bilimname XIII, 2007/2, 37-66

TEODİSENİN SOSYOLOJİSİ: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım

Celaleddin ÇELİK
Doç. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.
celikc@erciyes.edu.tr

Bu makale, teolojik ve felsefî düşünce sistemlerinde tartışılan ilâhî adalet konusuna sosyolojik bir bakış açısı getirmeye çalışmaktadır. Temelde dinlerin Tanrı anlayışına bağlı olarak şekillenen ilâhî adalet problemi, bu makalede toplumsal yapı ve süreçlerle ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Bu bağlamda Weber ve Berger'in tipolojik yaklaşımları değerlendirilmiş, Türk toplum yapısının kendine özgü gelişim süreçlerinin teodiseye nasıl etki edebileceği üzerinde durulmuştur. Özellikle modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin teolojide olduğu gibi teodise anlayışlarında da köklü değişimler meydana getirdiği vurgulanmıştır.

Giriş: İlahi Adalet Düşüncesinin Sosyokültürel Bağlamı

Bu makale düşünce tarihinde daha çok felsefî ve teolojik boyutlarda tartışılan teodise konusunu toplumsal süreçlerle ilişkisi içinde incelemeyi amaçlamaktadır. Esasen 'ilâhî adalet' problemi ya da teknik adıyla 'teodise', başlangıçta din sosyolojisinin kurucu isimlerinden Weber'in de ilgisini çekmiş olup, o bu konuda kendi bakış açısına uygun bir teodise tipolojisi de geliştirmiştir. Ancak teodiselerin sosyokültürel süreçlerle ilişkisinin açıklığına rağmen, dine dayalı sosyal davranışlar ve dinî yaşantıları[1] inceleme konusu yapan din sosyolojisi içinde gereken ilgiye mazhar olduğunu söylemek zor görünmektedir. Oysaki teolojik arka plânı içinde teodiselerin belli tarihsel ve sosyal durumlara tekabül eden olguları ve sosyolojik gerçekliği anlama imkânı sunduğu açıktır. Özellikle bilgi sosyolojisinin vurguladığı inançlar, düşünceler ve bilme biçimleri ile toplumsal süreçler ve güçler arasındaki ilişki, teodiseleri sırf

[1.] KEHRER 1998, 17.

bu bakımdan din sosyolojisinin özel bir konusu hâline getirmektedir. Öte yandan din sosyolojisinin yöntem ve yaklaşımları da kuramsal ve metodolojik gelişmelere paralel olarak değişmiş, bu çerçevede özellikle bir kültürel sembol ve anlam sistemi olarak din ile sosyal yaşantılar arasındaki etkileşim bütün boyutlarıyla ilgi ve araştırma alanına girmiştir. Din sosyolojisinin toplumsal etkileşimde rol oynayan düşünce, ilişki ve süreçlere yönelik bu ilgisi, teodisenin de gerek teolojik yorumlarını gerekse sosyo-tarihsel arka plânını anlamayı mümkün kılan bir strateji içinde ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede makalenin temel problemi, geleneksel teodiselerin modern dünya ve toplum sorunlarıyla birlikte nasıl bir etkileşim ve dönüşüme maruz kaldığı/kalacağı soruları etrafında şekillenecektir.

Kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunmak (teodise) için, tarih boyunca dinler ve felsefî sistemler tarafından çeşitli açıklamalar ve çözümler üretilmiştir. Bu anlamda genellikle "Kötülük nereden geliyor?" veya "Tanrı kötülüğe neden izin veriyor?" gibi soruları yanıtlamaya dönük girişimler hep bir teodise ortaya koymuştur.[2] Dinsel sistemlerde gelişen teodiseler ise genellikle Tanrı anlayışlarına göre farklılaşmıştır. Buna göre bir inanç sisteminde talihsizlikler ve felaketleri açıklayan muhteva, Tanrı'nın her şeyi bilen, mutlak iyilik ve kudret sahibi olarak kabul edilip edilmemesine bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin her şeyi bilen, mutlak iyi ve kudret sahibi olduğuna inanılan Tanrı'nın, neden kullarının ihtiyaç duyduğu bilgi, güç ve servet gibi bazı şeyleri onlardan esirgediğini veya insanın eziyet çekmesine sebep olan musibetleri engellemediğini[3] sorgulama eğilimi, büyük ölçüde benimsenen Tanrı anlayışı ve onun eylemleri arasındaki bağıntının sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak teodiseler hangi biçimde gelişirse gelişsin, görünen kötülüklere ve çekilen acılara rağmen her şeye kadir ve mutlak iyi Tanrı düşüncesiyle dine yükledikleri muhafazakâr rol bağlamında[4] sosyolojik değerlendirmelere konu olur.

Tanrı-evren ilişkisini açıklamada farklılaşan eğilimler, teodiselerin de çeşitlenmesindeki temel teorik nedeni teşkil eder. Bu çerçevede Tanrısal olanı aşkınlaştıran Platon ve Aristo'ya karşılık, Tanrı'yı dünyanın cevheri ile bir kabul eden Stoacı filozoflar bir karşıtlık oluştururlar. Stoacılara göre Tanrı, her şeyi kuşatan tabiattan başka bir şey olmayıp, bu anlamda ilâhî yasa, evrenin bütün boyutlarını kapsar ve kader diye adlandırılan sebepleri ortaya çıkarır. İlahi takdirin bu tarz yorumu, bütün

2. YARAN 1997, 79-80.
3. YASA 2003, 20, 22.
4. MARSHALL 1999, 726.

yaratıkların iyiliği için onlara göz kulak olmasını ve onları kusursuzluğa sevk etmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle bütüncül algılamadaki eksikliklere atfedilen kötülük, gerçekte iyiliği tamamlayan bir unsur, yani karşıtlıkların birlikteliğinin bir gereği olarak açıklanır.[5]

Orta Çağ düşünürlerini çokça meşgul eden ilâhî adalet ve kötülük problemi, gerçekte kötülüğün olmadığı konusunda varılan bir uzlaşmayla aşılmaya çalışılır. Bir başka deyişle kötülükler daha çok 'yokluğa', 'eksikliğe' ve 'belirsizliğe' ilişkin bir durum olarak tanımlanır.[6] Nitekim teodise tartışmalarında özel bir yere sahip olduğu anlaşılan Leibniz "bu dünyanın muhtemel dünyaların en iyisi olduğunu" vurgulayan ana yaklaşımında, bütün maddî kötülüklerin insanın günahından kaynaklanan ahlâkî kötülüğe tâbi olduğunu, ahlâkî kötülüğün de metafizikî kötülüğe bağlı olduğunu temellendirmeye çalışır. Buna göre varlıkların hayatında iyinin bir ön şartı olduğu için kötülüğe izin verilmektedir.[7] Leibniz, her türlü kötülüğe rağmen ilâhî adaletin bu âlemde tecelli ettiğini savunan olumlu bir yaklaşıma sahiptir.[8] On yedinci yüzyıl felsefesinin önemli rasyonalistlerinden Spinoza ise mutlak iyimserlik anlayışından hareketle kötülüğün yokluğunu savunarak, kötü olan bir şeyin gerçekte algılamamızdaki yanılgılardan kaynaklandığını belirtir.[9] Bu olumlu yaklaşımların karşısında ise Schopenhauer'in Hint felsefesine ve dinine dayalı "dünya hayatının temelini acı olarak gören" kötümser eğilim yer alır. Kötümser açıklama biçimine göre, dünya hayatının temelini oluşturan irade ve arzu güdüsü, insanı aslında gerçek olmayan ve gelip geçici bir hayalden ibaret olan yaşama bağlamaktadır. Oysa yaşamın bizatihi kendisi bir felaket ve dünya ise mümkün olan dünyaların en kötüsüdür. İnsan, hayata yönelik iradesinin zincirlerinden kendisini kurtararak ruhunu özgürleştirebilir ve arzu güdüsünden vazgeçerek acıdan kurtulabilir.[10]

Felsefî yaklaşımlar kötülüğü genellikle *metafiziksel, fiziksel ve ahlâkî* olmak üzere üç başlık altında açıklamaktadırlar.[11] İnsan iradesinden bağımsız, doğa yasalarına göre gerçekleşen deprem, fırtına, sel, kıtlık vb. Durumlar *metafizikî*, maddî ve ruhsal acılar *fizikî* kötülükleri, daha çok insan iradesinde gerçekleşen ahlâk

---

5. Bkz. WERNER 2000, 14-15.
6. YASA 2003, 13.
7. WERNER 2000, 35.
8. AYDIN 1992, 150.
9. ARICAN 2004, 131.
10. Bkz. WERNER 2000, 45-49.
11. Bu konuda İbni Sina'nın yapmış olduğu üçlü ayrım (ahlâkî, fiziksel ve metafiziksel) için bkz. ALBAYRAK 2001, 112.

kurallarına aykırı davranışlar ve günahlar ise *ahlâkî* kötülükleri ifade etmektedir. Burada metafiziksel ve fiziksel kötülükler, bilimin ilerlemesiyle belli ölçüde sebepleri açıklanabilir ve hatta üstesinden gelinebilir olgular olarak teodise yorum alanından uzaklaşırken, ahlâkî kötülüklerin çözümü ise insan iradesine bağlı olması nedeniyle[12] sekülerleşmenin etkilerine açık görünmektedir.

İlahi adalet ve kötülük meselesinin iyimserlik ya da kötümserlik perspektifinde aşılamayacağını savunan *dualistik* öğretiler ise, iyi ve kötüyü temelde birbirinden ayrı ve çatışan iki farklı ilke olarak yorumlarlar. Zerdüştlüğün düalizminde iyiyi, ışığı temsil eden ve dünyayı yaratan Hürmüz, kötülüğü ve karanlığı temsil eden Ehrimen'e karşı sürekli bir mücadele içindedir. Dualizmin Yunan felsefesindeki temsilcisi ise Platon olmuştur. Platon Tanrı'yı bütün varlıkların değil sadece iyi şeylerin sebebi olarak görür. Zorunlu olarak iyinin bir karşıtı olan kötülüğün kaynağı, ölümlü olan dünya hayatındadır.[13]

Aydınlanmacı tabulara tepkilerin doğduğu onsekizinci yüzyılda Jean-Jacques Rousseau reformistlerin etkisiyle kötülüğün insanın suçu yüzünden dünyaya indiği düşüncesini benimser. Bilimin insana iyiliği ve mutluluğu getireceği idesi ile mücadele eden Rousseau'ya göre, aslında aklın ve uygarlığın ilerlemesiyle insanın tabiatı kötüye dönmüştür. İnsan iyi ve özgür yaratılmış, ancak küstah bilgi sayesinde özgürlüğünü kötüye kullanmıştır. Kant ise kötülüğün kaynağını insanın içindeki kötüye eğilimde görür. Ona göre insan iradesi hareket gücünü akıl ve duyuların yönlendirdiği bencillikten alır. Normalde aklın yasasına duyuların eğiliminden daha fazla ağırlık izafe edilir, ancak bu denge bozulurda bencillik aklın yasası üzerine egemen olursa kötülük ortaya çıkar.[14] Hıristiyan mitinden etkilenen Kant, insanın doğasına ait evrensel bir özellik olarak gördüğü kötülüğü, *günah*, *acı* ve *adaletsizlik* olarak üç grupta toplar.[15]

İslam filozofları ise kötülük problemini genellikle eksiklik, kusur ve yokluklarla açıklama eğiliminde olmuşlardır. Örneğin Farabi ve İbn Miskeveyh kötülüğü, kemalin yokluğu olarak görmüşlerdir. Buna göre bütün acılar, hastalıklar ve benzeri zulümlerin temelde bir kökü ve varlığı yoktur. Yine hastalıklar insanın doğal mizacının dengesini kaybetmesi, zulüm adaletin yokluğunu, ölüm ise ruhun bedendeki

