

Panteizm ve Kötülük Problemi

Pantheism and the Problem of Evil

Dr. Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN



Panteizm ve Kötülük Problemi

Pantheism and the Problem of Evil

Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN



OKU OKUT YAYINLARI

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17, 06300, Ankara, Türkiye

<https://yayin.okuokut.org> | yayin@okuokut.org

Sertifika No. | Certificate Number: 49846

ISNI: <https://isni.org/isni/0000000506276072>

ROR ID: <https://ror.org/03zs8ga83>

Yayın No. | Publication Number: 44

Dizi | Series: Din Felsefesi Araştırmaları | Studies in Philosophy of Religion

Dizi No. | Series Number: 1

Kitap Adı | Book Title: *Panteizm ve Kötülük Problemi*

Kitap İngilizce Adı | Title in English: *Pantheism and the Problem of Evil*

Online ISBN (PDF): 978-625-95679-5-2

DOI: <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.78>

Yazar | Author: Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1333-3952>

Kurumu | Affiliation: Millî Eğitim Bakanlığı | Ministry of National Education, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Hedef Kitle | Audience: Akademik | Scholarly Audience

BIC: HRAB Felsefi Dinî Sistemler | Religious & Spiritual Philosophies

BISAC: REL067130 Din / Felsefe | Religion / Philosophy

THEMA: QRP Felsefi Dinî Sistemler | Religious & Spiritual Philosophies

LC Classification: BL51 Din Felsefesi | Philosophy of Religion

DEWEY: 210 Din Felsefesi | Philosophy & Theory of Religion

WoS Category: Felsefe | Philosophy

WoS CT Meso: Metafizik ve Din Felsefesi | Metaphysics and Philosophy of Religion

WoS CT Micro: Tanrı Kavramı ve Dinî Epistemoloji | Concepts of God and Religious Epistemology

Scopus Subject Areas: Beşeri Bilimler (Felsefe) | Arts and Humanities (Philosophy)

Kitap Türü | Book Type: Monografi | Monograph

Yayın Tarihi | Published Online: 23 Temmuz/July 2025 | Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap | eBook (PDF)

URL: <https://yayin.okuokut.org/catalog/book/78>

Yayın Dili | Original Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition Number: 1

Sayfa Sayısı | Number of Pages: 148

Görüşler yazar(lar)ın sorumluluğundadır. | Views are those of the author(s)' responsibility.

Copyright © 2025, Oku Okut Yayınları. Bazı hakları saklıdır. | Some rights reserved.

Kitap, ticari olmayan kullanımlar için CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayımlanmıştır. | This open access publication is distributed under the CC BY-NC 4.0 license for non-commercial use.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>

Atıf | Cite: Somuncuoğlu Erkan, Fatma. *Panteizm ve Kötülük Problemi* [*Pantheism and the Problem of Evil*]. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2025. <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.78>

Kitap Hakkında

Panteizm ve Kötülük Problemi

Panteizm, Tanrı ile doğanın özdeş olduğunu savunan hem dinî hem felsefi yönleri bulunan, tek bir tanımı olmayan geniş ve çok yönlü bir düşünce sistemidir. Tarih boyunca Doğu ve Batı'daki çeşitli felsefelerde ve dinlerde panteist unsurlar görülmüş, özellikle Spinoza gibi filozoflar tarafından sistematik hâle getirilmiştir. Panteizmde Tanrı evrenden ayrı düşünülmediği gibi Tanrı'nın, doğa ve evrenin kendisi olduğu düşünülür. Bu bağlamda panteizmde birlik, içkinlik, monizm ve determinizm gibi kavramlar ön plandadır.

Panteizm zaman zaman teizme yakın görülsede Tanrı'nın irade, bilgi ve kudret sahibi bir varlık olarak kabul edilmemesi, onu teizmden ayırır. Kötülük problemi bağlamında panteizm, teistik anlayıştan farklı açıklamalar sunar.

