki tezahür alanlarındaki gözlem verileri ile imkân ölçüsünde desteklenmeye çalışılarak, modern sanayi toplumlarında dinin durumu konusunda daha isabetli teşhisin yapılmasına çalışıldığını da belirtelim.

Bu çalışmanın konusunu, modern sanayi toplumu tipinin din üzerindeki etkilerinin incelenmesi teşkil ettiğine göre, sadece günümüzün modern toplumlarında dinin halihazır durumunun tes-

19. G. Le Bras, «Problèmes de la Sociologie des Religions», *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 1960, s. 79 - 102.
20. Bk. E.P. de la Boullaye, *l'Étude Comparée des Religions*, Paris, Beachesne, 1929, C. II, s. 368 vd.
21. Bk. J. M. Yinger, a.g.e.
22. Bk. T.F. Hoult, *The Sociology of Religion*, New York, Dryden Press, 1958.
23. G.Y. Glock, «Y a-t-il Un Réveil Religieux Etats - Unis ?», *Archives de Sociologie des Religions*, 1961, No. 12, s. 36 - 42.

biti, araştırmamızın amacına erişmesi için herhalde yeterli olmayacaktır. Çünkü, yeni bir toplum tipi olduğu ve dinî hayat üzerinde yankılar uyandırdığı varsayılan modern sanayi toplumunun din üzerindeki etkilerinin ortaya konulması, dinin daha önceki toplum tipi içerisindeki durumunun belirlenmesi ve önceki durumdan son duruma hangi süreçlerden geçilerek geldiğinin göz önüne serilmesini gerektirmektedir ki, bu durumda, bu çalışmada konuya tarihi - sosyolojik bir yöntemle yaklaşmanın uygun olacağı anlaşılmaktadır.

III — BULGULAR :

Metot konusundaki son mülâhazalar, konu ile ilgili tesbitlere ilkin, modern sanayi toplumlarından önce var olan, ancak burada sadece bir ideal tip olarak ele alabileceğimiz, geleneksel toplum tipi içerisinde dinin durumunu genel hatlarıyla ortaya koymak sureti ile başlamanın ve oradan modern sanayi toplumunda din ile ilgili gözlemlere geçmenin yerinde olacağını açıkça gösterdiğinden, burada ilk önce bir ideal tip olarak geleneksel toplum tipi içerisinde din konusunu ele alacağız.

1. Bir İdeal Tip Olarak Geleneksel Toplum ve Din :

İdeal - tip olarak bakıldığında, sosyo - ekonomik yapısı itibarıyla, üyelerinin tabiatın kendilerine sunduğu mallardan doğrudan doğruya ihtiyaçlarını karşıladıkları ve onları sadece cüz'î bir şekilde işledikleri basit bir yapıya, kendi kendine yeterli bir ekonomiye ve arkaik bir teknolojiye sahip bulunan ve bu bakımdan da bazı iş kollarındaki uzmanlaşmaya rağmen, fazla gelişmemiş bir iş bölümünün rastlandığı, üretimin son derece sınırlı olduğu, esasen toplumun bizzat demografik yapısının ve sosyal hareketliliğinin oldukça sınırlı bulunduğu, toplumsal organizasyonun genellikle karmaşık bir akrabalık sistemi ve yaş gruplarına dayandığı ve içerisinde dinî olanla öteki sosyo - kültürel faaliyetlerin birbirine karıştığı küllî (global) bir durum arz eden geleneksel toplumun sosyal organizasyonu kutsalla sıkı bir bağılık ile karakterize olmaktadır. Böyle olunca toplumda, kutsal ile kutsal - dışı birbirine sarmaş dolaş bir halde olup, bütün seviyelerde iktidar, aile, akrabalık ve tüm sosyal faaliyetler, aynı zamanda dinî bir anlam taşımaktadırlar. Temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmakta ve kişi bu kültürü almakla, toplumla bütünleşmiş olmaktadır. Geleneksel toplumda, günlük hayatın yıllık devri aynı zamanda hem dinî ve hem de

sosyal bir renk ve anlam taşıyan bir çok bayramlar ve törenlerle işaretlenmiş durumdadır. Cemaatçi karakteri sebebiyle üyeleri arasındaki sıkı ve yakın ilişkiler sayesinde sosyal kontrolün doğrudan doğruya icra olunduğu geleneksel toplumda kişi, hem toplum ve hem de din adına kendine empoze olunan normlara ve davranış modellerine uymak durumundadır. Modern bilimi meydana getiren nazari kadro ve temelden yoksun bulunan geleneksel toplumda bilgiler temelde ampirik bir özellik taşımakta olup, bu toplum tipinin zihniyetini karakterize eden en büyük hususiyetlerden biri de onun, temelde dinî bir renk taşıyan toplumsal normları uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özelliğe sahip olması ve genellikle orada geleneği tehdit edebilecek her çeşit değişme ve yeniliğin iyi bir kabul görmeyişidir. Dinin sosyal hayat içerisinde en hakim bir vaziyette bulunduğu ve öteki sosyo - kültürel faaliyet alanlarının hemen hepsini etkisi altında bulundurduğu geleneksel toplumda üyeler arasında dinî bakımdan tam bir inanç ve ibadet birliği mevcuttur. Toplumun her tabakası ve kesimindeki fertlerin dinî emirlere, yasaklara, ibadet, ayin ve uygulamalara olan riayeti tamdır. Esasen Devlet ve onun adına aile reisi, din adamı ve yaşlılardan başlayarak bütün toplum fertleri, dinî buyruklara bağlılık hususunda tam bir sosyal kontrol görevini üstlenmiş durumdadırlar. Bu kontrol işlemi, sadece sırf dinî faaliyetler olarak nitelendirilebilecek olan ibadet ve dinî emir ve yasaklara riayet konusunda değil, fakat ve hattâ özellikle temelde yine dinî olan grup ahlâkına bağlılık konusunda kendini hissettirmektedir. Esasen bu toplum tipinde dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri ve hattâ belki de en başta geleni, grup ahlâkının korunması ve ayakta tutulmasıdır. Böylece geleneksel toplumda dinin temel sosyal fonksiyonlarından biri muhafazakârlık olmaktadır. Hakikaten geleneksel toplumda din, ahlâkın, örf ve adetlerin ve kültürün resmî koruyucusudur. Toplum fertlerinin bütün manevî ve sosyal hayat problemlerinin çözümünü kendisinden bekledikleri din, böylece geleneksel toplumda grubun ve onun kültürünün, onun vasıtasıyla kemâle ermeyi umdukları ve çalıştıkları ideal olmaktadır. Şüphesiz bu tür bir toplumda din «adamı» en büyük manevî ve sosyal otoriteye sahiptir.

Geleneksel toplum ve orada dinin durumu ile ilgili, buraya kadar, açıklamalar, hiç şüphe yoktur ki, ideal bir geleneksel toplum tipinin genel özellikleri olup, fiiliyatta bir kısım geleneksel toplumlar kendilerine has bazı hususiyetleri bakımından bu genel ve ortalamaya tipten az çok ayrılabilirler. Ancak, bu tür cüz'î inhi-

rafların, yine de ideal tip için belirlenen genel özelliklerin geçerliliğini ortadan kaldırmayacağı muhakkaktır.

2. Modern Sanayi Toplularında Din :

Bir ideal tip olarak geleneksel toplumda dinin durumuna yukarıdaki şekilde açıklık getirdikten sonra, asıl konumuz olan modern sanayi toplumlarında din mevzuunda, gözlem verilerine dayalı tesbitlere geçmeden önce, geleneksel toplumla modern sanayi toplumu arasındaki farkı ve bu yolla her iki toplum tipi içerisinde dinin hayatîyetini ve sosyal dinamiğini şartlandıran toplumsal dokunun farklılığını daha iyi gösterebilmek için burada, bir ideal tip olarak modern sanayi toplumunun başlıca vasıflarını da belirtmemiz yerinde olacaktır.

