

Acının Sosyolojisi: Afetler, Toplumsal Dayanıklılık ve Teodise Problemi İsa ABİDOĞLU¹

Öz

Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun afetlere karşı direnç gösterme yeteneğini ifade eder. Toplumsal dayanıklılık ile teodise arasında ise dolaylı bir ilişki vardır, ancak bu ilişki daha genel anlamda insanların yaşadığı zorluklarla başa çıkma ve acılara anlam bulma süreçlerini kapsar. Bu bağlamda, toplumsal dayanıklılık ve teodise, insanların afetler ve zorluklar karşısında verdikleri tepkiler, anlamlar ve inançlar üzerine etkileşimde bulunabilir. Ancak, bu iki kavramın detayları ve ilişkileri, farklı inanç sistemleri, kültürel ve sosyal bağlamlar, felsefi düşünce okulları ve teolojik yaklaşımlar arasında değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla bu çalışma, konunun sınırlandırılması amacıyla bağlı olarak sözü geçen değişikliklerin detayına inmeden kavramsal ve teorik planda bir değerlendirmeye beraber modern sosyolojinin toplumda olağanüstü durumların en yaygın olan afetler karşısında takındığı rol üzerine eleştirel bir yaklaşımla kaleme alınmıştır.

The Sociology of Suffering: Disasters, Social Resilience and the Problem of Theodicy

Abstract

Social resilience refers to a society's ability to resist disasters. There is an indirect relationship between social resilience and theodicy, but this relationship is more general in the sense that it encompasses the processes by which people cope with adversity and find meaning in suffering. In this context, social resilience and theodicy can interact on people's responses, meanings and beliefs in the face of disasters and adversity. However, the details and relationships of these two concepts may vary across different belief systems, cultural and social contexts, philosophical schools of thought and theological approaches. Therefore, this study is written with a critical approach on the role of modern sociology in the face of disasters, which are the most common phenomena in society, along with a conceptual and theoretical evaluation without going into the details of the aforementioned changes due to the aim of limiting the subject.

Anahtar Sözcükler

toplumsal dayanıklılık
teodise
sosyal acı
sosyodise

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 12.06.2023

Kabul Tarihi: 28.09.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1313543

Keywords

community resilience
theodicy
social suffering
sociodise

About Article

Received: 12.06.2023

Accepted: 28.09.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1313543

¹ Dr, Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye, isaabidoglu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304

Giriş

Dini fikirler, insanların hastalık ve felaketleri nasıl yorumladıklarını, açıkladıklarını ve bunlara nasıl katlandıklarını şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır: “Bu neden oluyor? Neden benim başıma geliyor da onların başına gelmiyor (ya da tam tersi)? Bu ne anlama geliyor?” Bu sorular ve bunlara verilen bazı cevaplar birçok temel metnin ve kutsal kitabın bir parçasını oluşturur (bkz. Rouzati, 2018; Hick, 2007). Acı çekmek dini bir sistem içinde haklı gösterilebilir ya da anlamlandırılabilirse, inanç korunabilir ve hatta güçlendirilebilir. Aksi takdirde, inanç sorgulanabilir, zayıflayabilir ya da kaybolabilir. Çok sayıda tarihi vaka, depremler ve salgın hastalıklar gibi doğal afetler karşısında açıklama ya da gerekçelendirme faaliyetlerinin inancın toplumsal dayanıklılık üzerindeki rolü açısından önemini ortaya koymaktadır.

Batı dünyasında aydınlanma dönemiyle birlikte din merkezli açıklamalar yerine sosyolojik tahayyülün öncülük ettiği düşünceler çoğu zaman bir kaos ve yaklaşan kriz duygusuyla hareket etmiştir. Gerçekten de “kriz” ve “düzensizlik” kavramlarının modernitenin kültürel tarihini anlatma girişimlerinden hiçbir zaman uzak kalmadığı söylenebilir. Bazıları için, değişimin yadsınamaz önemini tanımlamaya yönelik bu profesyonel bağlılık, sosyolojiyi bir zamanlar teolojinin koruması altında olan sorunları ele alma göreviyle karşı karşıya bırakmıştır. Toplumsal yaşamda acı ve ölüm, kaza ve talihsizlik, eşitsizlik ve adaletsizlikle karşı karşıya gelen modern sosyoloji, kendisini zorunlu olarak teodise sorunuyla karşı karşıya bulmaktadır. Teodiseler geleneksel olarak kötülük sorununu her şeye gücü yeten ve yardımsever bir Tanrı inancıyla uzlaştırmaya çalışırken, “sosyodiseler” ya da seküler teodiseler (Vidich ve Lyman, 1985), sosyal yaşamın normatif beklentilerini, akıl, adalet ve hatta umutla çözülemeyecek gibi görünen olumsuzluklar, eşitsizlikler ve insani acı biçimleriyle uzlaştırmaya çalışır. Dolayısıyla toplumsal teodise sorunu, günümüzde insanlar arasındaki eşitsizliğin kökenleri ve nedenleri sorusunu gündeme getirmeye çalışan her sosyolojide mevcuttur. (Turner, 1996, s. 170-71)

Çoğunlukla, teodise gibi sosyodise de afetlerin, olağan dışı kriz dönemlerinin veya toplumsal eşitsizliğin gizli ya da “örtük” faydalarını ve işlevlerini ortaya çıkararak görünüşteki olumsuz koşulları haklı çıkaran açıklamalar sunma eğiliminde olmuştur (Merton, 1957). Bu nedenle, klasik bir örnekte Adam Smith, gelir eşitsizliklerinin tasarrufları, yatırımları ve zenginliğin yaratılmasını teşvik etme gibi gizli bir işlevi olduğunu ve bunun da herkesin refahından pay alan en düşük gelirli de dahil olmak üzere toplumdaki herkese fayda sağladığını ileri sürmüştür. Ancak eğilim her zaman statükoyu meşrulaştırmak yönünde olmamıştır:

Sekülerleştirilmiş bir teodise biçimi olarak okunan Marksist teori, insan sömürüsü ve sıkıntılarının gerekçesini din alanından politik ekonomi alanına kaydırarak, metafizik anlam sorgulamalarının yerine yabancılaşma ve radikal değişim diyalektiğini koyar. Böylece Marx, artan sömürü oranının kapitalist üretim için rekabet açısından avantajlı olsa da sınıf çatışmalarını yoğunlaştırmak ve sosyalist bir devlete geçişi ilerletmek gibi gizli ve radikal bir işlevi olduğunu iddia eder. Daha yakın zamanlarda, ABD sosyolojisinin sivil toplumu ve yeni toplumsal hareketleri eleştirel bir şekilde savunmasının seküler teodiseye yönelik çağdaş bir eğilimi temsil ettiği öne sürülmüştür (Lyman, 1995; Vidich ve Lyman, 1985). Yine, çevresel riskleri ön plana çıkaran siyasi tartışmalar ve çatışmalar Mary Douglas tarafından esasen kötülük sorunu üzerine eski tartışmalara benzer olarak yorumlanmıştır (Douglas, 1992; Douglas ve Wildavsky, 1982). Benzer şekilde Bryan Turner da “risk toplumu” fikrinin ortaya çıkardığı sorunların, küreselleşmeyi ve sosyolojiyi çağımızın bir 'steryoloji'si olarak temsil ederken üstü kapalı teodise sorunlarını gündeme getirdiğini savunmaktadır (Turner, 1992a; 1992b, s. 252; 1996, s. 142-76).