12. Bkz. MOHAPATRA 2003, 103-110.
13. WERNER 2000, 61-65.
14. WERNER 2000, 92-93.
15. EMİROĞLU-AYDIN 2003, 795.

fonksiyonunun yitirilmesi olarak açıklanmıştır.[16]

Genel olarak İslamî teodiseler adalet ve kötülük probleminin çözümünde Tanrı kavramını temel alırlar. Augustine'ci Hıristiyan teodiseleri ise Tanrı dışındaki varlıkları devreye sokarak meseleyi halletmeye çalışırlar. Augustine'a göre kötülüğün Tanrı'yla ilişkisi yoktur, ahlâkî kötülük temelde şeytana ve şeytanın düşüşüne neden olan insana aittir. Ondokuzuncu yüzyıldan sonra yaygınlaşmaya başlayan Ireneaus'cu teodise ise kötülüğün nihai kaynağını Tanrısal hikmette arar.[17] Esasen kitaplı dinlerin hepsinde de acının ve kötülüğün bir anlam taşıması ortaktır. Kötülüğün varlığına bir açıklama getirmemekle birlikte, onlar bütün tensel, tinsel acılar ve kötülüğün her biçiminin zamanın sonunda kesin olarak ortadan kalkacağı umudunu verirler.[18] Kitabı Mukaddes'te yer alan Eyüp Kitabı'nın ana teması, Tanrı'nın kullarının başına bütün felaketleri bazı bilgelerin sandığı gibi günahlarını cezalandırmak için değil, inancını ve sadakatini sınamak için gönderdiği üzerine örülüdür. Bu anlamda Hıristiyan teolojisi günah ile hastalık, yıkım vb. Cezalar arasında bağ kurulmasını onaylamamaktadır.[19] Ancak Hıristiyanlıkta, kurtuluşun bir koşulu olarak acı üzerinde ısrarla durulmasının, temelde çileci, aşırı özveriye ve mazoşizme dayalı, bizatihi acının kendisine değer veren bir din görüntüsüne yol açtığı ifade edilmektedir.[20]

İyilik ve kötülüğü insan ilişkilerinin pratik bir ifadesi olarak gören ateistler ise bedensel, duygusal ve entelektüel gereksinimlerimize ket vuran tüm güçleri kötü olarak değerlendirdiğimizi savunarak, dinî ve felsefî düşünce sistemlerinin ilâhî adalet konusundaki açıklamalarına katkıda bulunmuşturlar.[21]

Felsefî düşünce sistemlerinin ilâhî adalet ve kötülük konusunu anlamlandırma çabaları dinsel ve teolojik düşünce ile etkileşim içinde olmuştur. Ancak dinin teodise bağlamında icra ettiği işlevler sosyolojik düzeyde genellikle bir meşrulaştırma konusu olarak ele alınmıştır. Bu anlamda dinsel meşrulaştırmanın sağladığı kutsallaştırmanın kapsamı bütün düşünce, davranış ve eylemlere kadar uzanır. Bireysel düzeyde

16. Bkz. ALTINTAŞ 1998.
17. YARAN 1997, 181.
18. DELİMEAU 2001, 71.
19. Bu konuda Delimeau'yla yapılan bir konuşmada "AIDS'in ilâhî bir ceza gibi görülmesi"nin "köktenci bir sapma" olarak işaret edilmesi dikkat çekicidir.Bkz.DELİMEAU 2001, 73.
20. İsa'nın ölümünü takip eden ilk yıllardan itibaren Hıristiyan çileciliği, günahlardan arınmak için çekilecek çilenin hiç bir zaman yeterli olamayacağı düşüncesine sahipti.Bu eğilim temelde şiddetli bir günah duygusundan kaynaklanmaktaydı.Bkz.DELİMEAU 2001, 74-75.
21. EMİROĞLU-AYDIN 2003, 795.

inanç ve pratikleri meşrulaştıran din, toplumsal düzeyde sosyal ilişki, tabakalaşma ve süreçleri, içine yerleştirdiği kutsal formlarla anlamlı ve makul yapılar hâline dönüştürür. Mevcut durum, yaşananlar veya başa gelenleri meşrulaştırma çoğu kez bu tür doktrinlere kaynaklık eden dinî organizasyonlar vasıtasıyla gerçekleştirilir.[22] Dinin ilâhî adalet ve teodise konusunda icra ettiği işlevi sadece mevcut durumu bir meşrulaştırmayla sınırlamak doğru olmaz. Bunun ötesinde din, inanılan yüce bir yaratıcının varlığına rağmen dünya hayatında yaşanan kötülükleri, talihsizlik ve adaletsizlikleri bir anlam sistemine kavuşturmakta, fertler için dünyayı çekilebilir hale getirmektedir.

Teodiseler de bu dünyada tecrübe edilen ve anlamı tehdit eden kötülükleri ilâhî adalet açısından anlamlı ve makul hale getirerek meşrulaştırırlar. Anlam atfetme, yaşanan tecrübelerin ilâhî düzenin bir gereği veya parçası olarak yorumlanması suretiyle gerçekleştirilir. Zira "*inanan için olayların arkasında bir düzenin var olduğunu bilmek, düzenin ne olduğunu bilmekten daha önemli ve hayatî*" dir, yani bir teodise insanın başına gelen ölüm, yaralanma, sel, deprem gibi talihsizlik olarak algılanan tecrübelerin anlamını ortaya koymalıdır.[23] Yine bu çerçevede artan karmaşıklığa bağlı olarak karar verme durumunu zorlaştıran olumsallıkla baş edebilme konusunda da dinin özel bir işlev taşıdığını belirtmeliyiz. Açıkçası din sadece acıları ve felaketleri makulleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda gelecekte olması beklenen durumlar ya da mevcut çoğulluk içinde seçimi zorlaştıran meselelerde de karmaşıklığı indirgeme işlevi taşıyor.[24] Ancak dinin teodiseye ilişkin işlevlerinin özellikle toplumsal nitelikli olaylarda değişebilen bir karakter taşıdığı göz önünde tutulmalıdır. Doğal felaket ve şanssızlıkların yarattığı endişeler bilimsel ve teknolojik gelişmenin sağladığı kısmî güvenle belli ölçüde azaltılabilir ya da kontrol altında tutulabilirken, toplumsal sistemlerde artan belirsizlik, adaletsizlik ve karmaşıklığın yarattığı güvensizlikler ise zincirleme etkileşimlerle sosyal katmanların her birinde farklı etkileşimlere yol açar. Sosyal refahın ve piramidin üst kısımlarına kolaylıkla çıkan ve mekansal siyasal statüsünü pekiştiren katmanlar, durumlarına uygun bir 'mutluluk teodisesi'ne daha yakın dururken, sosyoekonomik ve kültürel merkezin kenarında kalıp, sosyal iletişimin hukuki ve siyasi kodlarını kullanamayan tabakalar ise, kurtulma vaadini duruma göre ya ahirete ya da gelecekte bir zamana bırakan 'acı teodisesi'ne sarılırlar. Her durumda bu teodiselerin sosyolojik süreçlerle ne kadar

[22] Bu konuda McGUİRE 1987, 20'den akt. OKUMUŞ 2003, 53-54.

[23] McGUİRE 1987, 29'dan akt. OKUMUŞ 2003, 55.

[24] Dinin karmaşıklığı indirgeme fonksiyonu konusunda özellikle Niklas Luhmann'ın açıklamaları için bkz.DAHM 1975, 273-274.

derin bir etkileşimde bulunduğunu görüyoruz.

Teolojiden Sosyolojiye Teodiselerin Farklılaşması

İslam teolojisinde ilâhî adalet ve kötülük problemi, Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında büyük tartışmaların konusu olmuştur. Buna göre Tanrı'nın kötülüğü dileyip dilememesi, yaratıp yaratmaması, kendi adına bir zulüm olup olmaması gibi bir dizi tartışmalı konular, kötülük probleminin ana başlıklarını oluşturur. İslam düşüncesinde metafizik ve doğal kötülük iki farklı bakış açısından ele alınmıştır. Birincisi var olan her şeyin ilâhî hikmet ve adalete uygunluğunu delilleriyle gösterme zorunluluğunu hisseden Mutezilî bakış açısı, diğeri ise tevekküle ve teslimiyete ağırlık veren Ehli Sünnet'in yaklaşımıdır. Mutezile'nin yapmaya çalıştığı şey aslında tam bir teodise çabası olarak yorumlanmıştır. Zira Mutezile bu konuda bütün enerjisini, "*İlahi adaletin Tanrı'nın tüm kötülüklerden uzak kalmasını gerektirdiğini, mevcut kötülüklere rağmen Onun adaletinin hiçbir zaman zarar görmediğini*" ortaya koymak için harcamıştır.[25]

Mutezile temelde "Allah âdil ve hâkimdir, O'ndan çirkin iş sadır olmaz, O'nun bütün fiilleri güzeldir." anlayışıyla Tanrı'nın zulüm işlemeyeceğini ve zulmün esasen insanın eseri olduğunu savunarak, insanların kötülüklerini Tanrı'ya atfedemeyeceklerini vurgular. Kötülüğün sorumluluğunu ilâhî irade dışında arayan bu bakış açısı, salt teorik bir tartışmanın taraflarından biri olmasının ötesinde, Mutezile'nin sosyal temellerine ve dönemin sosyopolitik olaylarına ait bir sosyolojik öz taşımaktadır. Akılcı bakış açısına sahip olan Matüridi âlimleri de Tanrı'nın adalet ve hikmet sahibi oluşundan dolayı, zulüm ve haksızlık yapmaktan uzak olduğunda uzlaşırlar. Eşarî yorumda ise adalet ve zulüm anlayışı farklılaşmakta, Tanrı zulmü kendisine değil başkasına, yani onu işleyen insanlara yaratığı için 'zalim' olarak sayılamayacağı vurgulanır.[26] Eşariliğin Tanrı tasavvurunun teolojideki tartışmaları bir yana, tarihsel tecrübenin sosyolojik analizi bu yorumun despot yöneticiler için ideolojik bir meşrulaştırma sunduğuna işaret eder. Aynı şekilde Mutezile'nin zulmü ve kötülüğü insan iradesine bağlı açıklama eğilimi ile Mutezilî alimlerin daha çok Arap olmayan unsurlardan (Mevali) oluşması[27] arasındaki muhtemel ilişkiler de, toplumsal kategoriler ile düşünce ve inançlar arasındaki bağıntıyı vurgulayan sosyolojik gerçekliğin önemini gösterir. Daha çok dışlanmışların, kenardakilerin

---

25. ÖZDEMİR 2001, 54.
26. Bu konuda bkz. GÖLCÜK/TOPRAK 1991, 230-31.
27. AKOĞLU 2006, 44, 279.

kendilerini ifade etme kanalı olarak işlevselleşen Mutezile'nin, özellikle bireysel sorumluluk ve kararları vurgulayan teodisesinde, Emevilerle başlayan Arap asabiyetine ve özellikle yöneticilerin haksızlık ve zulümlerine karşı gelişen bir tepkinin kodlarını okumak mümkündür. Bir başka deyişle işledikleri sosyal zulüm ve kötülükleri de Allah'a atfetmeye çalışan yöneticilere karşı, Mutezile, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve O'na kötülük atfedilemeyeceği şeklindeki açıklamaları ile hem insanın özgür iradesine hem de yöneticilerin işledikleri zulümlere karşı bir protesto ortaya koymaktadır. Mutezile'nin adalet ilkesi üzerinde fazlaca durması ve Allah'ın adaletindeki kusursuzluğu açıklayan teodisesi bu bakımdan anlamlıdır. Sosyal tabanı Mevali'ye dayanan Mutezile'nin kullandığı dil, iktidar sahiplerinin de anlayabileceği bir dinsel reaksiyonu içermektedir. Görüyoruz ki, Mutezile örneğinde toplumsal arka plânını anlamaya çalıştığımız bir teodise yalnızca zulme uğrayan, dışlanan ve mağdur olan grupların mevcut durumlarını makulleştirmiyor, aynı zamanda muhtevalarına gizlenmiş sosyal protesto vurgularıyla aydınlık bir gelecek ve kurtuluş da vaat edebiliyor.