A) Bir İdeal Tip Olarak Modern Sanayi Toplumu :

Geleneksel toplum tipine nisbetle oldukça değişik, karmaşık bir yapı arzeden modern sanayi toplumunda her şeyden önce teknik son derece de gelişmiş olup; orada insan, tabii çevre içerisinde yaşadığı geleneksel toplumdaki farklı olarak teknik bir çevrede yaşamakta; daha doğrusu modern sanayi toplumu insanla tabiat arasına makineler, karmaşık teknikler, bilgiler, fabrikasyon eşyalar, vs. den oluşan bu ağ örmektedir. Aletten makineye, el işçiliğinden makineleşmeye geçişle ve insanın tabiata hakim olarak onu işletmesiyle karakterize olan sanayi devriminin oluşturduğu bu yeni teknolojik çevrede insan, adetâ tabiatı kendi ihtiyaçları, arzuları ve ihtiraslarına tabî kılmak eğilimindedir. Makine, elektrik, elektronik ve nükleer enerjilerin kullanılması sayesinde, gayet yüksek bir üretkenlikle karakterize olan modern sanayi toplumunun iktisadî, bir üretim ekonomisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojinin yanı sıra büyük kapitallerin yatırımı, iş bölümündeki artış ve nihayet el işçiliğinin ziraattan ticaret ve endüstriye kayması, vs. nedenlerle üretim hızındaki bu yüksek düzey, aynı zamanda hem yeni ürünlerin üretimini hem de yeni pazarları gerektirmektedir. Zira, şayet geleneksel toplumu tehdit eden kıtlık tehlikesi ise, modern sanayi toplumu da aşırı üretimin tehdidi altında bulunmaktadır. Öte yandan, geleneksel toplumda aile bizzat kendi eliyle ürettiğini tüketir ve böylece hem üretici ve hem de tüketici olurken, modern sanayi toplumunda genellikle aile artık sadece bir tüketim ünitesi durumunu almaktadır. İşçi, çoğunlukla kendisinin hiç tanımadığı bir pazar için üretmemektedir. İşyeri ile ikâmet yeri birbirlerinden tamamen ayrı yerlerdir. Nihayet, sana-

ye dayalı ekonomiyi karakterize eden hususlardan biri de, orada tüketim ihtiyaçlarının esnekliği ve sürekli artışıdır.

Modern sanayi toplumunun sosyal organizasyonu, geleneksel toplumdakine oranla çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Aile, akrabalık ve yaş grupları gibi unsurlar varlıklarını sürdürmekle birlikte, yeni fonksiyonları da üstlenmişler veya hiç değilse eski fonksiyonlarının bazılarını kaybetmişlerdir. Üstelik, modern sanayi toplumunun sosyal organizasyonu içerisinde yeni meslekler ve bunlarla ilgili teşekküller, toplumsal sınıflar, dernekler, siyasi partiler, sendikalar, öteki menfaat grup ve kuruluşları, vb. yapısal unsurlar dahil olmuş olup; böylece sosyal organizasyon içerisinde bir çok bakımlardan akrabalığın yerini uzmanlaşmış ekonomik, siyasi, hukuki, vs. teşekküller almış bulunmaktadır.

Modern sanayi toplumunda sosyal organizasyonun karmaşıklığı o ölçüde ileriye gitmiş bulunmaktadır ki, onun tam ve tutarlı bir tasvirini sunmak, gerçekte son derecede güç olmakta ve pek çok sosyolog bu toplum tipini, nisbeten daha basit bir yapı arz eden geleneksel toplumdaki ayırdetmek üzere, «**karmaşık toplum**» şeklinde adlandırmayı tercih etmektedir. Hakikaten sanayi toplumu içerisinde bir kişi bir çok sosyal rolleri üstlenebilmektedir. Bir kimse aynı zamanda hem aile reisi, hem bir fabrikada görevli, hem de bir klübün, derneğin, partinin, dinî cemaat ya da başka kuruluşların üyesi olabilmekte ve bunların hepsinde farklı rolleri yerine getirmektedir. Böylece, geleneksel toplumda kişinin ekseriya biyolojik temele dayalı olarak doğuştan kazandığı statüden farklı olarak, modern sanayi toplumlarında şahıslar bir çok kazanılmış statülere ve mevkilere erişebilmektedirler. Toplumsal iş bölümünün artışına paralel olarak, sanayi toplumu içerisinde bir çok yeni iş kolları ve meslekler ortaya çıktığı gibi, kitle ulaştırma ve haberleşme araçları da son derecede gelişip yaygınlaştığından, toplumda dikey ve yatay hareketlilik de son derecede artmıştır. Nüfusun ileri derecede artışı, kentleşme dediğimiz büyük yerleşme merkezlerinin ortaya çıkışı, bürokratlama, sosyal sınıfların oluşumu, ekonomik yapının hakimiyeti, modern sanayi toplumunu karakterize eden hususiyetlerdir. Öyle ki, modern şehir, eskinin sınırlı şehirlerine nisbetle, büyük nüfus gruplarını bağrında toplayan anonim hayatı ile dikkati çekmektedir. Modern kentte yan yana yaşayan komşular bile, çoğu zaman birbirlerini hiç tanımayan yabancılar haline gelebilmekte ve böylece geleneksel toplumdaki sosyal münasebetler bambaşka bir manzaraya bürünmektedir. Mamafılı, mo-

dern toplum, üyeleri arasında çoğunlukla menfaat esasına dayalı başka bağlar geliştirmiş bulunmaktadır. Sanayi toplumundaki geniş işbölümü, şehirlerdeki heterojen bir nüfus kitlesinin yığılması sonucunu ortaya çıkarmış; böylece kent toplumunda kültür bakımından aykırı unsurların yanyana gelmesiyle, kültür ihtilaf-ları ortaya çıkmıştır. Öte yandan, bir sanayi toplumu ekonomik yönden bir başkasına bağlanmak zorunda olduğundan, bu bağlanış ve daimî teknolojik gelişme ve değişme, insan eylemlerinin değişmesi ve yeni normların teşekkülü sonucunu doğurmuştur. Nihayet, sosyal farklılaşmanın ileri bir dereceye vararak, kutsal ve kutsal - dışının ayrılışı, lâikleşme, olayları daima bilimsel ve akli açıdan açıklama ve değerlendirme, eğitim ve öğretimin yaygınlaş-şıp değer kazanışı, modern sanayi toplumunun önemli karakteris-tiklerinden olmaktadır. Genellikle çeşitli fikirlerin serbestçe tartışılmasına imkân vermesi, yenilik ve değişmeye açık olması ile de dikkati çeken sanayi toplumunun kültürünün önemli bir özelliği de, onun yayılıcı, çevresindeki geleneksel kültürleri etkileyici ve hattâ onları istilâ edici bir özelliğe sahip olmasında toplanmaktadır.

B) Modern Sanayi Toplumlarında Din İle İlgili Bulgular :

Bir ideal tip olarak modern sanayi toplumunun geleneksel toplumdan farklı olan başlıca özelliklerini yukarıdaki şekilde açıklığa kavuşturduktan sonra şimdi, günümüzün modern sanayi toplumlarındaki dinî yaşayışa ve orada ortaya çıkan gelişme ve değişmelere panoramik bir şekilde göz atabiliriz.

Burada hemen, sanayileşmiş Avrupa ve Amerika ülkelerinde dinî hayat üzerine gerçekleştirilmiş bulunan pek çok anket ve istatistik çalışmaları sayesinde, oralardaki dinî durum, gelişme ve değişmeler hakkında genellikle oldukça bilgi sahibi olduğumuzu belirtelim. Gerçekten de, meselâ, konu ile ilgili tesbitlere, nüfusunun büyük çoğunluğu (% 92) Hristiyanlığın Katolik mezhebine mensup olan Fransa'dan başlamak gerekirse, orada büyük din sosyoloğu G. Le Bras'ın (24) öncülüğünde geniş bir araştırmacı kitlesi tarafından gerçekleştirilmiş bulunan araştırmaların (25) yanı sıra

24. Bk. G. Le Bras, a.g.e., C. I ve II.

25. Fransa'da dinî hayat üzerine yapılmış bulunan araştırmaların bir dökü-münü S.S. Acquaviva'nın çalışmasında bulmaktayız (Bk. a.g.e., s. 94-102). Aynı şekilde G. Le Bras'ın yukarıda zikredilen eseri ile F. Boulard'ın, *Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse*, Paris, Chonique Sociale de France, Lyon, 1953 adlı eserinde, konuyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgi ve

ra Kilise istatistiklerinin de (26) bu ülkedeki dinî yaşayışın tarihi seyri ve halihazır durumunun anlaşılmasına büyük bir ışık tuttuklarını görmekteyiz.