Teodisenin seküler biçimlerine yönelik eğilimin insan bilimlerinde uzun bir geçmişi olmasına rağmen, sıkıntı ve acının yaşanmış deneyimi nadiren sosyolojik analiz veya araştırmanın açık odağı olmuştur. Daedalus'un iddia ettiği gibi, sosyal bilimler toplumsal yaşamda acı çekmenin varoluşsal anlamını keşfetmekte sürekli olarak başarısız olmuştur (Das, 1996; 1997). Buna göre sosyologlar, yalnızca sosyal hayatın ihmal edilen bu boyutundaki entelektüel eksikliğini gidermek için değil, aynı zamanda sosyal bilimlerin afet, savaş, kıtlık, yoksulluk, zulüm ve hastalıklar nedeniyle hayatları mahvolmuş milyonlarca insana karşı sessizliği gidermek gibi ahlaki bir sorumluluğu olduğu iddia edildiğinden, acı çekme gerçeğini sosyolojinin ilgi alanlarının ön saflarına taşımaya ve toplumsal dayanıklılığa katkıda bulunmaya çağrılmaktadır. (Wilkinson, 2005)

Kavramsal açıdan bakıldığında toplumsal dayanıklılık ile teodise arasında dolaylı bir ilişki vardır, ancak bu ilişki daha genel anlamda insanların yaşadığı zorluklarla başa çıkma ve anlam bulma süreçlerini kapsar. Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun kriz, zorluk veya değişim süreçlerinde direnç gösterme yeteneğidir. Bu süreçler arasında doğal afetler, ekonomik krizler, siyasi istikrarsızlık, sosyal çatışmalar ve salgın hastalıklar gibi faktörler bulunabilir. Dayanıklılık, toplumun sosyal, ekonomik ve politik yapısının, kaynaklarının ve kurumlarının esneklik, uyum ve iyileşme kabiliyetini ifade eder. Teodise ise, Tanrı'nın varlığı ve iyilik niteliği ile insanların maruz kaldığı acı ve kötülük arasındaki çelişkiyi ele alan bir felsefi ve teolojik çalışma alanıdır. Teodise, acı ve zorluklar karşısında insanların inançlarını, anlamlarını

ve Tanrı'ya olan güvenlerini sorgulayabilir. Bu bağlamda, toplumsal dayanıklılık ve teodise, insanların afetler ve zorluklar karşısında verdikleri tepkiler, anlamlar ve inançlar üzerine etkileşimde bulunabilir. (Wilkinson, 2010)

Bir toplumun dayanıklılığı, afetler ve zorluklarla başa çıkma yeteneğini içerirken, teodise insanların bu deneyimlere anlam verme ve inançlarını yeniden şekillendirme sürecini ele alır. Bu noktada, toplumsal dayanıklılık, insanların afetler ve zorluklar karşısında dayanışma, yardımlaşma, umut ve iyileşme süreçlerini içerebilir. Teodise ise, bu deneyimlerin bireylerin ve toplumun inançlarını ve anlamlarını nasıl şekillendireceğiyle ilgilenir. Sonuç olarak, toplumsal dayanıklılık ve teodise, afetler ve zorluklar karşısında insanların verdiği tepkiler, anlam arayışı ve inanç sistemlerinin yeniden değerlendirilmesi üzerinde dolaylı bir etkileşime sahiptir. Ancak, bu iki kavramın detayları ve ilişkileri, farklı inanç sistemleri, kültürel ve sosyal bağlamlar, felsefi düşünce okulları ve teolojik yaklaşımlar arasında değişiklik gösterebilir. (Wikinson, 2013)

Afetler, olağanüstü zamanlar ve toplumsal eşitsizlik gibi olumsuz durumlar konuşulduğunda sosyodise kavramının toplumsal dayanıklılık kavramıyla ilişkisi akla geldiği gibi toplumsal dayanıklılık kavramı da sosyal acı kavramına göndermede bulunmaktadır. “sosyal acı” terimi, toplumsal düzeyde yaşanan zorluklar, adaletsizlikler, eşitsizlikler ve çatışmalar gibi durumları ifade eder. Bu, yoksulluk, ayrımcılık, savaş, doğal afetlerin sosyal sonuçları, toplumsal dışlanma, göç, insan hakları ihlalleri gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir. Sosyal acı, bireylerin, grupların veya toplumların yaşadığı travmaların, kayıpların ve acıların bir sonucudur. Örneğin, savaşların, insan hakları ihlallerinin veya doğal afetlerin sosyal etkileri, toplumda geniş çapta acıya neden olabilir. Bu acılar, ekonomik, sosyal ve psikolojik sonuçlara yol açabilir ve toplumsal düzeni etkileyebilir. Öte taraftan sosyal acı, toplumsal dayanıklılığı da tetikleyebilir. Sosyal acı, bireylerin ve toplumların bir araya gelerek dayanışma ve yardımlaşma ruhuyla tepki vermesini ve zorlukları aşmak için güç birliği yapmasını teşvik edebilir. Bu, toplumun dayanıklılığını artırabilir ve sosyal değişim ve iyileşme süreçlerine yol açabilir (Wilkinson, 2001b)

Genelde sosyal bilimlerde özeldi ise sosyolojide insan ıstırabının ve onun toplumdaki yansıması olan sosyal acının gerçekliğine özgün bir tanıklık taşıyan ve onu insan merkezli anlamlar sistematığı içinde kabullenmeye uygun bir dil ile ifade etmede görülen cılızlık (Das, 1997), toplumları özellikle kitleyi modern bilimden uzaklaştırıp dinin entelektüel alanına yaklaştırmaktadır. Özellikle modern sosyolojinin 'ıstırabın var olduğu kaba gerçeğini' (Weber, 1970, s. 354) kolayca gizleyen bir kültürün kendine özgü bileşenleri içinde meseleleri ela alması

halkın genel kesiminin sosyolojiye yabancılaşmasına neden olabilmektedir. Bu durum, şiddet ve acının küresel ölçekteki travmatik sonuçlarıyla iletişim kurma ve empati kurma kapasitemizi duyarsızlaştırma eğiliminde olan çağdaş popüler kültür biçimlerinin 'medyatikleşmesi' ile daha da artmaktadır (Kleinman ve Kleinman, 1996). Ancak belki de daha rahatsız edici olan, medyanın felaket ve sefalet görüntülerine rutin olarak maruz kalırken, artan acı yükü ile en iyi olmasa da en azından tüm sosyal dünyaların en ilerici olanlarından birinde yaşadığımız inancı arasındaki eşitsizliği açıklamak için hiçbir zorlama olmamasıdır. Sosyodisenin sosyolojik görevinin, modernitenin sosyal dünyaya ilişkin ideal beklentileri ile tarihinin yaşanmış deneyimleri arasındaki bu göze batan tutarsızlığa işaret etmek, sadece acıların insanların hayatları üzerindeki sonuçlarını belgelemek değil, aynı zamanda muhtemelen dünyanın bildiği en rahatsız edici ve şiddet dolu yüzyılın sonunda modernite deneyimini yeniden değerlendirmek olduğunu görmek gerekir (Morgan ve Wikinson, 2001).

Sosyal Acı ve Toplumsal Dayanıklılık

“Sosyal acı” kavramı, acı, hasar, yaralanma, yoksunluk ve kaybın yaşanmış deneyimine atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Burada genel olarak insani sıkıntıların çok çeşitli biçimlerde ortaya çıktığı ve zararlı etkilerinin çok yönlü olduğu anlaşılmaktadır; ancak belirli sosyal koşulların ve farklı kültür biçimlerinin, acının deneyimlenme ve ifade edilme biçimlerini ne ölçüde oluşturduğu ve ılımlı hale getirdiği özellikle vurgulanmaktadır. Araştırmacılar, 'sosyal acı' kavramına atıfta bulunarak, sıkıntının öznel bileşenlerinin sosyal durumlardan kaynaklanan ve kültürel koşullar tarafından koşullandırılan yollarla ilgilenmeyi amaçlamaktadır. Sosyal dünyaların, acının somutlaşmış deneyimi üzerine yazıldığı ve bir bireyin acısının sosyal yapısal baskının ve/veya kültürel travmanın kolektif deneyiminin bir tezahürü olarak alınması gereken birçok durum olduğu kabul edilmektedir (Wilkinson 2005; Kleinman ve ark., 1997). Burada aynı zamanda, sosyal acı sorunlarına odaklanılarak, bir kişinin sağlık durumunun, sosyal süreçlerin ve kritik yaşam olaylarının kümülatif bir ürünü olarak ele alındığını söylemek gerekir. Dolayısıyla bir kişinin fiziksel ve ruhsal sağlığının kalitesinde, sosyal deneyimlerinin ahlaki bir barometresiyle karşı karşıya olduğumuz ileri sürülmektedir (Kleinman 1988; 1999; 2006).