Tartışmalarda belirleyici olan Tanrı'nın irade sıfatına ilişkin anlam farklılıkları da bu sosyotarihsel arka plân içinde şekillenmiş olmalıdır. Eşarilikte Tanrı mutlak hâkim olarak tasavvur edildiği için istediği gibi davranır; onun çektirdiği acı, ıstırap, zulüm ve ondan gelen kötülükler de bu anlamda güzel ve meşru kabul edilmiştir. Mutezile ve Maturidîler de Tanrı'nın insanlara acı çektirdiğine inanmakta, ancak onlar bu acıların bir karşılık verme değil, bir hikmet ve ibret için olduğunu, bunların hata ve günahlara bir kefaret ve nefsi temizlemeye vesile olduğunu savunurlar. Eşariliğin kaderci Matüridiliğin ve Mutezile'nin akılcı yorumlarıyla şekillenen bu anlayışlarda "öte dünyada karşılık vaadı."ni esas alan bir teodise kendini göstermektedir. Ancak modern açıklamalarda klasik teolojinin bu yaklaşımı eleştirilerek, bu anlayışın "insanın esasen yeryüzünde kötülükleri, zulümleri, baskı ve sömürüyü ortadan kaldırmak için girişeceği mücadelede sıkıntılara direnme anlamındaki bir imtihan olgusunu çarpıttığı" bunun da parçacı/lafızcı bir yorum metodolojisinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. İlahi adalet konusunda büyük ölçüde Eşarilîğin yaygınlığı ölçüsünde, bireyi ve toplumu sorumluluklarından uzaklaştıran, dünyayla ve yaşamla bağları zayıflatan çarpık bir anlayışın egemen olduğu söylenebilir; ancak bu etkinin yalnızca metodolojik sorunlardan kaynaklanmadığı, bu tür teodiselerin arkasında sosyal ve tarihsel ortamın belirleyici konumunun da dikkate alınması gerektiği açıktır. Klasik teolojinin, kendi mülkünde kural, kanun ve ahlâkî tutarlılığı olmayan Tanrı tasavvuru ile İslam dünyasında bugün yaygın görülen birçok

ahlâksızlık, çarpıklık ve toplumsal hastalıklar arasında bir ilişki olduğu ve esasen modern dünyanın sorunları karşısında artık ihtiyaçlara da cevap vermesi zorlaştığı için çöktüğü varsayılmaktadır.[28]

Klasik teolojinin adalet ve zulümle ilgili bu açıklamaları, bugün modern toplum sorunlarıyla belli ölçüde boyut değiştirmiş olmalıdır. İnsanın doğayı ve toplumu keşfettiği modern dönem, hem geleneksel bilgi ve dünyadan köklü bir kopuşu hem de bütün bilimsel ve teknolojik gelişime rağmen daha önce insanın yaşamadığı doğal, toplumsal endişeleri ve sorunları içermektedir. İnsanoğlunun doğayı ve toplumu denetim, kontrol ve plânlama amaçları doğrultusundaki çabası sürekli gelişme içindedir. Duruma göre adaletsizlik şartlarına müdahale etme ve yok etmede başarı sahibi olurken, çoğu zaman da yeni sıkıntı ve sarsıntılarla karşı karşıya gelmektedir. Geçmişte yeni doğan çocukların yaşama istatistiklerinin düşüklüğüne rağmen modern dönemde yeni doğan çocuk ölüm oranları düşmekte, teknolojik imkânlara bağlı olarak çocuk daha doğmadan anne karnında hastalıkları tespit edilip tedavisi yapılabilmektedir. Ancak tıp ve gen teknolojisinin ilerlemesi, doğum öncesi müdahale, genlerde oynama, sağlık maliyetlerinin topluma yüksek maliyeti nedeniyle bazı doğumları engelleme, ötenazi, kopyalama vd.hızlı gelişmeler, yalnızca ahlâkî, dinî kaygıları değil, toplumsal gelişmeyi de etkilemektedir. Yine daha önce Tanrı'nın bir cezalandırması olarak algılanan deprem, sel vb. Doğal afetlerin, yerleşim ve imar düzeninde yapılan doğru seçimler ve iyileştirmelerle belli ölçüde baş edilebilir olgular hâline gelmesi, bu tür durumlarda Tanrısallığa atfedilen müdahale alanını daraltmakta, insanî sorumluluğu ön plâna çıkartmaktadır.

Ancak burada özellikle sosyal sistem açısından yaşanan gelişme ve farklılaşmalar bağlamında tartışılması gereken sorunlar da bulunmaktadır. Özellikle toplumsal gelişmelere bağlı olarak sosyal ilişki ve süreçlerde meydana gelen değişimler, modern öncesi dönemin hiyerarşik ve katmanlı yapısı yerine yeni sosyal tabakalaşma ve ayrımlaşma kategorileri ortaya koymaktadır. Daha önceleri sosyal katmanlar arasındaki statü farklılıklarını meşrulaştıran dinsel anlayış, bugünün geçişi kolaylaştıran yeni sosyal düzeni karşısında doğal bir farklılaşma yaşamakta, toplumsal dinamiklerinin değişimine bağlı olarak kötülüğün kaynaklarına ilişkin anlayışlarda da bir farklılaşma söz konusu olmaktadır. Bir başka deyişle, zenginlik ve yoksulluğu ilâhî irade ve adalet plânındaki dağılımını içselleştirmiş bir toplumsal dünyadan, yeni devinim ve yükselme imkânlarıyla bunu daha çok bireyin

[28] İmtihan ve İbret için acı çektirme düşüncesini ve öte dünyada karşılık vaadinde somutlaşan teodisenin eleştirisi için bkz. GÜLER 1998, 148-157.

yetenek ve girişimlerine sunan bir toplumsal dünyaya geçiş ile geleneksel algılama ve yorumlama çerçevesi de yerini yeni dinsel anlayış ve yorumlara bırakacaktır. Burada elbette dinin salt sosyolojik değişime bağlı bir bağımlı değişken olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak dinin toplumsal etkiler boyutunda sosyal etkileşime ilgisiz kalmayan bir yorum genişliği ve esnekliğine sahip olduğunu da, tarihsel dindarlık görünümlerinin çeşitliliğinden anlıyoruz.

Esasen dinin asli kaynaklarında sunulan teorik muhtevanın da bu türden etkileşimlere açık bir potansiyel sunduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın kötülükler, çekilen acılar veya teodiseyle ilgili tema ve açıklamalarının genelde, "imtihan ve eğitim, cüz'î iradenin hatalı kullanılması, disiplin ve ceza ile gerçek adalet yurdu olarak ahiret"e odaklanması, özellikle bireysel sorumluklara vurgu yapacak yorumlar için önemli fırsatlar içermektedir. Zira açıklamaya göre, acılar, ıstıraplar ve karşılaşılan felaketler, ya hata ve günahların karşılığı olarak ya da imtihanın bir unsuru olarak insanların karşısına çıkmaktadır.[29] Yine acı ve ıstıraplar, musibetler insanların iman yönünden olgunlaşmalarını, davranış, ahlâk ve karakter yönünden de gelişmelerine katkıda bulunan bir deneme olarak yorumlanır. Acılar kişileri çeşitli yönlerden eğitmekte ve yetiştirmekte, bu bağlamda alçakgönüllülük, sabır, minnettarlık, merhamet meydana getirmektedir. Bu musibetler "ötekiler"i ise ahlâk ve karakter yönünden olgunlaşmaya, epistemolojik açıdan bilgilenme, ders ve ibret almaya, sosyolojik açıdan ise birbirini tanımaya imkân vermektedir.[30] Ancak Kur'an, musibetlerin sebepleri arasında kısmen özgür iradenin yanlış kullanılmasını da gösterir. İnsanoğlunun başına gelen pek çok kötülüğün sebebi yine bizzat kendi eylemleri olarak açıklanır. Gerek bireysel gerekse toplumsal olarak yaşanan kötülük veya afetler ya bir imtihanın unsuru ya da kötülüklerin bir cezasıdır. Bununla birlikte bu türden cezalandırmalar evrensel bir ilke ya da her durumda uygulanabilecek bir teodise değildir. Bütün bu çekilen acılar ve musibetlerin gerçek karşılığı ölümden sonraki hayatta verilecektir.[31] İslamî teodiselerde Weber'in tipolojisinde ayırt ettiği "vaadi öte dünyaya bırakma" ve "vaadi bu dünyada görme" şeklindeki iki farklı açıklama biçimini bir arada görmek mümkündür. Teorik birikime bakılırsa ödül veya ceza anlamındaki karşılığı büyük ölçüde ahirete ait bir sonuç olarak görme eğiliminin baskın olduğu anlaşılmakta, ancak bazı musibetlerin temel nedeni olarak insanın kendi günah ve hatalarına işaret edilmesi ise aynı zamanda "karşılığı bu dünyada

29. YARAN 1997, 114-115.
30. Bkz. YARAN 1997, 122.
31. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için bkz. YARAN 1997, 123-133.

görme vaadini" de birlikte düşünmeyi gerektirmektedir.

Adaletsizlik ve kötülüğün genellikle bir imtihan ve ceza bağlamında açıklanması, İslamî teodiselerin ana vurgusudur. Müslüman toplumların kültürlerinde bu yüzden, yaşanılan adaletsizlik ve kötülüklerin, bir sınanma ve cezalandırılmanın sonucu olarak kabullenilmesi eğilimi baskındır. Birey bu imtihanda hem sınanmakta ve ders almakta hem de yakın ve uzak çevresindeki insanlar da bu yaşanılanlardan ibret almaktadır. Ceza ise bu şekilde gelen sınanmaların bir sonucu olarak algılanmaktadır.[32] Bu anlayış eşliğinde İslam tarihinde benliği ve kişiliği kötülüklerden temizlemeyi amaç edinen, kötülüklerin kaynağı olarak görülen nefsi bir zühd ve çile anlayışı içinde köreltmeyi, ruhu olgunluğa ulaştırmayı amaçlayan tasavvufî tecrübenin şekillendirdiği bir teodisenin yaygınlaşması da kayda değerdir. Varlığı ilâhî bir tecelli olarak görmenin çeşitli boyutlarına sahip olan tasavvuf anlayışında, evrende bütün güzellikler, iyilikler Tanrı'nın bir tecellisi iken aynı zamanda kötülükler, acılar, olumsuzluklar da geçici nitelikler olup esasen iyiliğin güzelliğin anlaşılması için vardırlar. Varlığı ilâhî hakikatin bir aynası olarak yorumlayan tasavvuf, aslında bu anlamda teodise konusunu halletmiş görünmektedir. Dünyanın faniliği ve geçiciliği, ölümün ve ahiretin gerçekliği karşısında dünya hayatını oyun ve eğlenceden ibaret gören tasavvufî züht anlayışında, bütün maddî duygu ve pratikler yaşananları izafileştirir, 'vahdeti vücud' anlayışında ise insanî gerçekliğin sınır ve zorlamaları aşılır, huzur ve sükûnete ulaşılır. Bu bağlamda örneğin Gazali'nin sufi yönü, insanın yeryüzünde varoluş sebebinin ahiret mutluluğu ve kurtuluşuna hasredilmesinde ortaya çıkar. Gazali bu hedefe, ancak dünyada zühtle ve yalnızca Allah'a bağlanıp O'nun dışındakileri dışlamakla mümkün olacağını düşünür. Onun dünya ve ahiret ilişkisine yönelik anlayışı keskin bir dikotomiye dayanır. Hadisler "hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için yarın ölecekmiş gibi ahiret için." çalışmayı talep ederken Gazali dünya ve ahiret arasını kesin bir şekilde ayırır.[33] Esasen Gazali'nin bu âlemi mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en mükemmeli olduğunu bildiren, kötülükleri iyilikler için yararlı gören teodisesi, temel yaklaşımları içinde kaderci yorumu güçlendiren Eşarî doktrininin mantıksal bir sonucu olarak şekillenmiştir.[34] Sosyolojik değerlendirme, Müslüman toplumların tarihsel pratiğinde insana pek fazla hareket ve özgürlük alanı bırakmayan dinsel yönelimlerin, özellikle yabancı güç ve kültürlerin istilasıyla, sosyoekonomik ve kültürel gerileme dönemlerinde

32. EMİROĞLU-AYDIN 2003, 796.
33. ZEYD 2001, 294-295.
34. YARAN 1997, 154-155, 167.

yaşananları anlamlı bir teodiseye bağlama konusunda icra ettikleri işlevlere dikkat çekecektir.