1789 devriminden önce halkın hemen hemen tamamının Katolikliğin gereklerine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu (27) Fransa'da günümüzde, F. Boulard'ın tesbitlerine göre (28), 14 yaşından daha yukarıda olan 31.700.000 Fransız'dan ancak 10.500.000 i yani % 34,2 si Paskalya yortusunu gözetmekte ve bu vesileyle yapılan dinî ayinlere katılmaktadır. 21 yaşından daha yukarıda olan kişiler göz önüne alındığında bu oran yaklaşık % 30 a düşmektedir. Yine Boulard'ın belirttiğine göre, hiç vaftiz olmayan Fransız Katoliklerinin oranı % 3'tür. Bununla birlikte bu oran, ülkenin çeşitli bölgelerinde oldukça farklı bir şekilde kendini göstermekte ve meselâ merkez - güney bölgesinin bazı kesimlerinde % 60'a çıkmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, Fransa'da dinî uygulamalara ve ibadetlere bağlılık açısından şehirler kasaba ve köylere nisbetle çok daha gevşektirler. Aynı şekilde, ovalar, büyük vadiler dağlık bölgelere oranla dinî ilgisizliğin merkezleri olmaktadır. Meselâ ibadete bağlılık açısından Paris % 4 ile % 20 arasında dalgalanan bir nisbeti arz etmektedir. Bu oranın öteki katolik şehir ve ülkelerden meselâ Strazburg'da % 40, Lyon'da % 18, Barselona (İspanya)'da % 12, Brüksel (Belçika)'de % 24, Rio de Janeiro (Brezilya)'da % 15 ve Montreal (Kanada) de % 63 olduğu (29) göz önüne alınırsa, Paris'in, Katolikliğe mensup şehirler arasında ibadete bağlılık açısından en düşüklerden biri olduğu anlaşılır. Esasen sadece Paris şehri değil, şehir merkez olmak üzere, Paris havzasında yaklaşık 200 km²'lik bölgeyi içine alan kırsal alanın da

değerlendirmeler mevcuttur. Ayrıca bk. Guide Religieux de la France, Paris, Hachette, 1967; J. Maître, «Les Dénombrements des Catholiques Pratiques en France», Archives de Sociologie des Religions, 1957, II, s. 72-95; L. J. Leuret, La France en Transition, éd. Ouvrières, Paris, 1967; F.-A. Isambert, «l'Attitude Religieuse des Ouvriers Français au Milieu du XIX. Siècle», Paris, Archives de Sociologie des Religions, 1958, III, s. 7-35; F.-A. Isambert, «Abstention Religieuse de la Classe Ouvrière», Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, 1958, XXV, No : 2, s. 116-134; Pratique Relieuse Urbaine et Régions Culturelles, Paris, éd. Economie et Humanisme, 1968; J.P. Ternoire, «Population Active, Pratique Religieuse et Espaces de Références», Archives de Sociologie des Religions, 1976, 41, s. 137-164.

26. Bk. J. Labbens, La Sociologie Religieuse, Paris, A. Fayard, 1959, s. 51-80.
27. Bk. J. Follier, «Les Effets de la Grande Ville Sur la Vie Religieuse», Chronique Sociale de France, Lyon, 1953, s. 541.
28. Bk. F. Boulard, A.g.e.
29. H. Carrier, E. Pin, Essai de Sociologie Religieuse, Paris - Spes, 1967, s. 45.

dahil olduğu kesim araştırmacılar tarafından «hristiyan geleneğine ilgisiz yöre» olarak nitelendirilmektedir. Bu yörede vaftiz, dinî nikâh, dinî cenaze merasimi ve defin gibi usullere genellikle uyulmakla birlikte, paskalya ve pazar ayinlerine iştirak % 30 - 40'ı geçmemektedir. Bordo, Marsilya ve Liyon yörelerinde de durum aşağı yukarı aynıdır (30).

Mamafih, Fransa'da şehirlerde ibadete bağlılık konusunda, J. Chelini'nin ilginç bir sentezini sunduğu (31), Jura (32), Grenoble (33), Marsilya (34), Vienne (35), Paris (36), Strazburg (37), Liyon (38), Libourne (39), Autun (40), Le Puy (41), Lille (42), Arles (43), Bordo (44), Dijon (45), Varsailles (46), Landernau (47), Vendenheim ve Lampetheim (48), Nice (49), Rouen (50), Rouan-

30. Bk. G. Le Bras, a.g.e., C. I, s. 290.
31. Bk. J. Chélini, *La Ville et l'Eglise*, Paris, éd. Cerf, 1958.
32. Bk. S. Ligier, *Recherches Sociologiques su la Pratique Religieuse de Jura*, Vols. Lons - le - Saunier, 1963.
33. Bk. J. Perrot, *Grenoble, essai de Sociologie Religieuse*, Grenoble, 1953.
34. Bk. L. Gros, *La Pratique Religieuse Dans le Diocèse de Marseille*, Marsilya, 1953.
35. Bk. J. Chélini, a.g.e.
36. Y. Daniel, *Aspect de la Pratique Religieuse à Paris*, éd. Ouvrières, 1953, J. Petit, *Structure Sociale et Vie Religieuse d'une Paraisse Parisienne*, *Archives de Sociologie des Religions*, 1956, 1, s. 71 - 127.
37. P. Winninger, «Eléments de Géographie Religieuse de l'Agglomération Strasbourgeoise», *Bulletin de l'Association Géographique d'Alsace*, No. 3, 1956, s. 16 - 20.
38. J. Labbens, *la Pratique Dominicale dans l'Agglomération Lyonnaise*, I, II, III, 1955 56 - 57.
39. P. Gouyon, *la Pratique Religieuse d'une Petite Ville Girondine : Libourne*, Bordo, 1955.
40. J. Paquet et L. Réthy, *la Pratique Dominicale dans les Zones Urbaines de Saône - et - Loire*, Autun, 1956.
41. J. Chélini, a.g.e.
42. Verscheure, Déprost, Traulé, *Aspect Sociologique de la Pratique Dominicale*, Diocèse de Lille, 1961.
43. A. Aubert, *Enquête de Sociologie religieuse d'Arles - Ville*.
44. Bk. P. Gouyon, *La Pratique religieuse de l'agglomération bordelaise*, Bordo, 1957.
45. Bk. L. - M. Luchini, *L'Agglomération Dijonnaise*, Dijon, 1959.
46. Bk. Le Diocèse de Versailles, 1954.
47. Bk. Th. Gèlebart, *La Pratique dominicale à Landernau*, 1959.
48. Bk. O. D'Allerit, *Une Enquête de Sociologie Religieuse en Milieu Rural : Vendelheim et Lampetheim*, *Paysan d'Alsace*, Strazburg, 1959, s. 522 - 557.
49. An., *Diocèse de Nice. La Pratique Dominicale*, 1954, Nice, 1959.
50. Bk. M. Quoist, *La Ville et l'Homme*, éd. Ouvrières, 1952.

ne (51), Metz (52), Poitiers (53), Rive - de Gier (54), Annecy (55) ve öteki çeşitli merkezlerde yapılmış bulunan anket verileri (56), orada dinî yaşayış konusunda büyük bir çeşitlilik ve dalgalanmanın varlığını ortaya koymaktadırlar. Ge Le Bras'ın tipolojisine göre bu çeşitlilik «koyu dindarlık» (Dévotion) tan başlayarak, «dinî pratikleri düzenli olarak yerine getirenler» (Pratiquants ou observants réguliers), «sadece hayatın doğum, evlenme ve ölüm gibi önemli anlarındaki «geçiş ayinleri» (Rites de passage) ni gözetenleri» (conformistes saisonniers) ve nihayet «dinî hayata kayıtsız» (indifférents) veya «yabancı» (étrangers) olanları da içine alacak şekilde dörtlü yelpazelenme arz etmektedir (57). Öteki bir çok araştırmacılar, dine bağlılıktaki bu tipolojik çeşitliliği kendi içerisinde bir çok alt - tiplere ayırmak suretiyle zenginleştirmiş bulunmaktadır. Ancak, burada bu alt - tiplerin detaylarına girmek konumuzun sınırlarını taşımak olacaktır (58).

Fransa'da dine bağlılık konusunda en yüksek oranlara, % 71, 7 - 74,7 nisbetinde olmak üzere Normandiya yöresinde rastlanmaktadır. Ancak bu oran Cherbürg'da % 26,1'e düşmektedir.