Kötülük problemi, özellikle Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün nasıl bağdaştırılabileceği sorusunu içerir. Bu sorun teizmde, Tanrı'nın iyiliği, kudreti ve adaletiyle çelişen bir mesele olarak görülürken; panteizmde bu durum, farklı bir biçimde ele alınır çünkü panteizmde Tanrı, zat ve irade sahibi bir varlık değildir. Panteizme yöneltilen en temel eleştiri onun monist yapısıdır. Buna göre, Tanrı ve doğanın özdeşliği, kötülüklerin doğrudan Tanrı'da veya doğasında yer alması anlamına gelir ve bu Tanrı'yı "kötü" kılabilir. Diğer bir eleştiri ise onun determinizmi savunmasıdır. Bu düşünce temelde özgür iradeye yer vermediği için insanın ahlaki eylemlerinden sorumlu tutulamamasına yol açar.

Spinoza gibi panteistler, iyi ve kötüyü insan zihninin ve bilgisizliğinin ürünü olan görelî kavramlar olarak görür. Ona göre kötülük, evrendeki olaylara insanın kendi çıkarı açısından verdiği bir isimden ibarettir ve nesnel bir gerçekliği yoktur. Evren, zorunluluk yasalarına göre işler; her şey olması gerektiği gibi olur. Bu durumda özgür irade de bir illüzyondur ve dolayısıyla insan ve Tanrı "başka türlü davranamaz." Bu determinist yaklaşım, insanın ahlaki sorumluluğunu da sorgular.

Panteist düşüncenin kötülüğün illüzyon olduğu teorisine bazı eleştiriler yapılmıştır. İlk olarak, teorisinin kendi içinde çelişkili olduğu söylenebilir. Buna göre, eğer kötülük gerçek değilse o zaman her şeyin hakiki ve bozulmamış iyiliğini bizden saklayan yanılsamanın (illüzyon) kendisi de kesinlikle bir kötülük olarak görülmelidir ki bu durumda, kötülük gerçektir. Burada kötülüğün gerçek dışı olduğu tezi, kendi yanlışlığını ima eder. Bir diğer eleştiri ise, panteist teorisinin genel tecrübelerle aykırı olmasıdır. Kötülüğe ilişkin bu iddia gerçek hayatta yaşadığımız ya da karşılaştığımız durumları göz önüne aldığımızda sezgilere aykırı görünmektedir. Mesela, aklı başında bir kimsenin açlıktan veya şiddetli bir depremde göçük altından çocuğu ölen bir anneye aslında bunun bir illüzyon olduğunu söylemesinin zor olduğu açıktır. Üçüncü bir eleştiri ise ahlaki eylemlerin temelini sarstığı şeklindedir. Kötülüğün olmadığını söylemenin söylenecek en kötü şey olduğu iddia edilir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmayan panteist düşüncenin nihayetinde değerlerin ayrımını da ortadan kaldırdığı açık bir şekilde görünür. Son eleştiri ise ibadetleri anlamsız hâle getirmesidir. Panteist düşüncede, Doğa'ya veya ilahi Birliğe saygı gösterilmesine olanak sağlanırken ibadete, duaya veya Tanrı ile insan arasındaki herhangi bir kişisel ilişkiye yer olmadığı açıktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi; Panteizm; Kötülük Problemi; Teizm ve Panteizm Karşılaştırması; Monizm ; Determinizm; İllüzyon Olarak Kötülük; Tanrı-Doğa İlişkisi

Hedef Kitle: Akademik

BIC: HRAB Felsefi Dinî Sistemler

BISAC: REL062000 Din / Felsefe

THEMA: QRP Felsefi Dinî Sistemler

LC Classification: BL51 Din Felsefesi

DEWEY: 210 Din Felsefesi

WoS Category: Felsefe

WoS CT Meso: Metafizik ve Din Felsefesi

WoS CT Micro: Tanrı Kavramı ve Dinî Epistemoloji

Scopus Subject Areas: Beşeri Bilimler (Felsefe)

About the Book

Pantheism and the Problem of Evil

Pantheism is a broad and multifaceted philosophical and religious worldview that asserts the identity of God and nature. It lacks a single, universally accepted definition. Throughout history, pantheistic elements have appeared in various Eastern and Western philosophical and religious traditions, and the system was particularly developed and formalized by philosophers such as Spinoza. In pantheism, God is not considered separate from the universe; rather, God is viewed as identical with nature and existence itself. Accordingly, concepts such as unity, immanence, monism, and determinism are central to pantheistic thought.