İslamî teodiselerin düşünsel ve ideolojik yapısı üzerine Yaran'ın tespitleri önemlidir. Ona göre İslamî teodiseler genellikle "kötülüğün niçin."i üzerinde durmaktan çok "kötülüğün kaynağı kimdir." sorusu üzerinde durmuşlardır. Tanrının varlığının delillerine önem veren İslamî teodiseler, kavramsal çözümlemelere başvurmuşlar, kudret sahibi yaratıcının eseri olan bu dünyada amaçsız bir kötülüğün olamayacağını savunmuşlardır. Ayrıca bu dünyada bir miktar kötülüğün bulunmasının gerekli olduğunu, kötülük gibi gözüken pek çok olgunun da doğanın düzeninin işleyişine hizmet ettiğini belirtmişlerdir. Öte yandan Tanrısal hikmetin tam anlamıyla bilinemeyeceği, kötülükle ilgili bazı çözülememiş sırların olabileceği de kabul edilmiştir. İslâmi teodiseleri karakterize eden unsurlardan biri de bu dünyada gerçekleşmeyen ilâhî adaletin öte dünyada muhakkak gerçekleşeceğine ilişkin çok güçlü vurgudur.[35] Burada sorunun entelektüel plândaki bütün özsel karmaşıklığına rağmen, pratikte ilâhî adaleti öte dünyaya bırakan teodisenin yaygınlığı ile Doğu Müslüman kültürlerindeki *cemaatçi, merkeziyetçi, patrimonyal* yapılar arasındaki ilişkinin nesnel analizlerine duyulan ihtiyaç ortadadır.

Mutezile'nin ilâhî kötülüğün kaynağı konusundaki düşüncelerine atfen altını çizdiğimiz sosyokültürel ve tarihsel güdülenme potansiyeli, genel olarak İslâmi teodiselerin muhtemel sosyal motifleriyle birlikte değerlendirilmelerini önemli kılmaktadır. Bireysel ve sosyal eylemlilik ya da eylemsizlik durumunu yaratan teodiselerin toplum tarafından içselleştirilmiş teolojik yorumlarla ilişkisi olduğu gibi, toplumsal yapı ve süreçlerin ürettiği teodiseler de bu ilişkinin diğer tarafına ait bir yansıma olarak dikkate alınmak durumundadır. Müslüman kültürler üzerinde bireysel özgürlüklere, sosyal sorumluluklara ve yaratıcı düşünceye kapıları kapattığı varsayılan kaderci Eşarî doktrininin etkinliği ile özgür, ahlâkî ve sivil bir toplumsal zihniyetin yokluğu arasında kurulan bağıntılar ise bu bağlamda entelektüel boyutun etkisine atfedilen önemi gösterir. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi tarihsel ve toplumsal gerçekliğin inşaları yalnızca entelektüel faktörle açıklanamayacak kadar karmaşık ve maddi faktörlerin de hesaba katılmasını gerektiren çok yönlü bir olgudur. Bu anlamda toplumsal faktörlerin bütünlüğü içinde teolojiyi ve teodi-

---

[35] Bkz. YARAN 1997, 180-181. İslam düşünürleri genel anlamda Tanrı'nın fiilleri bahsinde tartıştıkları teodise sorununda, Tanrı'nın iyiliği irade edip, iyilik yarattığını ancak kötülüğün Tanrı'ya nispet edilmesinin uygun olup olmadığı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir.Bkz. YASA 2003, 13-14.

seyi de şekillendiren bir dinamizm bulunmaktadır. Dolayısıyla zaman içinde dinin sosyal yaşamı büyük ölçüde belirlediği toplumsal dünyadan, farklılaşmış ve işlevsel ayrımlaşmaya göre yapılanmış bir toplum biçimine geçişin, bilimin sekülerleştirici etkisi, kentlileşme, bireyselleşme ile kurumsal ve cemaatsel dindarlık yerine bireyci ve yeni dindarlık görünümleri gibi olguların büyük ölçüde ilâhî adalet konusundaki klasik teoloji ve teodiseleri de değişime zorlayıcı bir diyalektiğin göstergeleri olarak dikkate alınması gerektiği açıktır.

Bu durum tarihsel süreçte gelişen düşünce ve inançların da toplumsalla bağlantısını veya bir başka deyişle sosyolojik arka plânını dikkatlerden uzak tutmamayı gerektirmektedir. Teolojik tartışmaların tarihsel ve toplumsal bağlamlarını sürekli olarak öne çıkaran sosyolojik ilgi, teori ile toplumsal pratik arasındaki muhtemel ilişki ile yetinmeyip, toplumsal yaşamın ögelerinde, gündelik hayatın ayrıntılarında bu etkileşimin yansımalarını da araştırır. Toplumsal kültürün gündelik hayat pratiklerinde yaşayan ve kültürün kuşaklararası devamlılığına istikrar kazandırarak bütünleştiren en somut göstergelerden biri de dildir. Bilindiği gibi kültürel sistemler genellikle sembolik unsurlarla biçimlenmiş sözlü ve yazılı dilsel ürünlerle aktarılır. Bir kültürel sistemi belirleyen merkezî temayı da yine bir semboller sistemi olan dil üzerinden anlamak mümkündür. Dinsel anlayışlar ve kabuller bakımından da dilsel kullanım bazı eğilimler hakkında bilgi verici özellikler taşır. Nitekim gündelik hayatta kullanılan bir takım atasözü, deyiş, kavram ve sözler üzerinden toplumun dinî yaşayış sistemine ait inanç, pratik ve törensel uygulamalarla ilgili bazı karakteristikleri okumak mümkündür. Bu bağlamda Türkçede halk arasında yaygın bir şekilde kullanılan dinî nitelikli ifadelerin genel yapısal özelliklerine bakıldığında, nerdeyse insan hayatının ve etkinliklerinin tamamının Tanrı tarafından biçimlendiği veya yönlendirildiğine ilişkin bir vurgunun çok baskın olduğunu görürüz.[36] Örneğin yaygın bir şekilde kullanıldığı anlaşılan "alın yazısı", iyi veya kötü hangi durumda yaşarsa yaşasın insanın her durumda sonuçlarına katlanması ve kabullenmesi gereken, inceden inceye işlenmiş ve bütünüyle külli iradeye teslimiyeti içeren bir "kader" inancını motive etmektedir. Güler'in de belirttiği gibi, kader inancının, Tanrı'nın ezelde *bilmesi* olarak değil de, insanların pratik yaşamlarındaki davranış ve eylemlerinin Tanrı'nın irade ve kudreti ile ilişkisi bağlamında izah edilmesi, insanın başına gelecek olayların mutlak irade tarafından önceden *belirlemesi* şeklinde bir

[36] GÜLER 1998, 19.

algılamaya ve kabule yol açmaktadır.[37]

Güler, Türk toplum ve kültür hayatını yansıtan dilimize yerleşmiş deyimlerden hareketle, rızık, ecel ve kaderle ilgili sosyolojik temelde gözlemlenebilecek anlayış ve kabullerin teolojik bir perspektifte sorgulamasını yapmaktadır. Onun da işaret ettiği gibi özellikle rızık konusunda gündelik konuşmalar arasında sıkça duyulan ve bilinen "Allah, malı istediğine ilmi isteyene verir" anlayışı, esasen sosyoekonomik konum, tabakalaşma ve servet konusundaki eşitsizliğin ilâhî temelini veya meşruiyetini sağlamaktadır. Kolektif tasavvurda rızk (zenginlik, servet) Tanrı tarafından verilen, takdir edilen bir şeydir. Tanrı herkese bu dünyadaki nasibini önceden taksim etmiştir. Kişi bu dünyada, kendisine önceden takdir edilen nasibinin peşindedir. Aynı durum evlilik konusunda da bir kısmet-belirlenim olarak karşılık bulmaktadır. Evlenen çiftler, birbirlerinin "kısmet"idir. Kısmeti bağlı olup da bir türlü evleneceği eşi bulamayan bayanların kısmetinin açılması için adak ve ziyaretler söz konusudur. Yine bir kısmetin çıkması durumunda bunun ileriye dönük hayırlı olup olmayacağı konusunda yapılan istihare de bir karar durumunu kolaylaştırır. Ecel, yani insanın dünyada ne kadar yaşayacağının önceden takdir edilmesiyle ilgili inanış ve kabuller en yaygın bir şekilde ölen için "vadesi yetmiş, vadesi dolmuş" sözüyle açıklanmaktadır. "Mukadderat, mukadderata boyun eğmek lâzım, kaderin cilvesi, kader mahkûmu" gibi deyimlerde de, içinde bulunulan durumu ilâhî iradeden dolayı makulleştirme eğilimini görmek mümkündür. Bu tür anlayışlarda insanın toplumsal konumu ve başına gelen her şey "ilâhî adalet"in bir gereği, ya da Tanrı'nın bir takdiri olarak benimsenmekte, olaylarda kişisel sorumluluk ve iradenin payı sıfırlanmaktadır. Burada teodiseyi şekillendiren kader, rızık, ecelle ilgili Tanrı tasavvurları, insanın çocuk ölümleri, hastalıklar, kazalar ve koruyucu hekimlik gibi önlemlerle olayların seyrinde ve niteliğinde değişim yapma gücünü zayıflatmakta, [38] bu durum bütün bir toplumsal dünya için önemli sonuçları olan kararlar anlamına gelmektedir.

İnsanın toplumsal alandaki kötülükleri ve adaletsizlikleri ortadan kaldırma imkânı ve iradesi vardır, ancak tabiatın düzeninden kaynaklanan ya da doğuştan gelen kötülük ve felaketler, İslamî inançlar açısından özellikle bir azlık-çokluk veya genellik prensibiyle ele alınmaktadır. Daha doğrusu Tanrı'nın tabiatta verdiği nimetlerle mukayese edildiğinde zarar veren şeylerin daha az oluşu burada bir çıkış noktası oluşturur. Ayrıca her şeyin iyi olduğu ve zarar verme potansiyelinin yok

37. GÜLER 1998, 20.
38. Bkz. GÜLER 1998, 21-25

edildiği bir dünyanın hem imkânsız hem de insan için öngörülen denenme amacını anlamsızlaştıracağı kabul edilmektedir. Öte yandan tabiattaki kötülüklerde tek tek insanlara dönük değil, toplumdan topluma ve zamandan zamana farklılaşmaktadır. İnsan düşünce ve iradesini kullanarak deprem örneğinde olduğu gibi bu zararları hafifletebilmekte, etkisini azaltabilmektedir.[39]

Teodiselerin Toplumsal Temelleri

Genel olarak toplumlar arasındaki gelişme farklılıklarını ve toplum içi sosyal katmanlar arasındaki sosyoekonomik ayrımları belli ölçüde ilâhî adaletin bir gereği olarak açıklayan teodiseler, aslında sosyal yapıdan kaynaklanan eşitsizlik ve adaletsizlikleri sorgulama ya da değiştirme güdülerini zayıflatabilmektedir. Oysa günümüzde artık kitle iletişim imkânlarının artışına bağlı olarak en ücra yerde yaşayan insanlar bile toplumsal gelişmişlik farkının uzun yaşama istatistiklerini etkilediğini, kaza ve ölüm oranlarının yoksul ülkeler ile gelişmiş ülkelerin arasını ayırt eden göstergeler olarak kullanıldığını fark edebilmektedir. Bu bilginin inanç ve anlayışlarda yaratabileceği etkiyi düşündüğümüzde geleneksel açıklama biçiminin ne tür sarsıntılarla karşı karşıya kalacağı tahmin edilebilir. Bu bağlamda Allah'ın iradesine atfedilen doğum, ölüm ve benzeri işlemlerin teolojik plânda yeniden gözden geçirilmesini zorlayan bir etkileşim söz konusudur. Teolojik alanda bu ayrımların sosyolojik temelleri şekillenirken, kutsalla kurulan anlam bağıntısını zorlayan yoksunluklar, çatışmalar ve bunalımlara rağmen, din halen acıları yatıştırma ve 'anlam sunma' konusunda temel başvuru ve sığınma odağı olma iddiasını sürdürmektedir.