Fransa'da ibadetlere bağlılıkla ilgili olarak köy - şehir farklılaşmasının dikkate değer bir tahlilini J. Chélini'nin çalışmasında bulunmaktayız (59). O'nun tesbitlerine göre, bazı yerlerde dine ilgisizlik açısından şehirle kırsal alan arasında bir farklılık olmayıp, her ikisinde de genel bir gevşeklik dikkati çekmekle birlikte, çoğunlukla kent merkezlerinde ibadetlere bağlılık köylere nisbetle oldukça düşüktür. Bu durum Chélini'yi, dinden uzaklaşmanın şehirden başlayarak köylere doğru yayıldığı sonucunu çıkarmaya

-
51. Bk. R. Daille, «Pratique Dominicale Dans l'Agglomération de Roanne, Institut de Sociologie, Lyon, 1957.
 52. Bk. P. Leclercq, Pratique Religieuse à Metz, Revue Eclésiastique du Diocèse Metz, 1958, No. 4 ve 11.
 53. Sociologie et Pastorale. Diocèse de Poitiers, Poitiers, 1959.
 54. R. Daille, La Pratique Dominicale Dans l'Archiprêtré de Rive-de-Gier, Institut de Sociologie, Lyon, 1959.
 55. Bk Album de Sociologie Religieuse, Annecy, 1951.
 56. Bk. J. Maître, «Les Dénombrements des Catholiques Pratiquants en France», Archives de Sociologie des Religions, 1957, II, No. 3, s. 72 - 95.
 57. Bk. G. Le Bras, a.g.e., C. I ve II.
 58. Dine bağlılık konusunda çeşitli tipler ve alt - tipler için bk. H. Desroches, Sociologies Religieuses, Paris, PUF, 1968, s. 35 - 55.
 59. J. Chélini, a.g.e., s. 94; Aynı şekilde O'nun : Génèse et évolution d'une paroisse suburbaine marsaillaise, Le Bon - Pasteur, 1953; «Société Contemporaines et Désacralisation», Signes du Temps, 1961, No: 11.

götürmektedir. Nitekim G. Le Bras da, Fransız köylerinden şehirlere göç edenlerin dinî yaşayışları üzerine gerçekleştirilen anketlerden hareketle şehir hayatının köylü dindarlığı üzerinde yıkıcı etkisinin görüldüğünü, böylece meselâ kırsal yörelerden Paris'e gelenlerin % 90'dan fazlasının az bir zaman sonra dine karşı ilgisiz bir tutuma itildiğini beyan etmektedir (60). Bu sonucu destekleyen bir başka çalışmadan da, Lyon şehrinde, olgun yaştakilerin ortalama % 23'ünün kilisedeki ayinlere düzenli olarak devam etmelerine karşılık, oraya köylerden göç sonucu yerleşmiş bulunanların ancak % 13,5 inin kilisede düzenli şekilde ibadetlerini yerine getirdiklerini öğrenmekteyiz (61). Öyle anlaşılmaktadır ki, Fransa'da modern şehir hayatı geleneksel köylü dindarlığı üzerinde olumsuz etkilerde bulunmaktadır. Esasen bu konuda, özellikle F. Boulard'ın gerçekleştirdiği, Fransa'da köy ve şehir yörelerinde dinî pratiklere ilgi hususundaki haritalarda yer alan bilgiler, bu ülkede dine bağlılıkla ilgili olarak ortaya çıkmış bulunan köy - şehir farklılaşmasını ve şehirlerden başlayarak kırsal bölgelere doğru yayılan dinî pratiklere ilgisizlik vakıasını açıkça göz önüne sermektedirler. Hakikaten, Boulard'ın söz konusu tesbit ve haritalarından, meselâ Fransa'da şehirlerde ibadete bağlılığın en çok % 44 ve en az % 5 olmasına karşılık, köylerde bu oranın, özellikle kadınlar arasında % 60'a kadar yükseldiğini öğrenmekteyiz (62).

Chelininin tesbitlerine göre (63) Marsilya'da vaftiz olanların oranı % 90'dır. Paris havzasında bu oran % 76'ya ve bizzat Paris şehrinde % 72'ye düşmektedir. Saint - Sulpice - Les Champs'da yeni doğanların % 75'inin hiç vaftiz olmadıkları, cenaze merasimlerinin % 70'inin ve evlenmelerin % 80'inin dinî merasim olmadan sadece sivil usullere göre yapıldığı gözlenmektedir (64).

Fransa'da Protestanlığın yaygın olduğu Alsas bölgesinde, şehirlerde ibadete bağlılık % 10 dolaylarında olup, kırsal alanda bu oran ancak % 25'e çıkabilmektedir (65). Jura'da ise bu nisbetler, kentler için ortalama % 13 ve kırsal bölge için de % 34 tür (66),

60. G. Le Bras, a.g.e., C. II, s. 480.

61. E. Pin, Pratique Religieuse et Classes Sociales Dans Une Paroisse Urbaine, Paris, Spes, 1956, s. 121.

62. Krş. F. Boulard, a.g.e., s. 64 ve sondaki haritalar.

63. J. Chélini, a.g.e., s. 228.

64. G. Le Bras, a.g.e., C.I, s. 151.

65. F.-G. Dreyfus, «Le Protestantisme Alsacien», Archives de Sociologie des Religions, 1957, II, No. 13.

66. J. Chélini, a.g.e., s. 94.

ki bu durumda Fransa'da protestanlar arasında genellikle dinî ilgisizliğin katoliklere nisbetle çok daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, meselâ Strazburg'da protestanlar arasında dinî pratiklere bağlılık ancak % 10,3 olup, banliyölerde bu oran % 11,8 ve köylerde de % 28 dir (67). Fransa'da protestan mezhebinden olanlar arasında dinî pratiklere bağlılık konusundaki bu rakamlar, aynı konuda Fransız katolikleri için yukarıda belirtilmiş bulunanlarla karşılaştırıldığında, katolik cemaatinin çok daha fazla dinî pratiklere bağlılık ve böylece de dindarlık eğilimi gösterdiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Fransa'da dinî yaşayış konusunda, özellikle dinî pratiklere bağlılıkla ilgili olarak yukarıda çizilmeye çalışılmış bulunan tablo, şüphesiz bize oldukça aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Ancak, ibadetlerin yanı sıra dinî inançlar ve kanaatların da, toplumun dinî hayatının ve dine bağlılığının dinamiğinin göz önüne serilmesinde son derecede büyük bir öneme sahip olduklarına hiç şüphe yoktur. Fransa'da 1524 kişi üzerinde gerçekleştirilmiş bulunan bir mülâkâtın sonuçları bu konuda bize oldukça önemli veriler temin etmektedirler. Mülâkâta katılanların % 18'i «hiçbir dine mensup olmadığını» belirtmekte, % 14 «Tanrı'ya inanmamakta» veya «bu konuda bir kanaatinin bulunmadığını» beyan etmektedir. Aynı örnekleme sonuçlarından, deneklerin % 35 inin bir ibadet yerine muntazaman gittiği, buna karşılık % 36 sının hiç ibadet etmediği anlaşılmaktadır (68). Fransa'da dinî inanç ve kanaatlarla ilgili bu bilgiler ise, yaklaşık ikiyüz yıl kadar önce dinî inanç ve yaşayış bakımından tam bir birlik ve bütünlük arz eden, ibadetler konusunda ise hemen hemen yüzde yüze yaklaşan bir nisbete sahip bulunan bu ülkede, aradan geçen zaman içerisinde ne kadar büyük bir farklılığın ortaya çıktığını göstermektedirler.

Esasen, dinî pratiklere bağlılık konusunda yapılan tarihî ve istatistikî araştırmalar, Fransa'da bir çok yörelerde dine bağlılığın şiddet ve seyyalîyetinin oldukça derinden anlaşılmasına imkân vermektedirler. Meselâ Toulouse yöresi hakkındaki bu tür bir çalışmadan orada dinî pratiklere ilgisizliğin köklerinin gayet eski tarihlere uzandığını ve 1831 de kırsal alanda bile ibadetlere bağlılığın ancak % 25 olduğunu göstermektedirler. Dikkate değer olan bir diğer husus da, o tarihlerden bu yana söz konusu olan bu yörede dinî pratiklere bağlılık konusunda fazla bir değişikliğin olma-

67. F.G. Dreyfus, a.g.m.

68. Krsş. Informations Catholiques Internationales, 1959, No. 86, s. 11-20.

dır. G. Le Bras, «Dinî Pratiğin Tarihine Giriş» (Introduction à l'Histoire de la Pratique Religieuse) adlı çalışmasında, Fransa'da dine bağlılığın tarihî seyri ile ilgili olarak bütün bölgelerde gerçekleştirilmiş bulunan sondajların bir değerlendirmesini yapmıştır (69). Aynı konuda çalışmaları ile tanınan F. Boulard, Le Bras'ın söz konusu bu değerlendirmesinin sonuçlarına bakarak, Fransa'nın 1865'deki dine bağlılık durumu ile, aradan geçen yüz seneye rağmen, aynı konuda 1965'deki durumun tuhaf bir şekilde birbirine ne çok benzediği kanaatine varmaktadır (70).