Gerçekten de insan hakları ve sosyal reform savunuculuğunu yapan birçok araştırmacı, aktivist ve düşünür tarafından 'sosyal acı'nın savaş, iç çatışma ve totaliter istismar bağlamlarında yaşanan fiziksel şiddet, duygusal sıkıntı ve sosyal yoksunluğun insani sonuçlarını aktarmak için tanımlayıcı ve analitik bir araç olarak kullanıldığı birçok durumda açıkça ortaya konmaktadır (Das 1995; 2007; Scheper-Hughes 1992; 1997; 1998).

Araştırmacılar aynı zamanda acı çeken mağdurların, içinde buldukları kötü durumun sosyal olarak tanınmasıyla başlatılan "iyileştirme" deneyimlerinden faydalanmak için kültürel ve ahlaki kaynakları nasıl bulabileceklerini anlamaya çalışmaktadır (Das ve ark., 2001). Öte taraftan birçok çalışma sosyal acı kavramını toplumsal dayanıklılıkla ilişkili olarak mağdurlar ve acıya tanık olanlar arasında kurulan güç ilişkileri açısından, 'acıma', 'sempati' ve 'merhamet' gibi ahlaki duyguların yanında olağanüstü durumların anlamına yönelik pozitif değerlendirmelerin bakım faaliyetlerinin teşvik edilmesinde potansiyel bir kaynak olarak görmekte ve sivil toplum bağlarına yaptıkları katkı açısından analiz etmektedir (Nussbaum 1996; 2001; Spelman 1998).

Günümüzde insanlarda ağır basan bir yabancılaşma duygusu ve kökleşmiş umutsuzluk tutumlarıyla baş başa bırakan günlük yaşamın acı verici sıkıcılığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte 'sosyal acı', gündelik hayatın 'en mahrem dramları' içinde yer alan bir deneyim olarak kabul edilmesine rağmen kamusal söylem konusu olarak büyük ölçüde formüle edilmemiş ve resmi anketlerin ve kamuoyu yoklamalarının kapsamı dışında kalmıştır. (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 102). Öte taraftan sosyal acı kavramı yoksulların barınma koşullarında yaşayan ve en aşağılayıcı koşullarda düşük ücretlerle çalışan bireylerin tökezleyen dili, garip sessizlikleri ve aşağılanmış bakışları aracılığıyla kavranır. Her ne kadar "sosyal acı" genellikle sosyal ve maddi yoksunluk bağlamında ortaya çıksa da aslında bir kişinin önündeki olasılıklar alanı, hiçbir soluklanma veya kaçış yolu sunmayan yapısal koşullar tarafından ağır bir şekilde sınırlandırıldığında kişinin haysiyet ve değer duygusuna verilen zararla ilgilidir. Burada toplumsal acıların kanıtı, insanların kendilerini ve diğerlerini yabancılaşmış, gereksiz ve umutsuz olarak deneyimledikleri sosyal koşulları yaratan siyasi süreçlerin ve ekonomik koşulların ahlaki bir kaydı olarak ele alınmaktadır.

Kavramsal açıdan değerlendirildiğinde afetler ve sosyal acı arasında yakın bir ilişki vardır. Afetler, insanların yaşam koşullarını, toplumsal ilişkilerini ve sosyal düzeni büyük ölçüde bozabilir. Sosyal acı, afetlerin doğrudan sonucu olarak ortaya çıkar. Afetler sırasında veya sonrasında, toplum üyeleri çeşitli zorluklarla karşılaşabilir ve büyük acılar yaşayabilir. Bu acılar, fiziksel yaralar, sevdiklerini kaybetme, evsiz kalma, temel ihtiyaçlardan yoksun kalma, işsizlik, yetersiz sağlık hizmetleri gibi birçok şekilde ifade edilebilir. Ancak, afetlerin sosyal acıya yol açmasıyla birlikte, toplumda dayanışma ve yardımlaşma duygusu da ortaya çıkabilir. Afetler, insanların birbirlerine destek olmalarını, dayanışma içinde hareket etmelerini ve acıyı paylaşmalarını teşvik edebilir. Toplumun bu dayanışma ruhu, afet sonrası toparlanma sürecini destekleyebilir ve sosyal acıyı hafifletebilir. Ayrıca, afetlerin sosyal acı üzerinde uzun vadeli

etkileri de olabilir. Sosyal acı, insanların ruh sağlığı üzerinde olumsuz bir etki bırakabilir ve sosyal yapıda kalıcı değişikliklere yol açabilir. Afet sonrası iyileşme süreci, psikososyal destek, toplumsal yeniden yapılanma ve kaynakların adil dağılımı gibi faktörlerin rezervine bakarak bir toplumun dayanıklılık limitleri açığa çıkar (Levinas, 1988).

Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun kriz, zorluk veya değişim süreçlerinde direnç gösterme yeteneğidir. Dayanıklılık, toplumun sosyal, ekonomik ve politik yapısının, kaynaklarının ve kurumlarının esneklik, uyum ve iyileşme kabiliyetini ifade eder. Bir toplumun dayanıklılığı, çeşitli tehditlere veya streslere karşı nasıl tepki verdiğiyle ilgilidir. Bu tehditler arasında doğal afetler, ekonomik krizler, siyasi istikrarsızlık, sosyal çatışmalar, salgın hastalıklar ve iklim değişikliği gibi faktörler bulunabilir. Dayanıklı bir toplum, bu tür krizlerle karşılaştığında hasarı en aza indirmek, toparlanmak ve daha iyi bir gelecek inşa etmek için gerekli adımları atabilir. Toplumsal dayanıklılık, birçok faktörün etkileşimiyle şekillenir. Bu faktörler arasında güçlü bir sosyal ađ ve dayanışma, etkili yönetim ve liderlik, eğitim ve sağlık altyapısı, ekonomik çeşitlilik ve sürdürülebilirlik, adalet ve eşitlik gibi unsurlar bulunabilir. Dayanıklı bir toplum, farklı grupların ihtiyaçlarını ve çıkarlarını gözeten bir yaklaşım benimser ve dezavantajlı kesimleri destekler. Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun kriz, zorluk veya değişim süreçlerinde direnç gösterme yeteneğidir. Bu süreçler arasında doğal afetler, ekonomik krizler, siyasi istikrarsızlık, sosyal çatışmalar ve salgın hastalıklar gibi faktörler bulunabilir. Dayanıklılık, toplumun sosyal, ekonomik ve politik yapısının, kaynaklarının ve kurumlarının esneklik, uyum ve iyileşme kabiliyetini ifade eder. Dolayısıyla sosyal acıyla baş etmenin önemli sosyolojik dinamiği toplumsal dayanıklılıktır. Öte taraftan toplumsal dayanıklılık, sadece kriz anlarında değil, uzun vadeli sürdürülebilirlik ve gelişme için de önemlidir. Bir toplumun dayanıklılığını artırmak için, risk yönetimi, acil durum planlaması, eğitim ve farkındalık çalışmaları, altyapı geliştirme, sosyal koruma sistemleri ve katılımcı karar alma gibi stratejiler uygulanabilir (Holling, 1973, 1986, 2001).

Toplumsal dayanıklılık ile teodise arasında doğrudan bir ilişki olmamakla birlikte, her ikisi de insan deneyimine ve olaylara farklı perspektiflerden yaklaşan kavramlardır. Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun kriz, zorluk veya değişim süreçlerinde direnç gösterme yeteneğini ifade ederken, teodise, Tanrı'nın varlığı ve kudreti ile kötülük, acı ve yıkım gibi sorunlar arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışın bir felsefi ve teolojik çalışma alanıdır. İkisi arasındaki bağlantıyı kurmak için, toplumsal dayanıklılık çalışmaları, afetlerin insanların inanç sistemlerini, ruhsal gücünü ve dayanışma duygusunu etkileyebileceği ve bunun toplumsal dayanıklılığı etkileyebileceği belirtilebilir. Örneğin, bir afet sonrası toplum, ortak bir amaç

etrafında birleşebilir, dayanışma gösterebilir ve birlikte çalışarak toparlanma sürecine başlayabilir. Bu, toplumsal dayanıklılığı artırabilir.