Dinin ekonomik ayrımları meşrulaştırma işlevine eleştirel yaklaşımlar, bir anlamda hem teodisenin hem de toplumsal sistemle dinin ilişkilerinde ortaya çıkan yeni etkileşimleri göstermektedir. Nitekim sosyal eşitsizlikleri ilâhî bir taksimat ve kader şeklinde algılamaya imkân veren bazı ayetlerin (Zuhruf/32, Nahl/71 ve Rad/26) yorumunda Güler de zenginliğin ve fakirliğin sebebi olarak insanların çalışkanlıkları ve tembellikleri ile sosyal, siyasî ve iktisadî sistemin yapısını dikkate almayı öne çıkarmakta, rızkın ilâhî dağıtımı anlayışının bizatihi ilâhî hedefe ve açıklamaya aykırı olduğunu vurgulamaktadır.[40] Doğal felaketler bağlamında depremler gibi büyük ölçekli olguları hala Allah'ın bir cezalandırması şeklinde yorumlayanlar

[39] Bu konuda bkz. GÜLER 1998, 62-63.

[40] GÜLER 1998, 131.Bu konuyu farklı başlıklar altında ele alan Güler'in açıklamaları teodisenin teolojik dönüşümü hakkında oldukça bilgi verici görünmektedir. Ayrıntılı olarak bkz. GÜLER 1998, 115-157.

varsa da bu konuda özellikle seküler eğitim ve bilgi kaynaklarının yaygınlaşması, konuyu yalnızca bir doğa olayı olarak görmeye, acı ve ölümleri de bu olayda tedbirini almamaya bağlama eğilimini güçlendirmektedir.

Ancak genel anlamda doğal ve sosyal nitelikli acılar, kötülükler ve felaketlerin potansiyel sürekliliği, [41] bir yandan ilâhî adalete karşı yönelen kuşkulara diğer yandan da teodiselere kaynak ve daimilik sağlamaktadır. Felsefî ve teolojik düşünceyi tarih boyunca meşgul eden bu meselenin, bilimsel teknolojik gelişmeler ışığında tartışma içeriği değişmiş, fakat yeni çevre ve toplum sorunları bağlamında hem muhtevasında bir derinleşme hem de çeşitliliğinde bir artış yaşanmıştır. Her ne kadar modern toplumda kötülüğün (doğal ve sosyal) bazı sebep ve görünümleri ilga edilmiş olsa da, kabul etmek gerekir ki modern akıl artık geçmişe göre daha yoğun ve karmaşık bir düzeyde teodise sorunuyla karşıya karşıyadır. Burada herhâlde yanıtı aranması gereken temel soru, geleneksel açıklamaların modernlikle birlikte ne tür bir farklılaşma ya da değişime uğradığı üzerine olmalıdır. Esasen modern zamanlara özgü büyük çaplı değişimlerle birlikte teolojide ve teodiselerin tartışma içeriğinde ortaya çıkan genişleme din sosyolojisinin özel ilgi konusu durumundadır. Bu köklü değişim sürecinde insanoğlu doğa ve toplum hayatına hakim olmanın (denetim, plânlama ve dönüştürme) araçlarını keşfettikçe, bir yandan kendi iradi sorumluluk alanını genişleten imkânlara sahip olmakta, ama diğer yandan da sosyal sonuçları olan bireysellik, yabancılaşma ve anlam krizi gibi yeni sorunlarla yüzyüze gelmektedir. Konunun sosyolojik cazibesi ise, klasik teoloji ve teodisenin sosyal değişme ve çatışmalarla ortaya çıkan karmaşıklık ve anlam sorunlarını tartışma ve çözüm üretme çabalarında kendini gösterir. Tekrar vurgulamak gerekirse, bireysel düzeyde çekilen acılar, hastalıklar, kazalar, intiharlar, çocuk ve genç ölümleri esasen toplumsal süreçlerden bağımsız olmadığı gibi, yaşanan acı ve felaketlere, beklenmedik durumlara getirilen açıklamalar da toplumsallık boyutu olan inanç formlarına bitişiktir. Sonuçta her ne kadar adaletsizlikler, acılar ve kötülükler, modern dünyanın rasyonel, kurumsal bürokratik süreçlerinde denetim altına alınmış ve etkisizleşmiş gibi görünse de; kitle iletişim araçları yoluyla daha fazla anlık, seyirlik ve kitleselllik kazanan kötülükler, endişe ve kaygılarla birlikte yeni düşünce ve yaklaşımları motive etmektedir.

---

[41] CEVİZCİ 1999, 840; Ayrıca bkz. GÜÇLÜ/UZUN/UZUN/YOLSAL 2003,

Teodiselerin Toplumsal İşlevleri

Berger'e göre teodiselerin temel toplumsal işlevi, onların toplumda sosyal güç ve imtiyaz eşitsizliklerini açıklama özelliğinde gizlidir.[42] Bu işlev toplumsal eşitsizliklerin şiddet ve yoğunluğuna göre değişir. Özellikle hızlı ve çatışmalı değişim dönemlerinde toplumsal devinim ve değişimin farkına varıldığı, sosyal sermayenin, ekonomik ve kültürel fırsatların eşitsiz dağıldığı dönemlerde toplumsal yaşamın hiyerarşik, tabakalı, sınıflaşmış yapısı entelektüel olduğu kadar dinsel sorgulamanın da konusu hâline gelebilmektedir. Bu bağlamda hem toplumlar arası hem de sınıf ve katmanlar arası tabakalaşmada merkeze göre, kenarda/çevrede kalanlar, yenilgi ve felaketlerle karşılaşanlar durumlarını aklileştirecek temel kaynağı dinden bulurlar. Elbette içinde bulundukları durumu meşrulaştırma ihtiyacı duyanlar yalnızca mahrumlar, ezilenler ve mağluplar değildir. İşte burada Weber'in "çifte teodise" anlayışını geliştiren Berger'e göre zenginler ve galiplere de durumlarını makulleştiren, anlamlı kılan bir işlevi vardır teodisenin.[43] Bu durum aslında sosyoekonomik ve kültürel bakımdan farklılaşmış toplumsal kesimlerin genel dinî yaşayışında da gözlenebilen bir olgudur. Sosyal ayrımların belirlediği hayat tarzı ve dünya görüşündeki çeşitlenmeler, dini algılama, anlayış ve uygulamalara da yansımaktadır. "Mutluluk teodiseleri" bu bakımdan özellikle gelişmiş modern toplumsal sistemlerde ve sosyal yaşam standartlarını yükseltmiş sosyal katmanlarda daha yaygın olmalıdır.

Mutluluk teodisesinin de meşrulaştırma için dinsel dayanaklara gereksinim duyacağı düşünülebilir. Türk toplumunda İslamî temelleri olduğu bilinen "*Allah zenginliği dilediğine, ilmi ise dileyene verir*", "*Allah sınamak için mal-mülk ve serveti, insanlar arasında dolaştırmaktadır.*", "*Allah kulunu kısmeti ile yaratır*", gibi inanç ve kabuller, genelde güç, servet ve iktidar gibi imtiyaz ve üstünlükleri anlamlı kılmaktadır. Tam bunun karşısında bütün ekonomik, kültürel, doğal mahrumiyetleri ve onun verdiği acıları yatıştırma işlevini ise "yoksunluk teodisesi" üstlenmiş olmalıdır. Ancak acı ve ıstırapları bu şekilde dindiren, yaralı gönülleri sükûnete kavuşturan bir teodisenin sosyal kader gibi muhtemel yansımalarının sosyolojik bakımdan özel toplumsal etkilere yol açacağı söylenebilir. Burada konunun karmaşıklığını ortaya koymak bakımından soruları derinleştirebiliriz. Örneğin her şeye rağmen içinde bulundukları sosyal eşitsizlik ve adaletsizliklere itiraz edenlerin durumu nasıl açıklanacaktır; bu grup veya kesimler acı çekme teodisesi yerine neden alternatif yorum

42. BERGER 2000, 108.
43. BERGER 2000, 109.

ve eğilimleri tercih etmektedirler; sosyal itiraz ve eleştirilerle yol bulan teodiseler modern dünyayla dinamik bir etkileşimde şekillenen yeni dindarlık anlayışlarının bir sonucu mudur? Bir başka deyişle, modernlikle yüksek oranda etkileşen teodise anlayışı, insanları "acı çekme teodisesi"nden uzaklaştıran motiflerin etkisinde mi şekillenmektedir? Kültürel anlamda geleneksel bağlardan uzaklaşma, bireyselleşme, rasyonelleşme ve kurumsallaşma ile "acı çekme" ya da "mutluluk teodisesi" arasında bir etkileşim var mıdır? Dinin kaderci, zühtçü yorumundan, iradeye, değişim gücüne ve kişisel sorumluluğa vurgu yapan boyutuna (uhrevî zühdden dünyevî zühde) geçişle teodise yorumları arasında nasıl bir etkileşim olabilir?

Toplumsal talihsizlikler, bireyin aidiyet bağının güçlü ve grubuyla bütünleşme düzeyinin yüksek olduğu durumlarda daha kolay meşrulaştırılabilmektedir. Grup, cemaat ya da toplumla özdeşleşmiş olan birey, 'toplum'un 'birey'e göre daha sürekli, kalıcı ve ölümsüz olduğuna inanmaya yatkındır. Bu tür sosyal felaketlerin toplumu sarssa bile onu yok edemeyeceğine inanır.[44] Ancak bu aidiyet bağının giderek zayıfladığı, anonim ve kurumsal ilişkilerin hâkim olduğu bir ortamda fırsatların paylaşılma biçimi her zaman sorgulanır. Büyük payı alanlar bunu hak edip etmedikleri konusunda eleştiriye muhatap olurlar. Bu durumda teodiseler de bir değişim geçirir, bir başka deyişle Tanrı'nın eli, gölgesi ve sözcüsü gibi kavramlar herhangi bir temsiliyet ifade etmez hale gelir.

Din Sosyolojisinde Teodise, Teodiselerin Kaçınılmazlığı

Weber, teodise probleminin, monoteizmle giderek rasyonelleşen ve bir o kadar da evrenselleşen ve aşkınlaşan Tanrı tasavvurunun almış olduğu yeni anlam ve biçimleriyle ilgili olduğunu düşünür. Sorun temelde, böylesine mutlak bir kudret sahibi olduğuna inanılan Tanrı anlayışı ile onun yarattığı ve yönettiği dünyanın eksiklik ve kusurlarının nasıl bağdaştırılacağı üzerine şekilleniyordu.[45] Weber esasen değişik şekillerde çözülen teodise probleminin özellikle Tanrı tasavvurlarının, günah ve kurtuluş düşüncesinin biçimleriyle sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu vurgular.[46] O, teodise problemini analiz ederken dinin evrimsel gelişiminde insanî aklın üstesinden gelmek zorunda olduğu 'ilk günah' gibi meselelerin dinsel rasyonalitenin de ilk basamaklarını teşkil ettiği düşüncesindedir. Bu durumu dinin içsel gelişimi olarak

44. BERGER 2000, 110-111.

45. Weber teodise sorununu özellikle rasyonelleşmenin artışıyla birlikte, anlamlı bir kozmik düzen kavramlaştırmasında dünyanın kusurlarıyla karşılaşılacağı ve dolayısıyla mevcut olan zulüm ve adaletsizliğin açıklanması gerekliliğinde değerlendirir.Bu konuda bkz. MORRİS 2005, 127-130.