G. Le Bras'ın yukarıda az önce işaret edilen çalışmasından anlaşıldığına göre, bir kere, 1650 ile 1789 arasında, özellikle XIV. Louis'nin protestanlara baskı yaparak Katoliklik lehinde aldığı sert tedbirlerle birlikte, Fransa'da dinî pratiklere bağlılık açısından tam bir ahenk ve bütünlük hüküm sürmüştür ve hattâ Fransa'nın dinî tarihi içerisinde, belirtilen tarihler arasındaki kadar bir dine bağlılık belki de hiçbir zaman yaşanmamıştır. Bu dönemde kırsal kesimde ibadetlere bağlılık konusunda yüzde yüze varan bir nisbet gözlenmektedir. Aynı dönemde şehirlerde bu oran % 90 dolaylarında olup, yaklaşık % 10 un dinî pratiklere düzenli bir şekilde bağlılık göstermedikleri anlaşılmaktadır. Hemen işaret etmeliyiz ki, bu dönem içerisinde yerleşim biçimi bakımından Fransa'da, Paris'ten başka sadece Marsilya ve Lyon 100.000 lik şehirlerdir. Onların dışındakiler hep küçük yerleşme merkezleridirler. 1789 ihtilâli, dinî bakımdan baskı ve sıkı kontrol ile karakterize olan dönemin sonu ve aynı zamanda özellikle kırsal alan için, geleneksel dinden ve dindarlık biçiminden kopuşun başlangıcı olmuştur. 1830 dan itibaren, Ülkede modern endüstrinin yaygınlaşması, büyük yerleşme merkezlerinin teşekkülü, sosyal yapıda geniş çapta değişikliklere neden olmuş ve buna paralel olarak geleneksel dinî yaşantıda da çözümler başlamıştır (71).

Modern sanayi toplumlarında dinî durum ve yaşayış konusuna, çoğunluk itibariyle katolik olan bir ülkeden başladığımızı göre, bu konuya, yine dinî bakımdan Hristiyanlığın aynı mezhebine mensup bulunan şu dört ülke ile devam etmemiz uygun olacaktır : İspanya, Portekiz, Belçika ve İtalya.

Genellikle, çok ileri derecede sanayileşmiş olmayan bu ülkelerde, yine de modern sanayi ve onun beraberinde getirdiği değişik-

69. Bk. G. Le Bras, a.g.e., C. I, s. 25-324.

70. F. Boulard, a.g.e., s. 43-59.

71. Bk. G. Le Bras, a.g.e., C. I, s. 276-283.

liklerin geleneksel dinî yaşayış üzerindeki etkilerini açıkça müşahade etmemiz mümkün olmaktadır. Gerçi, bu ülkelerdeki dinî durum ve bunun tarihi seyri konusundaki bilgilerimiz, Fransa hakkındakiler kadar ayrıntılı ve derinliğine değildir. Zira, din sosyolojisi ve özellikle yaşanan dinî hayat üzerine olan sosyografik çalışmalar, oralarda Fransa'daki ölçüde gelişmiş değildirler. Mamafih, eldeki bilgiler, konu ile ilgili olarak yeterli bir fikir verebilmektedirler.

Lizbon, Bilbao, Madrid, Mataro ve Santander'de, dinî pratiklere bağlılık konusunda yapılmış bulunan anket çalışmalarının bir sentezini sunan S. S. Acquaviva (72) nın belirttiğine göre, Lizbon merkezinde dinî pratiklere katılma oranı % 17,9'dur. Portekiz'de, sahil şeridinde bu oran % 34 ile % 46 arasında değişmekte, Tage nehri boyunca ise % 10 olmaktadır. Bilbao'da pazar ayinlerine katılma oranı % 55,81'dir. İspanya'nın sanayileşmiş bölgelerinde ise bu oran % 43,82'dir. Ancak, bizzat sanayi merkezlerinde bu oran % 20,18 ile % 35,7 arasında değişmektedir. Buna karşılık, İspanya'nın ziraî ekonominin hakim olduğu yörelerinde kilisedeki pazar ayinlerine katılma oranı ortalama % 60,65 olmakla birlikte, bazı yörelerde bu oran % 79,75 ve hattâ % 84,09'a kadar yükselmektedir. İspanya'da endüstri bölgeleri arasında, dinî pratiklere bağlılık oranının en düşük olduğu kesimler, modern endüstrinin en hakim bulunduğu merkezlerdir. Madrid'te Paskalya ayinlerini gözetenlerin oranı % 53,65'tir. Barselona'nın kenar mahallelerine göç etmiş kimselerin dinî pratiklere bağlılığı konusunda yapılan bir araştırma bu konuda oldukça düşük bir oranı ortaya koymaktadır : % 10,5. Olgun yaşlarda bulunan kimseler için bu oran % 5'tir. Aynı şekilde, 36.000 nüfuslu Mataro'da göçmenler üzerinde yapılan bir araştırma, bu konuda % 42,5'lik bir nesbeti ortaya koymuş bulunmaktadır. Halbuki orada yerli halk için bu oran % 49,8'dir. Santander'de dinî pratiklere bağlılık oranı % 48,4'tür. Bu oran erkekler için % 27,8, kadınlar için % 80,4 ve çocuklar için de % 80,4 tür.

Belcika'da, özellikle Flandres yöresinde dinî pratiklere bağlılık % 75'tir ve bu oran diğer ülkelerde tesbit edilenlere kıyasla oldukça yüksektir. Ancak Belçika'da da iç bölgelere doğru gidildikçe dinî pratiklere bağlılık oranı giderek düşmekte ve ortalama % 40 olmaktadır. Mamafih, Ardennes'in batı yöresinde bu oran % 55 olup, oradan doğuya doğru gidildiğinde ise, Florinville'de % 65'e ve Mause'ün doğusundaki yaylada % 80'e kadar yükselmektedir (73).

72. Krş. S. S. Acquaviva, a.g.e., s. 120-123.

73. Krş. F. Boulard, a.g.e. s. 73-80.

Şu hale göre, çoğunluk itibariyle katolik bir ülke olan Belçika, şimdiye kadar gördüğümüz ülkeler arasında dinî pratiklere bağlılığın genellikle en yüksek olarak gözleendiği bir ülke olmak bakımından dikkati çekicidir. Mamafih, bu ülkede de dine bağlılığın, sanayileşme ve şehirlenme durumuna paralel olarak, dikkate değer bir çeşitlilik ve dalgalanma gösterdiği, tüm gözlemci ve araştırmacıların kaydettikleri bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna kani olmak için, bu konuda araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan dinî pratiklerle ilgili haritalar ve konuyla ilgili yazı ve raporlara göz atmak yeterli olmaktadır (74).

İtalya, hızlı fakat bütün yörelerde eşit düzeyde olmayan bir sanayileşme ve gelişme göstermiş bir ülkedir. Bu konuda, ülkenin özellikle kuzey ve güneyi arasında kayda değer bir düalizm mevcuttur. Bu durum, İtalya'da ziraî ekonomiye dayalı geleneksel toplum tipi ile sanayi toplumu tipinin aynı zamanda ve yan yana hayatîyet bulmasına imkân vermiş olup, bunun da, ülkenin dinî - sosyal hayatı üzerinde çeşitli yankıları olmuştur. Dinî pratiklere bağlılığın gittikçe daha ferdî bir karaktere bürünmesi, dinî modernizm adı altında ortaya çıkan çeşitli grup ve cereyanlar ve nihayet dinî inanç ve uygulamalara ilgisizliğin giderek artması, gün geçtikçe sanayileşen ve gelişen İtalyan toplumunun geleneksel dinî yaşayışında ortaya çıkan başlıca değişiklikler olarak görülmektedirler (75).