Teodise açısından bakıldığında, bir afetin neden olduğu acı ve yıkım, insanların Tanrı'ya veya inanç sistemlerine olan inançlarını sorgulatabilir veya zayıflatabilir. Teodise çalışmaları, afetlerin nedenleri ve Tanrı'nın rolü üzerine düşünmek için farklı açıklamalar sunar. Bu bağlamda, bazı teodise yaklaşımları, afetlerin insanların karakter gelişimi veya hayatı deneme süreçleriyle ilgili olduğunu savunabilir ve böylece bireylerin veya toplumların dayanıklılığını artırabileceğini iddia edebilir. Ancak, toplumsal dayanıklılık ve teodise arasındaki ilişki karmaşık ve çok boyutludur. Her iki kavram da insan deneyimini, inanç sistemlerini ve olayların anlamını ele alırken farklı açılardan yaklaşır. Toplumsal dayanıklılık, bir toplumun krizlerle başa çıkma kapasitesini ele alırken, teodise, kötülük ve acının varlığı ile Tanrı'nın rolü arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışır. Sonuç olarak, toplumsal dayanıklılık ve teodise arasında doğrudan bir bağlantı olmasa da afetlerin insan deneyimini ve inanç sistemlerini etkileyebileceği ve her iki kavramın da bu etkileri farklı açılardan ele aldığı söylenebilir. Toplumsal dayanıklılık ile teodise arasında dolaylı bir ilişki vardır, ancak bu ilişki daha genel anlamda insanların yaşadığı zorluklarla başa çıkma ve anlam bulma süreçlerini kapsar. (Wall, 1998)

Teodise'nin Kısacasındaki Toplum

Acı çekmek insanlar arasında dilin ötesinde duygusal ve sosyal bir mesafe yaratır (Weil, 1950, s. 77-8). Derin bir anlamda, yalnızca acı çekenler içinde buldukları durumun yoğunluğuna gerçek anlamda tanıklık edebilirler. Özellikle afetler gibi kriz dönemlerinde kaosun oluşturduğu tehlike durumları bilince o kadar hâkim olur ki, acı duygusu dışında herhangi bir şeyin farkına varmak güçleşir. Schopenhauer, insan ıstırabının ayırt edici özelliğinin 'bilgi kapasitemizde', hayatlarımıza anlam verme ihtiyacımızda yattığını öne sürerek durumu şu cümlede özetler: “Akıl olmasaydı, ıstırap kendini böyle bir sorun olarak ortaya koymazdı. Şüphesiz acı, yıkım ve kayıp deneyimi var olmayan ve gelecekteki şeyler hakkında düşünmekle güçlü bir şekilde yoğunlaşır” (Schopenhauer, 1970, s. 44). Bu bakımdan acı ne bedensel acıya ne de duygusal endişeye indirgenemez; John Hick'in ifadesini ödünç alırsak acı, hafıza ve beklenti tarafından sürdürülen 'anlamın bir işlevidir'. Bilincimiz sıkıntı ve kayıpların ezici önemine odaklanır, kimi zaman da bizi bunlar üzerine düşünmeye zorlar. Hayatı devam ettirme güdüsü talihsizlikten ve devam eden acı beklentisinden arınmış olarak hayal etme kapasitemizden beslenir (Hick, 1966, s. 354-5).

Acıyı rasyonalize etmeye çalışanlar için sorun, nedenlerin eksikliği değil, daha ziyade açıklamak için çok fazla acı olmasıdır. Acının küresel ölçeği akla meydan okuyor gibi görünmektedir. Adaletsizlik, ıstırap, sıkıntı ve acı kisvesi altında acı, rasyonalitenin sınırlarıyla yüzleşir; dünyaya yönelik gündelik yönelimleri paramparça eder ve pragmatik olarak açıklanamayan deneyimler için dinin öte dünya anlayışına dayalı anlamlara duyulan ihtiyacı bize hissettirir. Dolayısıyla, teodisenin çözülmemiş sorunu, acının pratik aklın sınırlarını tüketmesidir (Sontag, 1987). Ancak teodise acıya tatmin edici açıklamalar getirmekte başarısız olabilir ve bu durumda dini inanç, trajedi karşısında zayıflayabilir.

Öte taraftan teodise probleminin kaynağı olarak görülen felaketlerin her zaman sadece olumsuz sonuçlar doğurmadığını söylemek gerekir. Felaketler, olumlu sonuçlar doğuran değişimler için itici güç oluşturabilir; örneğin deprem gibi bir afet sonucunda daha önceki uygulamaların yetersiz olduğu anlaşıldığı andan itibaren bina uygulamalarında veya yönetmeliklerde değişiklik yapılması gibi. Dolayısıyla felaketler adaletsizliği ortaya çıkarabilir ve reform için uyarıcı olabilir. Olumlu etkileri olan daha derin felsefi ve toplumsal düşünceleri tetikleyebilirler. Buna rağmen, afet terimi daha çok olumsuz bir çağrışıma sahiptir ve bu çağrışım olumsuzluğun uç noktasındadır.

Afet müdahale ekipleri ve afet riskinin azaltılması alanı, afetlerle ilgili birçok pratik ve bilimsel zorluğa odaklanmaktadır. Ancak başka, daha derin sorular da ortaya çıkmaktadır. Bu soruların çoğu teolojik bir dille çerçeveselir ve yanıtlanır. Daha açık ifade ile felaketler bizi keskin bir şekilde yukarı çeker ve yaşam ve ölümle ilgili zor sorularla yüzleşmemizi sağlar. Ateistler ve agnostikler için insanoğlunun çevremizi kontrol edebileceğimiz ya da zekamızın bizi acı çekmekten alıkoyabileceği kibrine meydan okurlar. Dindarlar içinse, her şeye gücü yeten, her şeyi seven bir Tanrı'nın neden böyle şeylerin olmasına izin verdiği gibi zor bir soruyu gündeme getirirler" (Wilkinson, 2001b, s. 19).

Bu tür sorular yeni değildir. Modern tarihin en yıkıcı felaketlerinden biri 1 Kasım 1755'te Lizbon'u vurmuştur. Büyük Lizbon Depremi ve ardından gelen tsunami ve yangınlar on binlerce insanın ölümüne ve Lizbon'un büyük bir kısmının yok olmasına neden oldu (Molesky, 2015). Lutzer'e göre depremlerin artçı şoklar yaratması gibi, doğal afetler de dini artçı şoklar yaratır. İnananlar kuşkularla boğuşur; inanmayanlar ise felaketleri, sevgi dolu bir Tanrı'ya inanmayı reddetmek için gerekçe olarak kullanır Büyük Lizbon Depremi John Wesley, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Immanuel Kant, Johann von Goethe, ve gibi ünlü düşünürlerin teolojik, felsefi ve bilimsel tepkilerine yol açmıştır. Öyle ki felaketi takip eden 5 yıl içinde kıta genelinde konuyla ilgili yüzlerce kitap, makale, mektup, inceleme, şiir,

eleştiri, vaaz ve bilimsel broşurler yayınlandı. Yayınlanan bu eserlerde ortak soru şuydu: suçlu yalnızca Tanrı mıydı yoksa doğa ya da doğal güçlerin bir kombinasyonu mu başrolü oynamıştı? Ve belki de daha önemlisi: adil ve her şeye gücü yeten bir Tanrı bu kadar çok masum insanın ölümüne nasıl izin verebilirdi? (Lutzer, 2011, s. 5).

Molesky'a (2015, s. 19) göre bunu takip eden tartışma muhtemelen Avrupa Aydınlanmasının en önemli tartışmasıydı. Nitekim Lizbon Depremi'ni daha önce ya da o zamandan beri yaşanan diğer tüm doğal felaketlerden ayıran şey, depremin insanlık tarihi üzerindeki etkisidir. Zira Batı, tarihinde bir kez daha Tanrı, Doğa ve Takdir kavramlarını bir inceleme çıtası altında bulmuştur.

Dünyaya ilişkin bilimsel anlayış geliştikçe, Tanrı'nın eylemleri doğal fenomenler olarak görölmeye başlandı. Dünya, bazen depremler, tsunamiler, kasırgalar, volkanik patlamalar ve diğer felaketler gibi yıkıcı olaylara yol açan doğal yasaları takip ederek önceden belirlenebilir şekillerde davranıyor olarak görölmeye başlandı. Afet ve felaketler teoloji ve felsefede, ahlaki kötölüklerin aksine doğal kötölükler olarak adlandırılmışlardır, çünkü doğal kötölükler insan seçimlerini içermezler. İnsanların başına bazen tesadüfen doğanın muazzam güçteki bazı güçlerinin yolu üzerinde olduklarında kötü şeyler gelir. Felaketleri ceza olarak gönderen öfkeli tanrılara bilimde yer yoktur.