46. WEBER 1980, 315.

gören Weber, hangi güç ve süreçlerin bu gelişmeye yol açtığı sorusunu tartışır. Weber aslında bütün gelişme basamaklarının temelinde insana içkin olan ve daima dinsel gelişme yönünde yeni çözüm ve cevaplar gerektiren bir problemden kaynaklandığını belirtir. İnsanın varoluşuyla birlikte başlayan bu problem, temelde dünyanın adaletsizliği ve eksikliği üzerine yaşanan tecrübelere dayanır. Yine bu tecrübeler dünyevî adaletsizlikler, yaşam şansının, talihsizliğin ve acıların adaletsiz dağılımı gibi konularda tezahür eder. İnsan temelde acılarına katlandığı ama kendisine üstünlük kurmaya ve ona hâkim olmaya çalıştığı bir dünyada yaşamaktadır. Weber bu temel antropolojik problemin yanıtlanması ve çözümlenmesi konusunu "karizma" ve "teodise" kavramları bağlamında ele alır. Karizma, insanın sürgüne gönderildiği dünyanın kusurları, acıları ve adaletsizliği ile dünyanın anlamsızlığını kısmî olarak onun üstesinden gelmek suretiyle kurtuluşu mümkün kılmaktadır. Zira karizma sahibi karizmanın gösterdiği olağanüstü niteliklerle dünyanın ve onun acılarının talihsizliklerinin aşkınlaşmasını sağlar. Karizma arayışı bir bakıma insanın gündelik hayatında, doğal ve sosyal dünyada bütün acı tecrübelerin bulunduğu yerlerde bir olağanüstü yaşantılar ve manevi tecrübeler arayışına tekabül eder. Bütün dinsel gelişme sürecine eşlik eden bu süreç aslında dinin içsel mantığına ve dinamiğine işaret eder. Talihsizliklerle ilgili teodiseler dinin başlangıcında ortaya çıkmıştır; acıların ve sıkıntıların dinî bakımdan telafisini içeren teodiseler dinsel düşüncenin geleceğini belirlemekteydi. Ancak dinsel gelişme süreci aynı zamanda teodisenin rasyonelleşmesini ifade etmektedir. Son tahlilde kurtuluş dinlerinin mensuplarına yaşamın rasyonel sistematikleşmesini sağlayan prensipler ve yükümlülükleri, bütünüyle acılardan kurtulmayı vaat eder. Teodise sorununa cevap olarak dünyanın ve acıların kapsamlı bir açıklamasının ortaya konduğu bu süreçte kozmosun monoteistik tasarımları gelişir. Sonuçta bu din anlayışı inananların davranışlarını daima rasyonel dinî-ahlâkî amaçlara yöneltir ve onları birleştirir.[47]

Din sosyolojisi bakımından teodise konusunda Weber'in rasyonellik temelinde ayırt ettiği "bu dünyada karşılık vaadı.", "öte dünyada karşılık vaadı.", "düalizm" ve "karma doktrinleri" şeklindeki dört tarihsel ideal tip, [48] modern dünyanın sorunlarıyla birlikte yeni dinsel hareketler ve gelişmeler bağlamında tartışmaya açıktır. Weber'in teodise konusundaki tipolojisi, esas yaklaşımına uygun olarak rasyonel

[47.] Bkz. KÜENZLEN 1980, 105-107.

[48.] Berger'in Weber'e atfen belirlemiş olduğu bu dört tipe karşılık Morris, Weber'in dünya dinlerinin teodise sorununu "mesihçi eskatolojiler bir yana bırakılırsa üç biçimde çözdüğünü vurgular: (1) Kader ya da ilâhî takdir kavrayışı, (2) Zerdüştlük, Maniheizm ve Gnostisizm tarafından ifade edilen ikicilik ve (3) Karma öğretisi.Bkz. MORRİS 2005, 127-128.

ve irrasyonel temelde yapılan bir ayrım olup, [49] Hint dinî düşüncesinde geliştirilen karma-samsara öğretisi 'rasyonel,' [50] genellikle öte dünyacı mistisizm ise 'irrasyonel tipi' temsil eder. Weber mesiyanik eskatoloji başlığı altında adaletin teminini bu dünyanın geleceğinde bekleyen bir inşa olduğunu açıklar. Aslında eskatolojik süreç, bu dünyanın siyasî ve sosyal bakımdan değişimini ifade eder. Buna göre karizma sahibi bir kahraman veya Tanrı, gelecekte her hangi bir zamanda gelerek müntesiplerini dünyada kazanılmış bir konuma yerleştirir.[51] Mesiyanik teodiselerin eşitliği, adaleti ve mutluluğu bu dünyada gerçekleştirme vaadi, bir bakıma Cenneti yeryüzüne getirmek isteyen ütopik seküler teodiselerin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. Weber Batı ve Doğu dinlerinde aşkın ve her şeye kadir kutsal kavramı ile Tanrı'nın mükemmeliyetsizlikler içinde yarattığı dünya olgusunun barıştırılabileceğini düşünür. Bu sorunun kısaca ya son zamanlarda dünyanın "Tanrı'nın krallığına" bırakılacağı mesiyanik eskatoloji, ya düalist Zerdüştçülük ve Maniheizm'le ya da Karma felsefesi ile çözümlenmeye çalışıldığını vurgulayan Weber, teodise problemine en uygun çözümün özellikle Karma felsefesinde ortaya konduğu düşüncesindedir.[52]

Tarihsel ideal tipler, çeşitli toplum ve inanç sistemlerinde teodiseleri bir ayrımlaşmanın nesnesi yaparken, toplumsal gerçeklikle ilişkileri bakımından bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede örneğin, ilâhî vaadi/karşılığı bu dünyaya ya da öte dünyaya bırakan teodiseler, hangi tarihsel-toplumsal süreç ya da yapılarla ilişkili olarak farklılaşmaktadırlar? Bir başka deyişle sosyokültürel ve ekonomik yapılar ile teodisenin ilâhî müdahaleyi bu dünyada vaat etmesi veya ahirete bırakması arasında belirleyici bir ilişki var mıdır? Dindarlığın inanç, pratik ve sosyal etkiler gibi boyutlarında toplumsal ayrımların güdülediği kimi yansımalar, aynı zamanda tahayyül, tasavvur, umut ve ütopyalar düzeyinde de bir etkiye sahip midir? Soruların artırılması mümkündür, ancak problemin modern dönemle ilgili boyutunda tahminleri zorlayan bir genişlemeye uğradığı dikkate alınmak durumundadır. Yani teodiselerin yalnızca toplum içi eşitsizlik ve adaletsizlik durumlarında değil, küreselleşme gerçeğiyle birlikte artık gelişmenin doğal ve toplumsal

---

[49] BERGER 2000, 109.

[50] Karma-samsara öğretisinde bütün insanî eylemler kendi zorunlu sonuçlarıyla karşılaştığı gibi, mevcut her insanî konum da geçmişteki yaşantıların zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmektedir. Burada kişiler uğradıkları haksızlık ya da mağduriyetlerden dolayı hiç kimseyi suçlayamamakta, sahip olduğu veya kazandığı iyilikleri de yine kendi öz meziyetlerine dayandırmaktadır.Bkz. BERGER 2000, 115-116.

[51] WEBER 1980, 318.

[52] EMİROĞLU-AYDIN 2003, 796.

görünümlerinde evrenselleşen sorunları da açıklama kapsamına girmektedir. Bu bağlamda yeni küresel güçler karşısında çevre ülkelerin ya da toplumların duydukları yılgınlık, çaresizlik, ümitsizlik ve ekolojik felaketler acaba hangi teodiselerde karşılık bulacaktır?

Teodiseler yalnızca toplumsal dünyanın etkilerine açık bir bağımlı değişken olmayıp, aynı zamanda yaygın kabul hâline geldikleri sosyal gruplar aracılığıyla sosyokültürel süreç ve değişimlere de etki yaparak onları dönüştürme potansiyeli taşırlar. Bu durumda sosyal kötülükler ve adaletsizlikleri din adına meşrulaştıran bir teodise, gerek mevcut haksızlık ve düzensizliklerin sürmesi ve yerleşmesinde gerekse mağdur olan kişi ve grupların yönlendirilmesinde bağımsız bir değişken gibi dikkate alınmayı gerektirmektedir.

Yaşanan talihsizlikler, çekilen acılar ve sıkıntıların çaresi olan dinsel açıklamalar özellikle duygusal boyutta yoğunlaşmakta, bir başka deyişle mahrumiyet ve mağduriyetlerin beslediği mazlumiyet psikolojisi insanları daha çok duygulara hitap eden yatıştırıcı bir dindarlığa yöneltmektedir. Bu durumun benzerini toplumsal talihsizlikleri açıklayan teodiseler için de söylemek mümkündür. Ancak din adına üretilen teodiseler, başa gelen acılar ve talihsizlikler konusunda mevcut durumu ya kabullenmeye ve kaderciliğe, ya da isyan, itiraz ve sorgulamaya dönük tutumlara yöneltmektedir. Bu farklılaşma bir yönüyle dinin tarihsel süreçte değişen muhtevasında diğer yönüyle müntesiplerinin sosyolojik tabanında biçimlenmektedir. Sosyal devinim ve geçiş imkânlarının düşük olduğu çevrenin sefalet içinde yaşayan insanları için, çoğu durumda ilâhî adaleti öte dünyaya bırakan kaderci meşrulaştırmadan başka seçenek kalmamaktadır. Bir başka deyişle dinsel anlamlandırma, içinde bulunan sosyal katmanın imkân ve ufuklarına göre şekil ve yön almakta, tarihsel görünümlerdeki farklılaşmalar ise ilgili sosyokültürel çevrelerin dünyasını yansıtmaktadır.