İtalya'da dinî yaşayış üzerine gerçekleştirilen araştırmaların bir sentezini veren S. S. Acquaviva'nın zikrettiği, 1962'de Doxa tarafından yapılmış bulunan bir ankettten (76), yetişkin İtalyanların ortalama % 53 ünün kiliseye gittikleri anlaşılmaktadır. Bu oran erkekler için % 45 ve kadınlar için de % 61'dir. Buna göre kiliseye gitmeyenlerin nisbeti % 47 olup, bu oran erkekler için % 55 ve kadınlar için de % 49'dur. Bu durumun sosyal tabakalara göre dağılımı ise aşağıdaki tablodaki gibi olmaktadır :

-
74. Bk. A. Collard, «La Première Carte de la Pratique Religieuse en Belgique», *Lumen Vitae*, VII, 1952, No. 4, s. 644. Aynı şekilde Krş. *Carte de la Pratique Dominicale par Localité*, éd. Du Dimanche, Mons, 1952; A. Meuse, «Le Phénomène de la Déchristianisation et ses Manifestaions», *Revue diocésaine de Tournai*, 1959, No. 5, s. 298 - 305; R. Moulin, «Une Enquête sur la Déchristianisation en Milieu Rural», *Revue diocésaine de Tournai*, No. 5, s. 306 - 313.
 75. S. S. Acquaviva, G. Guizzard, G. Milanese, «Nouvelles Formes de Religiosité et Développement Socio - économique en Italie», in *Religion et Changement Social, Conférence Internationale de Sociologie Religieuse en 1975*, éd. du Secrétariat CISR, s. 159 - 179.
 76. S. S. Acquaviva, a.g.e., s. 128 - 132.

	(%) Üst Tabaka	(%) Alt Tabaka	(%) Orta Tabaka
Kiliseye gitmeyenler	48	47	46
Kiliseye gidenler	52	53	54
Toplam	100	100	100

Kiliseye devam ve devamsızlıkla ilgili bu durumun cinsiyetlere göre sosyal tabakalar içerisindeki dağılımı da şöyledir :

	(%) Üst Tabaka		(%) Orta Tabaka		(%) Alt Tabaka	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Kiliseye gitmeyenler	55	38	55	41	57	38
Kiliseye gidenler	45	62	45	59	43	62
Toplam	100	100	100	100	100	100

İtalya'da yerleşim mahallerinin küçüklük/büüklüğüne göre, 100 kişi üzerinde yapılan bir mülâkatın sonucundan aşağıdaki tablodaki bilgileri elde etmekteyiz :

	10.000 den az	10.000 - 50.000	50.000 den büyük
Kiliseye gitmeyenler	40	47	57
Kiliseye gidenler	60	53	43
Toplam	100	100	100

Görüldüğü gibi, ikâmet yerinin nüfus yönünden büyüklüğü arttıkça, kiliseye devam edenlerin nisbetinde belli bir azalma ortaya çıkmaktadır.

İtalya'da, Aldo Leoni'nin Mantoue bölgesinde gerçekleştirdiği bir anketin sonuçlarına göre (77), kırsal kesimde ortalama % 37 nin dinî pratiklere bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Öte yandan, bölgenin aşağı ve yukarı kesimleri arasında dinî pratiklere bağlılık açısından dikkate değer bir farklılık gözlenmektedir. Yukarı kesimde dinî pratiklere bağlılık nisbeti ortalama % 47 olduğu halde, aşağı kesimde bu oran % 26'ya düşmektedir. Aynı yörede 1880 - 82

77. A. Leoni, Sociologia e geografia religiosa di una diocesi, Roma, 1952 den zikreden S. S. Acquaviva, a.g.e., s. 130.

en dikkate değer yanını teşkil etmektedir (106). Yeri gelmişken, özellikle Amerikalı zenciler arasında Müslümanlığın yayılmakta olduğuna da işaret etmeliyiz (107). Keza orada, çeşitli nedenlerle ve bir kısmı Doğu dinlerinden kaynaklanan bir çok yeni dinî hareketlerin ortaya çıktıklarına da işaret edelim (108).

Dinî cemaatlerin doktrinal farklılıklarına rağmen, A.B.D.'de sanayi devrimi temelde eşitlikçi bir toplumda vuku bulduğundan, ferdî hürriyet ve eşitlik değerlerine sıkı sıkıya tutunmak zorunda kalmış ve bu meyanda din, toplumun bütünleşmesinin yeni temelini oluşturmaya yönelmiştir (109).

Aşağıdaki tabloda, A.B.D.'deki dinî durumun İngiltere'deki durumuyla bir mukayesesi yer almaktadır (110) :

	İngiltere (%)	A.B.D.(%)
Kendini bir kiliseye ait görüyor	90,5	95
Kilise üyesi	21,6	57
Her gün dua ediyor	46	42,5
Her hafta kiliseye gidiyor	14,6	43
Tanrıya inanıyor	72	95,9
Ölümünden sonraki hayata inanıyor	47	72

Sanayileşmiş iki modern toplumdaki dinî durumun karşılaştırılmasına imkân veren bu tablodan, genellikle daha ileri derecede sanayileşmiş bir toplum olan Amerikan toplumunda daha ziyade dindarlık eğiliminin bulunduğu açıkça görülmektedir. Aynı şekilde, aşağıdaki tablo da (6), Birleşik Amerika'daki, dinî inanç durumunun öteki bir çok modern toplumlardaki inanç durumu ile karşılaştırılmasına imkân vermesi bakımından oldukça önem taşımaktadır :

106. T. Luckman, a.g.e., s. 146-147.

107. Bk. V. Lanternai «Les Black Muslims», Archives de Sociologie des Religions, 1967, No. 24, s. 105-120

108. Bk. A.W. Eister, «Quasi Groups and New Religious Movements», Metamorphose Contemporaine des Phénomènes Religieux, 1973, 435-449.

109. B.R. Scharf, a.g.e., s. 170-178.

110. S.S. Acquaviva, a.g.e., s. 107.

Ülkenin Adı	Tanrıya inanıyor (%)	Ölümsüzlüğe inanıyor (%)
Brezilya	96	78
Avusturalya	95	63
Kanada	95	78
A.B.D.	94	68
Norveç	84	71
İngiltere	84	49
Finlandiya	83	69
Hollanda	80	68
İsveç	80	49
Danimarka	80	55
Çekoslovakya	77	52
Fransa	66	58

Burada hemen şu hususa işaret etmek gerekir ki, inanç durumu ile ilgili olarak bazı toplumlar hakkında verilen bir kısım sonuçların daha öncekilerle az da olsa farklılık göstermesi, verilen muhtelif zamanlarda gerçekleştirilmiş bulunan farklı anket sonuçlarına dayanmasından ileri gelmektedir. Her halükârda, yukarıdaki tablodan, ileri derecede sanayileşmiş modern bir toplum olan Amerikan toplumundaki inanç durumunun, öteki bir çok sanayileşmiş toplumlara oranla daha yüksek bir seviyede olduğunu anlamak mümkün olmaktadır. Bu durumu aşağıdaki grafik sayesinde daha açık bir biçimde görmek mümkün olmaktadır :

A.B.D.'de dinî yaşayışın, öteki sanayileşmiş modern toplumlarınkine oranla nisbî canlılığına rağmen, bu günün modern Avrupa toplumlarının hayatında bir kenara itilmiş bulunan geleneksel Kilise dininin sembolik gerçekliğinin, Amerikan toplumunda da içe atıldığını belirtmek gerekir (113). B.R. Wilson'un belirttiği üzere, A.B.D.'de bazı küçük dinî gruplar hariç, tüm dinî cemaatler aynı «Amerikan hayat tarzına saygı duymakta ve Amerikalı olmak dindar olmayı ve bu dindarlık içerisinde ferdiyetçilik, aktivizm, beceriklilik ve kendi kendini ıslah gibi Amerikan değerlerini yüceltip yaşamayı gerektirmektedir. Çünkü Amerikalılar bu değerlere dinî bir anlam vermektedirler» (113).

111. Bk. H. Carrier, *Psycho - Sociologie de l'Appartenance Religieuse*, Roma, 1960, s. 236-237.

112. T. Lucmann, a.g.e., s. 149-150 .

113. B.R. Wilson, «Religion in Secular Society», *Sociology of Religion* (ed. by R. Robertson) 1971, s. 152-162.

Sanayileşmenin modern toplumların dinî yaşayışı üzerinde uyandırdığı yankılar bakımından, şüphesiz, Çekoslovakya, Polonya, ve özellikle Rusya ve hattâ Çin toplumları da dikkate değer örneklerdir. Ancak, oralarda rejimin genellikle dine karşı bir siyaseti benimsemiş olması sebebiyle, siyasî baskı ve dine karşı propagandanın etkileri ile sanayileşmenin dinî yaşayış üzerindeki etkilerini birbirinden ayırdetmek oldukça güç bir iş olarak gözükmektedir. Mamafih eldeki veriler ölçüsünde, kısaca da olsa, bu toplumlardaki dinî yaşayış ve gelişmelere temas etmekte, konumuz bakımından fayda vardır.