Teodiseler batıda zamanla ya ahlaki kötölüğe veya doğal kötölüğe odaklanma eğiliminde olmuşlardır. Özgür irade savunması doğal felaketlerle ilgisiz görünebilir. Ancak endüstriyel felaketelele yol açan sabotajlar; insanları deprem sırasında daha kolay yıkılışınlar diye binaları inşa ederken işin kolayına kaçmaya iten açğözlülük; şiddet ve çatışmaya yol açan nefret; kıtlık ya da mülteci krizlerine neden olan savaş gibi durumlar için geçerli olduğu açıktır. Bununla birlikte, doğal afetler ile insan yapımı (veya teknolojik) afetler arasındaki ayrım giderek daha az savunulabilir hale gelmekte ve özgür irade teodisesini genel olarak afetlerle daha ilgili hale getirmektedir.

On sekizinci yüzyıl filozofu Jean-Jacques Rousseau, Büyük Lizbon Depremi'nde Tanrı'nın rolü konusundaki tartışmalara tepki göstererek, felaketin sonuçlarından doğa ya da Tanrı'dan ziyade insan kararlarının sorumlu olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Rousseau Voltaire'e yanıt olarak şöyle der: “ama altı ya da yedi katlı yirmi bin evi orada toplayan Doğa değildi. Eğer bu büyük şehrin sakinleri daha eşit bir şekilde dağılmış ve daha az yoğun bir şekilde yerleştirilmiş olsalardı, kayıplar daha az olur ya da belki de hiç olmazdı” (Rousseau, aktaran Molesky 2015, s. 331). Robert White, (2014, s. 19-20) “doğal” felaketlerin neden

olduğu ölümlerin neredeyse tamamının, doğal bir süreci felakete dönüştüren insanlar tarafından gerçekleştirilen eylemlere atfedilebileceğini belirtmektedir. Bu bakımdan felaketlerin "doğal" hiçbir yanı yoktur."

Teodise tartışmalarında insani kötülük ile doğal kötülük arasında ayırım yapma konusunda uzun bir gelenek vardır. İnsani kötülük geleneksel olarak insan faaliyetlerinden kaynaklanan acılar olarak anlaşılırken, doğal kötülük doğrudan insan müdahalesi olmadan meydana gelir. Ancak mevcut düşünceye göre, doğal afetlere uygulandığında bu ayırım son derece sorunludur. Doğal afetler karmaşık olaylar olmakla birlikte hem doğal hem de insan kaynaklı bir dizi neden ve başlangıç koşulları tarafından tetiklenir ve şekillendirilir. Doğal kötülük ile insani kötülük arasındaki geleneksel ayırım, doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasındaki bir başka geleneksel ayrımla ilişkilidir. Doğal afetlerin olumsuz sonuçlara yol açmasına neden olan nedensel süreçlere insanın katılımı, bu süreçlerin olumsuz sonuçları için insanın ahlaki sorumluluğunu ele aldığımız anlamına gelmez. Örneğin, eğer bir kasırğa rüzgarı beni birisinin üzerine savurursa ve bu nedenle yaralanırsam, bu acıya yol açan nedensel zincirin bir parçası olduğum açıktır. Yine de tipik olarak bu acıdan ahlaki olarak sorumlu tutulmayacağım. Diğer durumlarda, doğal bir felaketin sonuçlarından haklı olarak sorumlu tutulabilir veya bir başkasını sorumlu ve kusurlu tutabiliriz.

Ancak doğal afetler bağlamında ahlaki sorumluluğa ilişkin paradigmatik vakalarla hiç karşılaşmayız (ya da neredeyse hiç karşılaşmayız). Bunun temel nedeni söz konusu paradigmatik vakalarda felakete neden olma ya da sonuçlarını ağırlaştırma niyetine dayanan planlı eylemlerde failin sorumluluğunu tespit ederken ilahi determinizm ile mekanik determinizm arasında bocalama sorunundan kaynaklanır. Nitekim felaketin temel sebebi doğal determinizm ise buna maruz kalmanın ortaya çıkarttığı insani olumsuzlukların salt tedbirsizliğe bağlanmasıyla birlikte tedbirsizliğin kurbanları açısından anlam kaybına bağlı büyük bir boşluk ortaya çıkmaktadır. Afetten geriye kalanların afette yitip gidenler adına sorumlunun cezai müeyyideye çarptırılması afette geriye kalanların anlam dünyasını inşa eder fakat gidenlerin geri gelmemesi ve gitmelerine sebep olmanın varoluşsal niteliği sorumluların cezalandırılıp cezalandırılmamasıyla değişmemektedir. Öte taraftan eğer afet tamamen ilahi determinizmle ilişkili görülürse tedbir almanın anlamsızlığı veya ahlaki sorumluluğu ortadan kalkar. Dolayısıyla afetlerin sebep ve sonuçları açısından tedbir-takdir dengesi veya ilahi determinizm ile mekanik determinizm arasındaki anlam bulma çabası ya bu ya şu dualitesinden çok hem bu hem bu hem şu dualitesiyle mümkün olabilir.

Aslında burada teodiseye yüklenen anlamda ortaya çıkan tarihsel süreç modern sosyolojinin elini dinin hegemonyası karşısında güçlendirmiştir. Nitekim afet ve felaketlerle başa çıkma noktasında bireysel ve toplumsal iradeye yapılan vurgu sonraki süreçte acıya karşı toplumsal dayanıklılığa göndermede bulunacaktır. Zira söz konusu durum günümüz modern sosyolojide genelde sosyodise kavramı üzerinden ele alındığı görülür. Afetlere neden olma açısından ahlaki sorumluk olsun veya olmasın üzerinden durulması gereken asıl mesele afet sonrası kayıplarla birlikte teodise problemine bağlı olarak ortaya çıkan anlam krizidir. Bu krizi aşmak ancak acıya karşı hayatın sürekliliğini sağlayan anlamın bulunabilmesiyle mümkün görünmektedir. Acı ne kadar anormal olursa, dini inançlara duyulan ihtiyaç da o kadar artar. Din afet özelinde beliren sıradışı olayın sonucuna yönelik açıklamalarını “daha yüksek amaçlı” nedenlerle bir araya getirmek için kullanılır. Sigmund Freud'a (2010) göre, kişinin durumu ne kadar kötüyse, “telafi etmek” için din o kadar fazla ön plana çıkar. Daha yakın zamanlarda Clifford Geertz (1993) kaos ve ıstırapın, birbirinden farklı inanç ve uygulamaların daha sistematik biçimler altında örgütlenmesini sağlayan anlam krizleri ürettiğini ileri sürmüştür. O halde “din” sadece acıya açıklama getirmekle kalmaz, aynı zamanda kişiye nasıl acı çekeceğine dair duygusal ipuçları ve senaryolar verir. Dini bir sistem içerisinde acı çekmek haklı gösterilebilir ya da anlamlandırılabilirse, inanç korunabilir ve hatta güçlendirilebilir. Aksi takdirde, inanç sorgulanabilir, zayıflayabilir ya da kaybolabilir.

Wilkinson, zararların neden olduğu ve dağıtıldığı yollara sosyolojik bir analiz çerçevesi getiren 'seküler teodiselerin' geliştirilmesi çağrısında bulunmakta ve bunların aynı zamanda acı çekme deneyimlerinin rakip ahlaki ve siyasi amaçlar için 'kültürel olarak tahsis edilebileceği' birçok farklı yolu hesaba katmak için çalışması gerektiğini savunmaktadır (Das 1997b, s. 570). Teodiseler geleneksel olarak acı için inananlar tarafından hemen görülemeyen 'daha yüksek' bir İlahi amaç oluşturmaya çalışırken, seküler 'sosyodiseler' acıların önemli bir kısmının her zaman 10 tamamen 'yararsız' ve anlamsız görünebileceğini savunan daha pragmatik bir çizgide ilerler (Levinas, 1988). Bu bakımdan, 'yararsız acı' deneyimi, 'çıplak yaşam'ın rahatlatıldığı ve bizim de Başkalarına karşı sorumlu olmaya yönelik ahlaki talep (Agemben 1998); ancak elbette bu, çoğu zaman reddedilen bir taleptir (Cohen, 2001). Bu bağlamda, aşağıdaki konular üzerine yapılan araştırma ve yazıların önemi ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları için sosyal acı, birincisinin, ikincisinin şu anda 'sosyodisite' sorunlarını ele almak için birincil bir araç olarak hizmet ettiği yollara ilişkin soruşturma yolları açmak için ne ölçüde kullanılabileceğinde yatıyor olabilir (Morgan ve Wilkinson, 2001).