Teodisede her türlü bireyselliğin toplumun düzenleyici gücüne teslim olma tutumu ferdin hayatına ve onun çelişki ve acı dolu yönlerine anlam kazandırmaktadır.[53] Hayat, geçmişte de kötülüğün, acı ve korkunun belirsizliğinden-amaçsızlığından korunarak ve aşkın bir gerçekliğin parçası hâline getirilerek anlamlı kılınıyordu. Bu süreç genellikle topluluğun aidiyet sağlayıcı fonksiyonlarıyla sağlanmakta, aidiyet bağında somutlaşan kolektif tutumlar bir yandan bireyi kuşatmakta, diğer yandan topluluğun varlığını güçlendirebilmektedir. Ancak bilindiği gibi modern karmaşık

[53] BERGER 2000, 102.

toplumun tekno-bürokratik kurumsal yapıları arasında kaybolan bireyi, bireysel anlam sorunları ile birlikte çevresel felaketler, kültürel yozlaşma gibi büyük ölçekli sorunları da derinden hissetmekte ve etkilenmektedir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yeni mantıksal ve rasyonel açıklama sistemleri ise, hayatın ve dünyanın pozitivist algılama sınırlarını aşan sorunlarına karşı geleneksel anlam kalıplarından boşalan yeri hala doldurmuş görünmemektedir. Bununla birlikte modern dünyada yaşanan ekonomik, demokratik gelişmelerle birlikte insan hakları ve hümanizm gibi değerlerin yaygınlaşması, bir yandan geleneksel anlam sistemlerini sarsıyor, diğer yandan acılar, kötülükler, hastalıklar ve ölüm üzerine yeni teodise sorunlarına kapı açıyor.[54]

Burada modern toplum sorunlarına Batı-dışı toplumlar açısından bakıldığında, farklılaşan süreçler ve bu çerçeveye uygun teodiseler düşünmeye zorlanırız. Kentin yalnızlık ve yabancılaşma sorunları altında yaşayan birey, daha çok sanayi sonrası yüksek refah toplumu hâline gelen Batı toplumlarına özgü bir tipi temsil eder. Belki bu tür toplumsal yapılarda kurumsallaşmış hukuk sistemi ve bürokratik, organizasyonel yapısı içinde devlet mekanizması, kanunların, yönetmelik ve yönergelerin anonim atmosferinde, bireylerarası–sosyal güveni tesis etmedeki yetkinliği bakımından tartışılır. Ancak kent yapılarını çarpık kentleşmeye bağlı yoğun göç ve nüfus akını karşısında kurumsallaştıramayan, toplumsal ilişkiler ve hareketlilik düzenini informel ve mafyatik müdahalelere bırakmış bir sosyal sistemin yansıttığı teodise de herhâlde öncekinden daha farklı olacaktır. Yine gerekli kurumsal güvenin oluşmadığı bu durumlarda insanların hak ve adalet beklentilerini karşılayacak muhtemel teodiseler büyük ihtimalle öte dünyaya dönük olacaktır. Burada elbette modern dünyanın karmaşıklığı ve ürettiği yeni sorunlarla yüzleşmek zorunda kalan klasik teoloji, teodise konusunu da sosyal bilimlerin yeni yaklaşım ve yorumlarından uzakta tartışamayacaktır. Zira biliyoruz ki modern dünyada ortaya çıkan yeni toplum ve çevre sorunları acının, kötülüğün ve ölümün yoğunluğunda bir artışa yol açarken, bu durumu anlamlandırmada geleneksel inanç sistemlerinin de dilini, sembollerini ve beklentilerini değiştirmeye zorlar. Öte yandan yalnızlık, bireycilik ve yabancılaşma ile yükselen çağdaş anlam krizi, bir yandan yeni dinî hareket ve grupların popülaritesi, diğer yandan bunların adaletsizlik ve acıyı telafi etme stratejilerinde din ve toplum açısından yeni tartışma alanları açmaktadır. Dinin sunduğu anlamlandırma çerçevesinde, bir yandan varlık, hayat ve evrenin "niçin."lerini açıklayarak rasyonel bir boyut, diğer yandan acı, talihsizlik ve felaket-

[54] Modern dünyada teodise problemini din felsefesi açısından inceleyen Geyer'in çalışması bu anlamda önemli tartışma noktalarına işaret etmektedir.Bkz. GEYER 1975.

lerin niçin insanın başına geldiğini de açıklayan psikolojik-manevi bir boyut vardır. Bu konularda anlamlandırma sistemlerinin ve teodiselerin çoğullaşması sorunu, elbette yeni anlam ve meşruiyet krizlerine yol açacaktır.

Teodiselerin Sosyolojik Tipleştirilmesi

Berger, teodiselerin gerçekte anomik olayları telafi etmek üzere geleceğe dönük inşalar olduğunu belirtir. Kurtuluşu ya da kurtarıcıyı geleceğe atfeden mesiyanik açıklamalar, şu anda acı çeken ve ezilen mağdurların ileride zamanı gelince gerçekleşecek ilâhî müdahaleler aracılığıyla teselli edileceğini, haksızlığa ve zulme yol açanların cezalandırılacağını öngören bir teodisedir. Modern öncesi geleneksel toplumlara doğru gidildikçe mesiyanik-mehdici kurtuluş öğretilerinin yaygın bir tarihselliğe sahip olduğu görülür. Zaman içerisinde modernleşmeye bağlı olarak gerek sosyal sistemlerin ayrımlaşma temelinde gelişmesi, gerekse yeni toplumsal durumlara göre teolojilerin kendilerini uyarlaması neticesinde mesiyanik açıklamaların ve hareketlerin de zayıflaması beklenir. İlişkilerin ikincil, resmi kurumlar aracılığıyla yürütüldüğü modern kurumsallaşmış sistem içinde, ortaya çıkabilecek iletişim sorunları da sistem içinde çözülecek şekilde yapılandırılmakta, böylece insanları bir kurtarıcı beklentisine iten ayrımcı ve baskıcı sistem sorunlarının nötrleşmesi söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte sarsıcı toplumsal değişmelerin ortaya çıktığı, sosyal ilişki ve süreçlerin bozulduğu risk ve karmaşıklığın arttığı, güvenin kaybolduğu toplumlarda, bütün bu umutsuzluğu ve acıları sona erdirecek, karanlıktan aydınlığa çıkaracak bir kurtarıcı, mehdi beklentisinin yükselmesi muhtemeldir. Burada eğer sistemin kendi kendini düzenleme, açıklarını kapatma, işlevsizlikleri işleve dönüştürme gibi kurumsal dinamizmi çökmüş ve insanların kurumsal işleyişe olan güveni kaybolmuşsa bu kurtarıcı figürlere olan talep de artar. Beklentileri motive eden, ya da böyle bir beklenti düşüncesini yaratan sosyo-kültürel ve tarihsel faktörler olmakla birlikte, gerçekte bu kurtarıcıları dünya hayatına ait bir teodise hâline getiren dinsel temeller de bulunmaktadır. Yaşanan acı ve talihsizlikleri sona erdirecek ilâhî müdahaleyi insan eylemleriyle birleştirebilen teodiseler, Berger'e göre devrimci potansiyel taşımalarıyla da[55] dikkat çekerler. Mesiyanik/mehdici teodiseler, sosyal çatışma ve ayrımlaşmanın derinleştiği, sosyal sistem sorunlarının telafi edilemediği ve toplumsal iletişimin zayıfladığı durumlarda, sistemi değiştirmeye dönük marjinal sosyal hareketlerin dinsel ideolojik manivelasını sağlamada işlevsellik kazanabilmektedirler.

---

55. BERGER 2000, 122.

Mesiyanik/mehdici teodiseden başka bir diğer teodise tipi de ikici (düalist) açıklamalarda kendini gösterir. Bu teodise biçimi Zerdüştlükle ilgili olarak açıkladığımız gibi, dünyayı iyilik ve kötülüğün bir mücadele alanı olarak görür, bütün düzensizlik, kötülük ve felaketler kötü güçlere, iyilik ve düzenlilikler de iyi güçlere bağlanarak açıklanır. Bu dünyayı düzensizliğin, olumsuzluğun ve kaosun bir mekânı olarak yorumlayan gnostik açıklamaya göre ise, insan ruhu aslında bu dünyada sürgün hayatını yaşamakta olup, onun bütün hedefi aslî vatanı olan nuranî âleme dönük olmalıdır.[56] Gnostik açıklamanın zühdçü dindarlık eğilimlerine temel olan bir mistik potansiyeli taşıması nedeniyle, belli sosyal süreçlere tekabül eden bir işlevsellik içerdiği söylenebilir. Tanrı'yı evrenin dışına iten ya da müdahil olmayan Tanrı inancına sahip olan deistik anlayış için de Tanrı-kötülük ilişkisi bir anlam ifade etmez. Bir başka deyişle kötülük problemi daha çok Tanrı-evren ilişkisinden söz eden din ya da felsefe anlayışları için söz konusu olup, bu anlayışın dışında kalanlar için böyle bir problem yoktur.[57]

Teodiselerin modern toplumla birlikte açıklama biçim ve muhtevalarında meydana gelen farklılaşmalar, tipolojik çeşitliliğin geçen zaman içinde artacağını ve yeni boyutlar kazanacağını gösteriyor. İnsanoğlu tarihsel ve toplumsal değişim sürecinde kendi eliyle gerçekleşen ve ekosistemi olduğu kadar toplumları da etkileyen küresel boyutlu felaketlere yol açtığı için, artık dinî nitelikli sorulardan antropolojik nitelikli sorulara geçilmesine tanık olmaktayız. Bu çerçevede daha önce "Tanrı neden buna izin veriyor?" diye soran insanoğlu artık, "İnsan nasıl olur da böyle davranır?" şeklinde sormaya başlamaktadır. Berger'in vurgulamaya çalıştığı gibi, insanoğlunun içine düştüğü yeni bunalım ve sıkıntılar, yaşanan yeni felaket ve şanssızlıklar özellikle toplumsal eşitsizlikleri ve mağduriyetleri meşrulaştıran kimi geleneksel teodiselerin bilinen etki ve işlevlerine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.[58] Bir başka deyişle ve Sparn'ın isabetle vurguladığı gibi her şeyden önce modern dünyada insanın başına gelen acıların anlaşılmazlığı değil, insanın kötülüklerinin anlaşılamazlığı adeta yeni bir teodise sorunu olarak karşımıza çıkıyor.[59]

Modernleşme, Sekülerleşme ve Teodise Etkileşimi

Dinin dünyevîleşme sürecinde bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünü giderek kaybetmesi, eski dinî sembollerin yeni kurumlar

56. BERGER 2000, 123-124.
57. YASA 2003, 23, 33.
58. BERGER 2000, 133.
59. Bkz. SPARN 1990, 211 vd.

örgüsüne hitap edememesi[60] ile teodiseler arasında ne tür bir etkileşim olabilir? Elbette sekülerleşmenin genel anlamda dinî sitemlere yaptığı etkiler anlaşılmadan seküler çağda teodiselerin almış olduğu biçim ve yönelimlerin de anlaşılması zordur. Bilindiği üzere sekülerleşme sürecinde din sadece toplumsal otoritesini değil, aynı zamanda kültür, değerler ve gerçekliği tanımlamadaki belirleyicilik inisiyatifini de kaybetmiş oluyordu.[61] Modernleşme ve sekülerleşmenin geleneksel zihinlerde ve yaşam dünyalarında yarattığı en önemli değişimlerden biri, her şeyden önce algılama ve yorumlama çerçevelerinin insan merkezli bir dünya ekseninde şekillenmesine bağlı olarak "sorumlu insan" tipini öne çıkarmak olmuştur. Ancak sekülerleşme sürecinde dinin yeni konumunu bir gerileme veya düşüş değil de, temel alınan din tanımına göre bir biçim değiştirme şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Buna göre dinin aslında bir tür anlam dünyası oluşturduğu şeklinde geniş tanımını benimseyenler dinde bir düşüş değil, aksine daha çok bir biçim değiştirme, kişisel ve özel bir tipe doğru bir geçiş olduğunu savunmuşlardır.[62] Elbette sekülerleşme her ne kadar evrensel bir olgu hâline gelmişse de onun farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlara göre değişen etki ve sonuçlarını da dikkate almak gerekir. Öte yandan modernliğin büyük dinî sistemleri aşındırıcı etkisine rağmen aynı süreçte yeni dinî anlam sistemleri ve hareketlerin ortaya çıkışı da kayda değer bir olgudur.[63] Görünen o ki sekülerleşme ile dinsel sistemlerde bir anlam daralması yaşanmasına rağmen, modern toplumsal dünyada çevresel, ekolojik felaketler, toplumsal yabancılaşma, kültürel yozlaşma ve anomi gibi sorunlar tepkisel de olsa yeni dinî anlam sistemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sekülerleşmenin özellikle sosyokültürel kurum ve süreçlerde, dünya görüşü ve hayat tarzlarında bir eksen değişimini ifade etmesi, bir anlamlandırma ve meşrulaştırma sistemi olarak teodiseleri de etkilemiştir. Kuşkusuz bu sürecin insan zihni ve davranışları üzerinde özellikle rasyonel kararlar vermeye dönük bir etki yapması beklenir. Bu karar verme eğilimi eğitim, ekonomi gibi sekülerleştirici kurumsal düzenlemelerin yanı sıra bilimsel gelişmeler, medya ve kitle iletişim araçlarından da beslenmektedir. Ancak özellikle sürekli gelişmeye açık bilim ve teknolojinin insan hayatında artan etkinliği bir anlamda insanları karşılaştıkları veya karşılaşacakları muhtemel sorunlara karşı çözümler üretme potansiyeli ile hep bir umut, beklenti ve güven mekanizmaları oluşturmaktadır. Pozitivizmin geçirdiği sarsıntıya rağ-

60. BERGER 2002, 150.
61. MERT 1994, 37.
62. THOMPSON 2004, 11.
63. LEGER 2006, 142.

men bilimsel gelişmelerin geleceğe dönük vaat ettiği umutlar yine de insanlar için belli ölçüde bir anlam taşımaktadır. Bununla birlikte modernliğin insan, çevre ve toplum düzeyinde yarattığı küresel kaotik sorunlar bilim ve teknolojik gelişmenin sağladığı güveni bastıran bir endişeyle algılanırsa, bu durumda rasyonalizasyonun tersine dönmesi bile mümkündür. Esasen bu olgu modernliği tarihsel ve felsefî bir arka plân içinde yaşayanlarla, onu gecikmiş tecrübe eden toplumlar bakımından da farklılaşmaktadır. Batılı modern dünyanın sorunları ile Batı-dışı dünyanın modernleşme krizi sekülerleşme olgusunu özel durum ve konumlardan ele almayı gerektirmektedir.