Çekoslovakya'da komünist rejimin geliş dönemi olan 1947'lerde dinsiz sayısı % 6,5 olup, 1953 sayımına göre Yugoslavya'da bu oran % 12,1 dir (3). 1975 - 76 yıllarında Çekoslovakya'da, 2.059 kişi üzerinde yapılan bir araştırma sonuçlarına göre, Tanrı'ya ve ölümden sonraki bir hayata inananların dağılımı aşağıdaki tablodaki gibi olmaktadır (115).

	Tanrıya inanç (%)	Ölümden sonraki hayata inanç (%)
3. İnanmıyor	36,6	60,5
1. İnanıyor	52	18,7
2. Belirsiz	9,8	20,5
4. Cevapsız	1,6	0,3
Toplam	100	100

Polonya'da, gençliğin dinî tutumları üzerine bir anketten, % 78,3'ün katolik, % 4,3'ün ate, % 5,3'ün din sorununa karşı ilgisiz, % 11,9'un bu konuda herhangi bir kanaatinin bulunmadığı ve nihayet % 2'nin de cevapsız kaldıkları anlaşılmaktadır (116). Sanayileşmenin dinî yaşayış üzerindeki etkilerini belirlemek bakımından, bu ülkelerde dinî yaşayış alanındaki köy ve şehir farklılaşmasının müşahade olunması da dikkati çekicidir. Aynı farklılaşmayı Rusya'da da gözlemek mümkün olmaktadır. Nitekim orada şehirlerde dine ilgi köylere nisbetle oldukça düşüktür. 500.000 nüfuslu bir şehirde sadece bir tek kilise bulunmaktadır. Dindar

114. S.S. Acquaviva, a.g.e., s. 117 - 118.

115. M. Bersevan, «Le Traitement des Morts dans la Société Socialiste», Social Compass, XXIX/2-3, 1982, s. 154.

116. J. Maître, «Un Sondage Polonais Sur Les Attitudes Religieuses de la Jeunesse», Archives de Sociologie des Religions, 1961, No. 12 s. 133 - 143.

kesim, genellikle eğitim seviyesi düşük ve yaşlı kimselerden oluşmaktadır (117). Esasen gerçekte dinî bakımdan plüralizmin bir başka örneği olan Rusya'da, Moskova Metropolitinin verdiği bilgilere göre, kırk yıllık dine karşı propaganda neticesinde, dinî pratiklere bağlılık % 60'tan % 25'e düşmüş bulunmaktadır. Hecker, daha 1935'de, halkın yarısının kilise ile alakasını kestiğini ifade etmektedir (118). İşçiler arasında dinî pratiklere rağbetin % 10 dolaylarında olduğu anlaşılmaktadır (119). B.R. Scharf, komünist ülkelerdeki hakim ideolojinin törenler, müstereken söylenen sloganlar, Lenin'in, mozolesini ziyaret gibi ayinî (ritüel) formlara bürünmesine bakarak onun, dinî ayinler ve törenlerin fonksiyonunu üstlenmiş olabileceğinin düşünülebileceğine işaret etmektedir (120). Sovyet Rusya'daki gelişme ve değişmeler içerisinde, müslüman cemaatin durumu da şüphesiz önem arz etmektedir. Ancak, müslüman cemaatin geleneksel dinî yaşayışının da, sanayileşme ve onun beraberindeki değişmelerden az çok etkilendiği anlaşılmaktadır (121).

Modern sanayi toplumlarında dinî durumun sosyolojik panoraması çizerken, buraya kadar ele alınan ülkelerin hemen hepsinin, içlerindeki müslüman, yahudî vs. dinî azınlıklara rağmen çoğunlukla hristiyan toplumlar oldukları görülmektedir. Sanayileşmeye aşağı yukarı Türkiye ile aynı dönemde başlamış ve hattâ bir ara bozguna uğrayarak yıkılmış olmakla birlikte, ileri derecede bir sanayileşmeyi gerçekleştirmesinin yanı sıra, dinî bakımdan da hristiyan olmaması bakımından Japonya'nın, konumuz bakımından ayrı bir önemi bulunmaktadır.

Japonya'nın en eski milli dini, «kamiler» veya tanrılar yolu anlamına gelen ve orada bütün tabiat kuvvetlerinin kişileştirilip ilâhlaştırıldığı «Şinto» dur. Tipik bir tarzda Japonya'lı olan ve dünyanın yaratılışını ve Japon imparatorluk sülâlesinin ilâhî menşeyini açıklayan kozmogoni, Şintoizmde, bu dine ailevî bir özellik kazandıran filial bir duygu yaratmaktadır. VI. yüzyılda Japonya'ya girmiş bulunan Budizm, yerli inançlardan vâzgeçilmeksizin ka-

117. N.P. Alekseev, «Reasons for the Retention of Religiosity in the Psychology of Kolkhoz Peasantry and Way of Overcoming it», Social Compass, 1974, 21, No. 2, s. 171-190.

118. S.S. Acquaviva, a.g.e., s. 124-125.

119. C. de Grunwald, La Vie Religieuse en U.R.R.S., Paris, Plon, 1961.

120. B.R. Scharf, a.g.e., s. 161.

121. Rusya'da İslâmiyet konusunda bk. : A. Bennigsen ve C. Lemerrier - Quelque-
quejay, l'İslam en Union Soviétique, Paris, Payot, 1968.

bul edilmiştir. Böylece, münhasıren Japonya'lı olan Şintoizm ile, dışarıdan gelmiş bulunan Budizm arasında «Ryobu - Şinto» denilen bir senkretizm ortaya çıkmıştır. Öte yandan, yerli din Şinto, Meiji Islahatı dönemi (1867 - 1912) içerisinde resmi ve milli bir karakter kazanmıştır. Bu şekilde Şinto dini atalar, efsanevi kahramanlar ve şehitler kültürüne yaslanmak suretiyle Japon medeniyeti ve hayat tarzı ile sıkı sıkıya bütünleşmiş bir hal almıştır. Şüphesiz bir çok mezhepleri mevcuttur. Şinto mahallî cemaatine üyelik, yerli tapınakta ibadet grubuna üyelikle eşit tutulmaktadır. Budist mabetleri ise daha çok ailevi bir özellik taşımaktadırlar. Ölünün başlıca fonksiyonu, cenaze merasimlerinin yerine getirilişi olmaktadır. Böylece Japon toplumu içerisinde şinto ve budist mabetleri farklı fonksiyonları üstlenmiş olup; bu durum bir çok Japonun her iki dini cemaate de üye olmasını sağlayan bir sistemin gelişmesine imkân vermiş bulunmaktadır. Nitekim Japonya'da toplam nüfus sayısı ile dini cemaatlerin üyelerinin toplam sayısı arasındaki büyük farklılık ve daha doğrusu fazlalık oradan ileri gelmektedir (122). Öte yandan Japonya'da Konfüçyüs dini de yayılma imkânı bulmuştur. Japonya'ya Hristiyanlık XVI. yüzyılda Portekizliler tarafından sokulmuştur. İslâmın oradaki yayılma gayretleri ise yenidir.

Bazıları Japon toplumunun temelinde ate olduğunu iddia ederken, başka bir kısım araştırmacılar da tersine onda ilâhî yüceliğe yönelişin kesin belirtisini görmektedirler (123). Hattâ «Japon mucizesi» olarak vasıflandırılabilir olan ve bugün Japonya'nın dünyanın en başta gelen ekonomik güçlerinden biri olmasını sağlayan endüstriyel gelişmenin, Max Weber'in modeline uygun olarak, Japon dininin (Şinto, Budizm, Konfüçyanizm) rasyonelleşme, ahlâkî değişimler ve çalışmanın kutsallaştırılması şeklindeki «modernleşme» safhalarından geçerek gerçekleştiği ifade edilmektedir (124). Her halükârda geleneksel Japon dini ve dindarlığı ile oradaki olağanüstü ekonomik gelişme ve sanayileşme arasında karşılıklı ve yakın münasebetlerin, etki ve tepkilerin bulunduğu muhakkaktır.