Teodise'nin Modern Alternatifi olarak Sosyodise Kavramı

İnsanların çektiği acıların neredeyse her sosyoloji çalışması için birincil ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Yaşam deneyimimizin her bir parçasının sosyolojik bir endişe konusu olarak çerçevlenebildiği durumlarda bu, çoğu zaman insanların bir tür adaletsizliğe, yaralanmaya ve zarara karşı sosyal olarak savunmasız hale getirilme yollarına odaklanarak gerçekeşir. Sosyoloji, modern toplumda onurlu bir varoluştan mahrum bırakılan bireylerin, hızlı sosyal değişimin aşındırıcı gücü altında parçalanan toplulukların ve ayrıcalıklı bir azınlığın uhdesinde tuttuğu zenginlik fırsatlarının dışında kalan halkların söz konusu durumlar altında insani potansiyellerini gerçekeştirme umutları olmadığını söyler. Sosyolojik söylemin eğilimi her zaman insanlık durumunun sefaletine, sevinç vesilelerinden daha fazla uyum göstermiştir. Bununla birlikte, insan ıştırabı sosyoloji çalışmalarına ilham verirken, 'insan ıştırabı' üzerine uzun süredir devam eden bir sosyolojik tartışma geleneği yoktur. En azından şimdilik, 'acı çekme sosyolojisi'nin kendine özgü bir çalışma alanı olarak kabul edilmesi pek olası değildir. İnsan ıştırabının varoluşsal karakteri felsefe, teoloji, sanat ve tıp bilimi için acil bir endişe olarak kolayca tanımlanırken, sosyolojik ilgiye ihtiyaç duyan bir konu olarak çerçevelenmesi pek olası değildir (Wilkinson, 2001a, 2005, 2010)

Sosyologların çoğunluğu haklı olarak 'acı çekme' kavramının referans terimlerine bakıldığında bu kavramın çok geniş kapsamlı olduğunu ve dolayısıyla kültürel yoruma çok açık olduğunu ve 'bilimsel' analiz kategorisi olarak hiçbir değeri olmadığını düşünebilir. Sosyologlar yabancılaşma, anomi ve risk bilinci gibi terimleri tercih ettikleri için çalışmalarında “insan ıştırabı”na doğrudan atıfta bulunmama eğiliminde olabilirler. Buna ek olarak, sosyal bilimcilerden bazıları etik bir ilke olarak, sosyal bilimlerin pozitivisit ve manipülatif dilinin hem acıların istismara kapı açma potansiyelinden hem de acı çekmenin “insani önemini” ahlaki açıdan sakıncalı bir noktaya kadar önemsizleştireceği gerekçesiyle, sosyolojik dikkati çekme cazibesine direnmemiz gerektiğini iddia edebilir (Frank, 2001; Steiner, 1966). Buna göre, sadece analitik kesinlik kaygısıyla değil, aynı zamanda etik bir ilke meselesi olarak, bugüne kadar sosyologların çoğunun “insan ıştırabını” kendi terimleriyle bir araştırma nesnesi olarak ele almaya cesaret edemediği görüşüne varılabilir.

Bununla birlikte, bu bakış açılarını sorgulayanlar da olmuştur. Örneğin Alvin Gouldner, (1968) 'acı çekme' kategorisinin sosyal teoriden çıkarılmasının ve bu konuda iyi geliştirilmiş bir sosyolojik araştırma gündeminin olmamasının, daha çok sosyologların çoğunluğunun çalışmalarını 'tarafsız' bir şekilde yürütmelerinin bir sonucu olduğunu savunmuştur. Gouldner'a göre buradaki en büyük tehlike, insan ıştırabının yaşanmış gerçeekliğine dikkatini vermeyen 'bilimsel' sosyolojinin hem ahlaki açıdan şüpheli hem de entelektüel açıdan güdük kalma riskini

taşımasıdır. Gouldner, acı dilinden uzaklaşarak sosyolojinin kendisini hem insanlığa karşı kalpsiz bir umursamazlık hem de modernitenin toplumsal deneyimine karşı cehalet sergilediği suçlamasına açık bıraktığını savunmaktadır.

Benzer şekilde, Das (1997) ve Pierre Bourdieu (1999), çalışmalarının bir "uzman otoritesi" diliyle yankılanmasını sağlamak için, sosyologların aşırı şiddet, maddi sıkıntı ve sosyal çalkantı yaşayan insanların gerçek sesini görmezden gelmeye, marjinalleştirmeye ve hatta "susturmaya" çok hazır oldukları şeklinde rahatsız edici bir öneride bulunmaktadır. Gouldner'ı takip eden bu yazarlar, insan ıstırabının yaşanmış gerçekliğine açık bir dikkat göstermeyerek, sosyologların kendilerini hem çok sayıda insana şiddet uygulama pahasına güç ve ayrıcalık konumlarını koruyanların çıkarlarıyla müttefik bulma hem de modern zamanların toplumsal karakterini anlamak için hayati önem taşıyan bir insanlık deneyimine kavramsal olarak kör olma riskiyle karşı karşıya bıraktıklarını savunmaktadır.

Öte taraftan yaşanan acılar istenilen düzeyde olmasa bile her zaman için sosyolojinin gündeminde olduğu bilinmektedir. Sosyologlar yaşanan acı deneyiminin daha büyük bir kısmını aktarmak için sembolik kültür biçimleri ve yazı stilleri yaratarak, insan haklarının kötüye kullanımını konusunda kamusal tartışmayı canlandırmanın ve başkalarının acılarına karşı daha fazla şefkat göstermenin mümkün olabileceğini söylerler. Bu konuyu ele alan sosyologlar, acının içinde olanların bakış açısını doğrudan politika yapıcıların, politikacıların ve kamuoyunun kalplerine ve zihinlerine taşımayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla sosyologlar insanların başkalarının acılarına karşı daha fazla sempati ve sorumluluk hissetmeleri sağlanabilirse, insan yaşamına zarar veren ve onu mahveden siyasi kararlara ve sosyal koşullara karşı harekete geçmeye motive olacaklarına dair büyük umutlar beslenmektedir (Kleinman 1995; Kleinman ve Kleinman 1997).

Toplumda acı üzerine düşünme yollarını kavramsallaştırmada tekrarlanan güçlükler vardır. Nitekim söz konusu güçlükler acı deneyiminin gerçekte ne anlama geldiğini tanıma ve iletme kapasitemizi çarpıtmaya meyilli klişeleşmiş medya imgeleriyle daha da artmaktadır. Depremde göçük altında kalan cansız bedenlerin, açlıktan ölen çocukların, yanmış bedenlerin, kederli ailelerin ve bitkin mülteci kuyruklarının yakın çekimleri artık basında ve televizyon haberlerinde sıradan görüntüler haline gelmiştir. Bu ustaca kurgulanmış foto-gazeteciliğin sunumu, ilgimizi tüketmek üzere tasarlanmış ve izleyicileri şok etmek üzere hesaplanmıştır. Medya unsurlarının tüm çabası afet ve şiddet mağdurlarıyla izleyenlerin empati kurmasını sağlamak, ama bu empatiyi en çok da güvenli bir mesafeden kurdurmaktır. Bu travmatik deneyimler artık rutin olarak temellük ediliyor ve rekabetçi uluslararası haber pazarlarında

faaliyet gösteren medya şirketlerinin kültürel ve ticari sermayesine dönüştürülüyor. Bu şekilde medya, küresel felakete karşı toplumda kolektif bir duygusal tepki inşa etmekte ve bir tür 'bilgi-eğlence' (Kleinman ve Kleinman, 1996) olarak, zor durumda kalanların bir turist bakışıyla gözlemlenmesini sağlamaktadır. Gördüğümüz görüntüler kuşkusuz 'gerçek' ve rahatsız edicidir, ancak tasvir ettikleri gerçeklik, sorumluluk etiğinden ve siyasi tartışmalardan ayrılmıştır.