Bu çerçevede modern sekülerleşmiş toplumlarda daha çok kurumsal dindarlık boyutunda bir gerileme söz konusu iken, kendi özgül modernleşme tecrübesini yaşayan Batı-dışı toplumlarda ise dinin görüntü ve işlevler bakımından farklılaştığı görülür. Bununla birlikte genelleşmiş bir olgusal durum olarak seküler sistemlerin, dinsel anlam sistemlerinden boşalan işlevleri karşılama kapasitelerine bağlı bir takım sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Türk toplumunda yaşanan düzensiz kentleşme, sanayileşme ve bürokratik organizasyona ilişkin sosyolojik problemler, özellikle göç ve kentleşmenin yapısından kaynaklanan bireysel aidiyet ve sosyal güvenlik gibi olgular seküler kültürden çok, sosyoekonomik problemlerin belirlediği bir yansımayı işaret etmektedir. Bu süreçte kitle iletişim araçlarının da etkisiyle (sır dizileri vb.yayınlarla) dikkat çekici bir şekilde ahirete dönük teodiselerin rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu olgunun sosyokültürel ve ekonomik temellerini hesaba katmayan bir teolojik kritiğin ilgili toplumsal talebin yükselişini veya düşüşünü yeterince açıklaması beklenemez. Dolayısıyla burada yaptıklarının karşılığını bu dünyada alanlarla, ölüm sonrasında hesaba çekilenler arasındaki ayrımların hangi bağlamdan ya da motiften hareketle kurgulandığı sorusu önemli hale gelmektedir. Diğer yandan senaryolarda kullanılan açıklama biçiminin hangi toplumsal kesimlere daha anlamlı geldiği ya da karşılık bulduğu ve izleyici kitlede bu senaryoların ne tür bir teodiseyi şekillendirdiği soruları da özel bir önem taşıyacaktır.

Sekülerleşmenin bilgi kaynaklarında ve dinsel otoritede yol açtığı rasyonel etkiler, bu kaynakların değişimine bağlı olarak dindarlık algılama ve anlayışlarında dolayısıyla muhtevası ve yönelimleri bakımından teodiselerde de değişimlere yol açmaktadır. Burada elbette insan için bir tür felaket olarak yorumlanan doğa olaylarını gelişim ve sonuçları bakımından kontrol altına alma konusundaki bilimsel ve kurumsal gelişmelerin olumlu etkisi de göz önünde tutulmalıdır. Ancak teknolojik

boyutta modernliğin güven sağlamaya dönük bütün bu yapısal örgüsüne rağmen, zaman zaman, mağduriyeti önleme ya da ortadan kaldırma için kurumsallaşmış hak arama stratejileri yerine kaderci teslimiyetçilik şeklinde öne çıkan pasif marjinallikklerin bir tür sosyal sistem sorunları olarak sorgulanması gerekir. Nitekim bu sosyal sistem sorunlarının kuşatıcılığı sayesindedir ki, bireylerin seküler kültürün kurumsal ilişkiler formunda yürütmesi gereken ilişkiler yerine, cemaatsel himaye ağ ilişkileri temelinde yol bulması yaygın bir seçenek olarak öne çıkmaktadır. Giderilmeyen adaletsizlikler ise cemaatlerin sosyal sistemle ilişki ve çatışma durumuna göre ya ilâhî adaleti öte dünyaya bırakan ya da bu dünyada gerçekleştirmeyi vaat eden dinsel veya seküler teodiselerinin potansiyel kaynağı olmaya devam edecektir.

Sonuç

Bu yazıda, daha çok teolojik ve felsefî düşünce sistemlerinde tartışılan ilâhî adalet konusunun sosyolojik temelleri incelenmiştir. Genelde dinlerin Tanrı anlayışına göre yorumsal bir çeşitlilik içeren ilâhî adalet problemi, toplumsal yapı ve süreçlerle ilişkisi bakımından değerlendirilmiş, bu çerçevede Weber'in teodise tipolojisi, genel yaklaşımları ve sosyolojik teorinin gelişimi açısından tartışma konusu yapılmıştır. Teodise probleminin toplumsal farklılaşma ve değişim süreçleriyle ilişkisi irdelenirken, özellikle Türk toplumunun yapısal tarihsel değişim tecrübelerinin etkileri üzerinde durulmuş, bu bağlamda modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin teoloji ve teodise anlayışlarında yarattığı sarsıntı ve değişimler kayda değer bulunmuştur.

Tarihsel ve toplumsal süreçte teodiselerin ideolojik arka plânını oluşturan Tanrı-merkezli dünya anlayışının toplumsal ve düşünsel zemininin insan merkezli dünya anlayışına kayması, teodise sorgulamasında sorumluluğun Tanrı'dan insana dönmesine yol açmıştır. Savaşlar, salgın hastalıklar ve depremler gibi felaketlerle cezalandıran veya sınayan Tanrı'nın yerine artık sorumluluğu bütünüyle insana havale edilmiş doğa ve toplumu tehdit eden küresel boyutlu, eşitsizlik, istismar, çevresel kirlilik, nükleer tahribat ve yıkımlar gibi konularda tartışmalar başlamıştır. Bir anlamda mesiyanik dinlerin beklentilerini de güçlendiren bu kaotik görünüm, temelde insanın kendisiyle ve çevreyle ilişkisi üzerine yapılan eleştirel çıkışların sebebini oluşturur. Bununla birlikte dinsel anlamlandırma ve meşrulaştırma sistemlerinin de insanın aktif rolüyle yaşanan yeni karmaşıklığa karşı ilgisiz kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeye rağmen, insanın mutluluğunu ve birlikteliğini tehdit eden sosyal sistemle ilgili adaletsizlik, ayrımlaşma, belirsizlik ve karmaşıklık gibi olgular yeni risk durumlarını ifade etmektedir.

İlahi adalet konusundaki farklı yaklaşımların büyük ölçüde dinlerin Tanrı anlayışlarına bağlı olarak değişmesi, teolojik tartışmada ihmal edildiği anlaşılan antropolojik boyutun da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Elbette bu, din ve ideolojide olduğu gibi teodiseyi de toplumsal işlevlerine bağlayan pozitivist ya da onu sosyal bileşenlerinden uzakta açıklamaya çalışan teolojik indirgeme kolaycılığına düşmeden yapılmalıdır. Esasen teodisenin toplumsal hayatla olan yüksek ilişkisine rağmen konunun sosyolojik problematik içindeki öneminin Weber'den sonra gereğince tartışılmaması da kayda değer bir eksikliktir. Toplumsal dünyanın yapılanma ve farklılaşma dinamikleriyle birlikte dünyayı algılama ve yorumlama perspektiflerinin değiştiği modern dönemde, teodise gibi alt sistemleri içinde dinlerin de kurumsal ve toplumsal önemini derinden etkileyen bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu bağlamda Berger'in de işaret etmeye çalıştığı gibi, geleneksel dönemde insanların ilâhî adaleti sorgulamaya dönük ifadelerinin yerini, insanın sorumluluğunu vurgulayan ve insanlığın genelini kuşatan küresel sorunlar karşısında yeni ahlâkî ve sosyolojik kaygıların daha belirleyici olarak öne çıkışını dikkate değer bir gelişme olarak görüyoruz.

Kaynaklar

Akoğlu, M. (2006) : Mihne Sürecinde Mu'tezile, İz Yayıncılık, İstanbul.

Albayrak, M. (2001) : İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi, Fakülte Kitabevi, Isparta.

Altıntaş, R. (1998) : İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2. Sayı 1.

Arıcan, M. K. (2004) : Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, İz Yayıncılık, İstanbul.

Aydın, M. (1992) : Din Felsefesi, 3. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara.

Berger, P. L. (2000) : Kutsal Şemsiye, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Cevizci, A. (1999) : Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul

Dahm, K.-W. (1975) : Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbaren: Niklas

Luhmann, in: Das Jenseits der Gesellschaft, Cladius Verlag, München, s.269-279.

Delimeau, J. (2001) : Yeniden Gündeme Getirilen Vahiy, Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler içinde, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, YKY İstanbul, 62-113.

Ebû Zeyd, N. H. (2001) : İlahi Hitabın Tabiatı, Çev. M. E. Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara.

Emiroğlu, K.; Aydın, S. (2003) : Antropoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Geyer, C.-F. (1975). Das Theodizeeproblem heute, Neu Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 17 (1975) , p.179-194.

Gölcük, Ş./Toprak, S. (1991) : Kelam, Tekin Kitabevi, Konya.

Güçlü, A. B./Uzun, E./Uzun, S./Hüsrev, Ü. Y. (2003) : Felsefe Sözlüğü-Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Güler, İ. (1998) : Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu, Ehl-i Sünnetin Allah dasavvuruna Ahlâkî Açıdan Bir Yaklaşım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

Kehrer, G. (1998) : Din Sosyolojisi, Çev. M. E. Köktaş, Din Sosyolojisi içinde, 2. Baskı, Der. Y. Aktay-M. E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 17-118.

Küenzlen, G. (1980). Die Religionssoziologie Max Webers, Duncker & Humblot, Berlin.

Léger, H. (2006) : Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler, Çev. H. Aydınalp, Din Sosyolojisi içinde, Ed. B. Solmaz-İ. Çapçıoğlu, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 137-154.

Marshall, G. (1999) : Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Mert, N. (1994) : Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

Mohapatra, A. R. (2003) : Kötülük Problemi, Çev. Metin Yasa, Tanrı ve Kötülük içinde, Yasa, Metin, Tanrı ve Kötülük, Elis Yayınları, Ankara, 103-110.

Morris, B. (2004) : Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, Çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara.

Okumuş, E. (2003) : Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din, C. Ü. Sosyoloji Araştırmaları Dergisi içinde, Sayı: 1, s.51-68.

Özdemir, M. (2001) : İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul.

Sparn, W. (1990) : Mit dem Bösen leben, zur Aktualität des Theodizeepreoblems, Neu Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 32 (1990) , p.207-25.

Thompson, I. (2004) : Odaktaki Sosyoloji, Çev. Bekir Zakir Çoban, Birey Yayınları, İstanbul.

Weber, M. (1980) : Das Problem der Theodizee, Wirtschaft und Gesellschaft içinde,

5. Aufl. J. C. B. Mohr, Tübingen, 314-19.

Werner, C. (2000) : Kötülük Problemi, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Yaran, C. S. (1997) : Kötülük ve Theodise, Vadi Yayınları, Ankara.

Yasa, M. (2003) : Tanrı ve Kötülük, Elis Yayınları, Ankara.