122. Meseîâ 3 Temmuz 1961 sayımına göre Japonya'nın nüfusu 94.050.000 olduğu halde, o sırada dini cemaatlerin üyelerinin toplam miktarı 145.576.225 dir ve aradaki 50 milyondan fazla farklılık bazı Japonların hem Şinto ve hem de Buda dinine aynı zamanda mensup bulunmalarından kaynaklanmaktadır (Bk. Social Compass, XVI/1, 1970, s. 6).

123. a.y., s. 4.

124. Toyomasa Fuse, «Religion and Socio - economic Development . the Case of Japan», Social Compass, 1970, XVII/1, s. 157 -170.

Hakikaten, kente göç ve şehirleşme, köy toplumu üzerine temellenmiş bulunan Şintoizmi ve akrabalık sistemine dayalı Budizmi etkilemiş bulunmaktadır (125). Modernleşmenin başladığı Meiji İslahatı ile birlikte, siyasi otorite tarafından geliştirilmek istenen millî Şinto gayreti fazla başarıya ulaşmamıştı. Aynı dönemde, karizmatik liderlerin öncülüğünde geleneksel Japon değerlerini ve çındarlığını savunan Şinto mezheplerinin ortaya çıktıkları ve özellikle 1880 - 90'larda alt tabakadan halk kitleleri arasında geniş taraftarlar topladıkları görülmüştür. Bu dinî gruplardan bazıları günümüze kadar hayatîyetlerini muhafaza etmiş ve bugün resmen tanınan 153 Şinto teşekkülü arasında yer almayı başarmıştır. 1945 bozgunu ve müteakip sınaî gelişme sırasında yeni budist hareketlerin oluşumuna şahit olunmuştur. Şoka Gakkai ve Risso Koreikai bunların başlıcalarıdır. Eski dinî şekillerin başarısız bir şekilde temsil edildiği bu yeni dinî gruplar özellikle şehir çevrelerinde taraftarlar toplamışlardır. Bir Japon yazarının belirttiğine göre, bu dinî gruplar daha çok kırsal alandan büyük kent merkezlerine göç edip de orada, çalışanlarına sosyo - ekonomik bir mevki, itibar ve güveni garanti eden büyük firmalara girmeyi başaramayan kimseleri kendilerine çekmektedirler. Öyle ki, bu dinî cemaatlerin en büyüğü olan Şoka Gakkai'nin, Japon halkının % 4'ünü bağrında toplamayı başardığı anlaşılmaktadır (126).

Japonya'da 5 Aralık 1945 tarihli kararname ile millî Şinto ilga edilmiş ve dinî cemaatlerin Devlet tarafından resmen tasdik edilmesi sistemi getirilmiştir. Gerçekte bu, Din ile Devletin ayrılması ve kişilere dinî inanç özgürlüğünün resmen tanınması anlamına gelmektedir. Nitekim bu sistem, savaştan sonra Japonya'da yeni dinî cemaatlerin ve mezheplerin teşekkülüne imkân verdiği gibi, daha da önemlisi, daha sonra ortaya çıkıp da resmî din sebebiyle kendilerini resmen kabul ettiremeyen dinî cemaatlerin faaliyetlerini serbestçe yürütmelerini ve sonuçta toplumda iyice kökleşmelerini sağlamıştır.

Bununla birlikte, Japonya'daki savaş sonrası dinî gelişme ve değişimleri, sanayileşme sürecine bağlı olarak ortaya çıkan ailevî, sosyo - ekonomik ve kültürel değişikliklere paralel olarak değerlendirilmek uygun düşmektedir. Özellikle 1950'den sonra gelişen sanayileşme ve şehirleşme dalgası, kırsal kesimden büyük nüfus kitle-

125. Kiyomi Morioka, «The Impact of Suburbanization on Shinto Belief and Behavior», Social Compass, 1970, XVII/1, s. 37 - 65.

126. Bk. B.A. Scharf, a.g.e., s. 159.

lerinin kentlere intikaline ve bir işçi sınıfının teşekkülüne imkân vermiştir. Meselâ 1960'larda artık Japon halkının % 64'ü şehirlerde oturmaktadır. Bu durum, eskiden beri kırsal alanda teşkilatlanmış bulunan Koyasan Şingon, Şizan-ha ve Şôtô mezheplerinin köylerdeki tapınaklarının ıssızlaşması sonucunu doğurmuştur. İşte bu şekildedir ki, meselâ Şintoizmin Şin mezhebinin Honganjiha kolunun Şiman yöresindeki 400 tapınağından % 15'inin fonksiyonlarını tamamen kaybettikleri görülmüştür. Esasen bu olay, sanayileşme sırasında özellikle bütün batı Japonya'da gözlenen karakteristik bir dinî - sosyolojik hadisedir. Gerçekte ise, tapınakların ıssızlaşması ya da en azından oralara ibadete gelenlerin sayısındaki büyük düşüş, sadece şehre büyük sayıdaki göçler neticesi kırsal bölgelerde görülen bir vakıa değildir. Bizzat şehirlerin dinî hayatı, sanayileşme ve şehirleşmenin beraberinde getirdikleri sosyal değişmelerden etkilenmiş bulunmaktadır. Böylece meselâ, tapınaklarının çoğu şehirlerde bulunan Nişiren mezhebinin 4.926 tapınağından % 76,5'i giderek ıssızlaşmadan şikâyetçi olmaktadır (127).

Sanayileşme, şehirleşme ve köyden şehire göç, sadece köy ve şehir çevrelerindeki geleneksel dindarlıkların sarsılmasına yol açmamış, aynı zamanda özellikle şehirlerde «yüzen bir dinî kitle»nin birikmesine de imkân vermiştir. Bu durum, sanayileşmeyi müteakip bir çok toplumda görüldüğü üzere, Japonya'da da, adeta sosyal gelişmelere bir tür tepkiyi ve gelenekselliğe dönüşü sembolize eden, yukarıda sözü geçen yeni dinî grupların ortaya çıkışı ve yayılması sonucunu doğurmuş bulunmaktadır (128). Çünkü sanayileşme ve şehirleşme zorunlu olarak toplumun tüm katlarında geleneksel dinden bir uzaklaşmayı ve laikliği de beraberinde getirmekte; bu süreçlere pek çok yerlerde aynı zamanda yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı refakat etmektedir. Mamafih, sanayileşmeye paralel olarak, geleneksel dinî inanç ve uygulamalara olan rağbetin düşmesi de genel bir olaydır ve Japon toplumu da bu konuda bir istisna teşkil etmemektedir. Eskiden ailevî sistem üzerine oturmuş bulunan Budizm, sanayileşme ile birlikte geleneksel aile sisteminin sarsılması ve yıkılışı ve tüm ülkede nükleer aile tipinin yaygınlaşması üzerine, Japon toplumu içerisindeki geleneksel nüfuzunu kaybetmeye başlamıştır. Özellikle 1960'tan 1965'e kadarki beş yıl gibi çok kısa bir dönem içerisinde çekirdek ailelerin sayısı

127. Masao Fuji, «Un Temple de Grande Ville et la Population Religieuse Flottante», Social Compass, 1970, XVII/1, s. 67-96.

128. B.R. Scharf, a.g.e., s. 160; S. Murakami, «Les Religions Nouvelles Au Japon», Social Compass, 1970, XVII/1, s. 137-151.

% 65'ten % 70,4'e yükselmiş; üstelik ailedeki ortalama fert sayısı 4,47'den 4,05'e düşmüştür. Aile yapısındaki bu değişiklikler, ailevi yaşam tarzını da değiştirmiş; aile üyelerinin birbirleriyle olan münasebet biçimlerinin yeni şekillere bürünmesine imkân vermiştir. Böylece, geleneksel ailenin ve ailevi geleneklerin yıkılışı, temelde bu sisteme dayalı bir hayatiyete sahip bulunan Japon toplumunda geleneksel budist dindarlığının büyük bir sarsıntıya uğraması sonucunu da beraberinde sürüklemiştir (129).

Esasen Japonya'da sanayileşme bir sekularizasyonu da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar modern Japonya'da inanç ve ibadet durumu ile ilgili genel istatistikler elimizde mevcut değilse de, 1961'de yapılan bir kanaat araştırması, orada yetişkin halkın ancak % 35'inin dine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır (130).

129. M. Fuji, a.g.m., 68-69.

130. Br. Scharf, a.g.e., s. 159.