Tutarlı bir düzen anlayışını rasyonalize etmeye çalışan sosyo-politikalar -tersine çevrilmiş ya da başka türlü- görece istikrarlı anlam sistemlerini varsayar, ancak geçmişin ve şimdinin, düşünömselliğın ve riskin yerinden edilmesiyle karşı karşıya kalan sosyo-politikaların beklentileri artık önceki çağların teodiseleriyle aynı kuşkuya açıktır. Bauman, gelecekte hayatta kalmamızın, modernleşmenin küreselleşme süreçlerine eşlik eden yıkım ve acıları dolaylı olarak normalleştiren eskato-mantıksal tarih görüşlerine karşı şüpheci bir tutum takınmamıza bağılı olduğunu savunmaktadır (Bauman, 1993, s. 223-50). Bauman'a göre yirminci yüzyılın insanlık dışılığı, ahlaki açıdan aklın sınırlarını aşan deneyimleri rasyonelleştirme girişimlerine karşı bizi agnostik bırakmalıdır (Bauman, 1991; 1993). Çünkü bu tür olayları analiz etme girişimleri insan vahşetini ahlaki açıdan sakıncalı bir noktaya kadar önemsizleştirir (Steiner, 1967).

Yine de bu sessizliğe çekilme, Gillian Rose'a göre, hesaplanmış insanlık dışı eylemler için kapasitemizle yüzleşme zorunluluğundan kaçınan bir tür felsefi 'dindarlık' önermektedir (Rose, 1996, s. 41-62). Rose, insan eliyle işlenmiş ve toplumun bir kesimini hedef alan vahşete konuşulamaz muamelesi yapmanın, 'anlamaya cesaret edemediğimiz bir şeyi gizemli hale getirerek bunun fazlasıyla anlaşılabilir tarafını göz ardı etme refleksiyle ilişkili olduğunu iddia eder. Zira söz konusu göz ardı etme refleksi vahşet durumlarının sürekli olabileceğinden korkmamızın dışı vurumudur (Rose, 1996, s. 43).

'Normal ve sıradan davranışlar' ile insan hayatının acımasızca hiçe sayılması arasındaki bu yan yana geliş, sosyodisite için kritik bir sorun teşkil etmektedir. Hannah Arendt'in 'kötülüğün sıradanlığı' (Arendt, 1964) olarak tanımladığı durumu sürdüren koşullar, toplumsal ilerleme kriterlerinin ve gelecekteki iyiye dair aydınlanmış inançların temelini oluşturan rasyonalitenin ve verimli örgütlenme süreçlerinin içine gömülmüştür. Yine de ilerleme kavramına kültürel olarak ayırt edici ve ısrarlı bir şekilde bağlılık, uyumsuz ve düzensiz olumsuzluklara ve korkunç olaylara karşı çoğu zaman savunmasızdır. Nitekim etik ve rasyonel olarak tutarlı bir dünya anlayışını sürdürme mücadelesinde, 'asla olmaması gereken şeyler' paradoksal bir şekilde hesaplanamaz, mantıksız ve anlaşılabilir halde ortaya çıkma potansiyeli taşırlar. Weber'in "tutarlılık zorunluluğu" (1970, s. 324) olarak adlandırdığı şey, modernitenin akıl

tarafından erişilemeyen ve teorik olarak opak olan 'karanlık bir yüzünü hesap etmeyi zorunlu kılar'ken bu zorunluluk çoğu zaman yabancı ve varsayılamaz görünen çözülemez anomaliler üretir. Burada, teodise ve sosyodiseler sorunu kısmen birbirine yaklaşıır, çünkü teodise kötülük ve acının anlamını evrenselleştirirken, sosyodiseler tipik olarak bu tür deneyimleri bir sapma, ilerici ve rasyonel olarak düzenlenmiş bir dünyadan normatif bir sapma olarak açıklar.

Weber, normatif düzenin belirli içeriği ne olursa olsun, önemli bir tutarsızlık unsurunun kaçınılmaz olduğu temel pozisyonunu alır. Ve bir düzen ne kadar rasyonelleştirilmişse, gerilim o kadar artar. Öyle ki bu gerilime nüfusun önemli bir kesiminin sadece "çıkarlarına" aykırı şeylerin olması değil, asla olmaması gereken ve olduğunda da sadece "anlamsız" olarak nitelenecek şeylerin olması gibi çok özel anlamda sinir bozucu deneyimler eşlik eder. Dolayısıyla bu durum her şeyden önce acı çekme ve kötülük sorunlarını çağrıştıran sosyodiseleri gün yüzüne çıkartmaktadır (Parsons, 1966: xvii).

Bu bariz tutarsızlıkları rasyonelize etme girişimleri, insanların eylemleri ve niyetlerinden ziyade, toplumları ve yaşam biçimlerini mahrum bırakan ve harap eden uzak, kişisel olmayan güçlerin etkisiyle ilgilenmeyi kendisine görev edinir. Adaletsizlik, sıkıntı ve acıdan etkilenenler, "çağdaş dünyanın daha geniş kültürel, sosyal ve siyasi koşullarına atıfta bulunulmadan açıklanamayacak" bir kaderin pasif kurbanları olarak görünmektedir (bkz. Graubard, 1996, s. viii). Bu açıdan sosyodisenin ahlaki ekonomisinde, 'ne olduğumuza' dair rahatsız edici sorular, küresel değişimin geçişken ve kasıtsız olumsuzlukları tarafından gizlenmektedir. Bununla birlikte, Güney Afrika'daki Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu'na, Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi'ne ya da Nürnberg Mahkemeleri'ne verilen ifadeler, dışlama ve çatışma hatlarını şiddetlendiren küresel ve yapısal süreçler ile başkalarının acı ve ıstırabından sorumlu olanlar tarafından uygulanan intikam, hoşgörüsüzlük ve şiddet eylemleri arasında ayırım yapmamız gerektiğini göstermektedir. Fakat bu ayırımın hem etik hem de metodolojik sonuçları olduğunu söylemek gerekir. Zira küresel ve yapısal süreçlerin acı ve ıstıriba sebep olan yerel aktörler arasında niteliksel açıdan ayırım görmenin realitenin doğasına aykırı olduğu bir gerçektir (Halpern, 2002)

Sonuç

Doğal afetlerin yol açtığı yıkımdan ayrı olarak, bu yıkımın çıktısı olan toplumsal acı, başkalarının ihmal ve ayrımcılığından ya da öldürme ve sakat bırakma niyetinden dolayı acıya sebep olan öznenin sorumlu tutulmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla rasyonalist varsayımlardan ve ilahi inançlardan arınmış olan sosyodise, teodisenin aksine, katarsis sunmaz ya da acı ve

ıstırabı rasyonalize etmeye çalışmaz: aksine, yirminci yüzyılın çoğunda sessizlik içinde bırakmayı tercih ettiğimiz modernite içindeki medeniyetsizleştirici gerilimleri sorgular. Fakat bu sorgulamanın neticesinde acıya sebep olan koşulların çoğu zaman modernitenin dışında kalma durumuna fatura edildiği de gözlerden kaçmamaktadır. Örneğin soykırım, şiddet ve acı gerçekliği modern dünyada inkâr edilmemekte, ancak bu olağandışı koşullara sosyal bilimlerin kendilerini merkezinde konumlandıkları ekonomik ve siyasi ilerlemenin rasyonel olarak düzenlenmiş yapıların dışında kalan açıklamalar getirilmektedir. Bununla birlikte, yirminci yüzyılda insan hayatının giderek daha fazla tahrip edilmesi, siyasi olarak ilkel rejimlerin, organizmalarda evrimsel gelişim süresince ortadan kalkan bazı özelliklerin tekrardan görülmesiyle açıklanan bazı gerilemelerden ziyade yerleşik demokrasilerin ve ileri sanayi uluslarının örgütlü çıkarlarıyla çatışmaktan kaynaklı olumsuzluklar olarak not edildiği görülür. Batı kültürlerinin modernleşmeci ideal ile var olan gerçeklik arasındaki tezatla yüzleşmekte zorlanmaları, aklın uygarlaştırıcı idealleri ile uluslara, etnik topluluklara ve küresel olarak savunmasız gruplara uygulanan sömürü, şiddet ve acı kayıtları arasında uzlaşmaz ve istikrarsızlaştırıcı bir gerilim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Batı dünyasının söz konusu gerilimden beslenen sosyodiseleri görevinin, sadece görünüşte 'anlamsız' olan acı ve ıstırabı rasyonel olarak meşrulaştıran değil, aynı zamanda medeniyetsizleştirici sonuçlarının sadece görmezden gelinerek sürdürülmemesi umuduyla, bu gerilimin etik ve kültürel sonuçlarını araştırmak olduğunu kabul etmesi gerekir.

Neticede kozmoloji düzeyinde farklı olsalar da hem teodise hem de sosyodise, insan varoluşunun kırılğanlığını yok etme veya istikrarsızlaştırma tehdidinde bulunan deneyimlere karşı ideal bir dünya anlayışını savunma girişiminde ortaktır. Buna göre hem teodise hem de sosyodise, 'anlamsız' acılara, adaletsizliklere ve ıstıraplara teorik ve etik yanıtlar sunarak, bir yaşam biçimini sürdüren bir 'kültürel gerçekliği' doğrulamaya çalışır. Sosyodise kavramı çoğu zaman toplumda yaşanmamış olanın insan üzerinde bıraktığı acı olarak kavramsallaştırabileceğimiz risk kavramı ile beraber ele alınır. Burada risk tartışmaları, insanları düşünce ve deneyimin daha rasyonel bir şekilde kavranması için acil arayışlara dahil ederken, aynı zamanda dünyayı ve onun içindeki eylemlerini nasıl anlamlandırdıkları konusunda istenmeyen sonuçlar doğuran, ahlaki ve sosyal anlayışın şiddetlenen zorluklarının bir tezahürü olarak ele alınmaktadır.

Kaynakça

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press
- Arendt, H. (1964) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Bauman, Z. (1990) *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University PressClifford.
- Bourdieu. P., et al. (1999) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Life*, Cambridge Polity Press.
- Cohen, S. (2001) *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*, Cambridge: Polity Press.
- Das, V. (1995) *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. (1996) Language and Body: Transactions in the Construction of Pain, *Daedalus*, 125(1), 67–91.
- Das, V. (1997a) Sufferings, Theodicies, Disciplinary Practices, Appropriations, *International Social Science Journal* 49: 563–7.
- Das, V. (1997b) Language and Body: Transactions in the Construction of Pain, in Kleinman, A., Das. V. and Lock, M. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Lock, M. (eds) (2001) *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley: University of California Press.
- Das, V. (2007) *Life and Worlds: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley: University of California Press.
- Douglas, M. (1992) *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London: Routledge. Douglas, M. and Wildavsky, A. (1982) *Risk and Culture: An Essay in the Selection and Interpretation of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Frank, A. (2001) Can we Research Suffering?, *Qualitative Health Research*, 11(3): 353-62

- Freud, S. (1930) *Civilisation and its Discontents*. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (2010) *The Future of an Illusion*. Pacific Publishing Studio.
- Geertz, C. (1993) "Religion as a Cultural System." In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 87–125. London: Fontana Press.
- Gouldner, A. (1968) The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State, *The American Sociologist*, 3:103-116.
- Graubard, S.R. (1996) Preface to the Issue "Social Suffering, *Daedalus* 125(1), v–x.
- Halpern, C. (2002) *Suffering, Politics and Power: A Genealogy in Modern Political Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Hick, J. (2007) *Evil and the God of Love*. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Holling, C. S. (1973): Resilience and stability of ecological systems. In: *Annual Review of Ecology and Systematics* 4, 1–23.
- Holling, C. S. (1986): The resilience of terrestrial ecosystems: local surprise and global change. In: Clark, W. C. and Munn, R. E. (eds.): *Sustainable development of the biosphere*. London, 292–317.
- Holling, C. S. (2001): Understanding the complexity of economic, ecological, and social systems. In: *Ecosystems* 4, 390–405.
- Kleinman, A. (1995) Pitch, Picture, Power: The Globalization of Local Suffering and the Transformation of Social Experience, *Ethnos*, 60(3-4):181-91.
- Kleinman, A. (1999) Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions and Disorder, in Peterson, G. B. (ed) *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Kleinman, A. (2006) *What Really Matters: Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger*, Oxford: Oxford University Press.
- Kleinman A. and Kleinman, J. (1997) *The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times*, Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. Das, V. and Lock, M. (eds) (1997) *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press.
- Levinas, E. (1988) Useless Suffering, in Bernasconi, Robert and Wood, David (eds) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London: Routledge

- Lutzer, Erwin W. (2011) *An act of God? Answers to tough questions about God's role in natural disasters*. Carol Stream: Tyndale House.
- Lyman, S.M. (1995) Social Theory and Social Movements: Sociology as Sociodicy, in S.M. Lyman (ed.) *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*. London: Macmillan.
- Mann, M. (1999) The Dark Side of Democracies, *New Left Review* 235, 18–45.
- Merton, R. (1957) *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Molesky, M. (2015) *This gulf of fire: The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason*. Vintage Books.
- Morgan, D. G. and Wilkinson, I. (2001) The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy, *European Journal of Social Theory*, 4(2): 199-214.
- Nussbaum, M. C. (1996) Compassion: The Basic Social Emotion, *Social Philosophy and Policy*, 13(1): 27-58.
- Nussbaum, M. C. (2001) *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, T. 1966 Introduction, in Weber, M. *The Sociology of Religion*, London: Methuen.
- Rose, N. (1996) The death of the social?: Refiguring the Territory of Government, *Economy and Society*, 25(3): 327–64.
- Rouzati, Nasrin. (2018) Evil and Human Suffering in Islamic Thought—Towards a Mystical Theodicy, *Religions*, 9(2): 47-67.
- Scheper-Hughes, N. (1992) *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Highes, N. (1997) Peace Time Crimes, *Social Identities* 3:471-97.
- Scheper-Hughes, N. (1998) Undoing: Social Suffering and the Politics of Remorse in the New South Africa, *Social Justice*, 25(4):114-42.
- Schopenhauer, A. (1970) *On the Suffering of The World*, Translated by R. J. Hollingdale, New York: Penguin Books.
- Sontag, S. (2003) *Regarding the Pain of Others*, London: Hamish Hamilton
- Spelman, E. V. (1997) *Fruits of Sorrow: Framing Our Attention to Suffering*, Boston: Beacon
- Steiner, G. (1967) *Language and Silence*. London: Faber & Faber.
- Turner, B.S. (1992a) *Regulating Bodies*, London: Routledge.

- Turner, B.S. (1992b) The Concept of “The World” in Sociology: A Commentary on Roland Robertson’s Theory of Globalization, *Journal for the Scientific Study of Religion* 31(3), 296–323.
- Turner, B.S. (1996) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. London: Sage.
- Vidich, A.J. and Lyman, S.M. (1985) *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wall, P. and Jones, M. (1998) *Defeating Pain: The War against a Silent Epidemic*. London: Plenum Books.
- Vidich, A.J. and Lyman, S.M. (1985) *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Weber, M. (1970) ‘Politics as a Vocation’ and ‘Religious Rejections of the World and Their Directions’, in C. W. Mills and H. H. Gerth (eds) *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.
- Weil, S. (1950) The Love of God and Affliction, in *Waiting on God*. Glasgow: William Collins.
- Wilkinson, I. (2001a) Thinking with Suffering, *Cultural Values*, 5(4): 421-444.
- Wilkinson, I (2001b) *Anxiety in a Risk Society*, London: Routledge.
- Wilkinson, I. (2005) *Suffering: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Wilkinson, I (2010) *Risk, Vulnerability and Everyday Life*, London: Routledge.
- Wilkinson, I. (2013) The Problem of Suffering as a Driving Force of Rationalization and Social Change, *British Journal of Sociology*, 64(1): 123-41.