Although pantheism is sometimes perceived as akin to theism, it fundamentally differs by rejecting the notion of God as a being endowed with will, knowledge, and power. In the context of the problem of evil, pantheism offers explanations that diverge significantly from theistic interpretations.

The problem of evil centers on the question of how the existence of evil can be reconciled with the existence of God. Within theism, this problem poses a challenge to God's goodness, omnipotence, and justice. In pantheism, however, the issue is addressed differently, since God is not a personal or volitional being. One of the most fundamental criticisms of pantheism relates to its monistic structure: the identification of God with nature implies that evils are inherent within God or God's nature, potentially rendering God "evil." Another significant criticism is pantheism's commitment to determinism, which denies the existence of free will and thereby undermines the basis for human moral responsibility.

Pantheists such as Spinoza regard good and evil as relative constructs, arising from human cognition and ignorance. From this perspective, evil is merely a label assigned by humans to certain events based on their perceived self-interest, and it lacks objective reality. The universe operates according to laws of necessity; everything occurs as it must. Consequently, free will is considered an illusion, and neither humans nor God can act otherwise. This deterministic view raises serious questions about the possibility of moral accountability.

The pantheistic notion that evil is merely an illusion has been subject to several philosophical critiques. First, it is argued that the theory is internally inconsistent. If evil is unreal, then the illusion that conceals the pure and untainted goodness of everything must itself be regarded as a form of evil—thus, evil would exist. This means the claim that evil is unreal implies its own falsity. Secondly, the pantheistic view is said to contradict common human experience. The claim that evil is an illusion appears counterintuitive when confronted with real-life tragedies. For instance, it is clearly unreasonable to suggest to a grieving mother who lost her child in an earthquake that her suffering is merely illusory. A third critique concerns the undermining of moral foundations. Denying the existence of evil is sometimes described as the worst possible moral claim, as the pantheistic view, by failing to distinguish between good and evil, effectively erases the basis of moral values. Lastly, critics argue that pantheism renders worship and religious devotion meaningless. While pantheism allows for reverence toward nature or the divine unity, it excludes any personal relationship with God, such as prayer, worship, or divine-human interaction.

Keywords: Philosophy of Religion; Pantheism; Problem of Evil; Comparison of Theism and Pantheism; Monism; Determinism; Evil as Illusion; God-Nature Relationship

Audience: Scholarly Audience

BIC: HRAB Religious & Spiritual Philosophies

BISAC: REL062000 Religion / Philosophy

THEMA: QRP Religious & Spiritual Philosophies

LC Classification: BL51 Philosophy of Religion

DEWEY: 210 Philosophy & Theory of Religion

WoS Category: Philosophy

WoS CT Meso: Metaphysics and Philosophy of Religion

WoS CT Micro: Concepts of God and Religious Epistemology

Scopus Subject Areas: Arts and Humanities (Philosophy)

Yazar Hakkında

Ankara'da doğdu. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Hilmi Ziya Ülken'in Tarihi Maddeciliği Eleştirisi" teziyle yüksek lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Panteizm ve Kötülük Problemi" teziyle doktorasını tamamladı. Aydın ve Ankara'da farklı okullarda din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni olarak çalıştı. Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğünde, açık lise ve açık ortaokul öğrencilerine yönelik din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarının yazımı ve dijital içerikler için senaryo yazarlığı görevlerinde bulundu. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığında çalıştı. Şimdi ise Din Öğretimi Genel Müdürlüğünde çalışmaya devam etmektedir. Akademik makale, ulusal ve uluslararası bildiri, poster sunumu ve çeşitli konularda yazıları bulunmaktadır.

Yazarın yayınlanmış 8. Uluslararası İş Sağlığı ve Güvenliği Kongresi'nde (2016) *İş Güvenliği Kültüründe Çalışanların Kader Anlayışları* konulu bildirisi, 9. Uluslararası İş Sağlığı ve Güvenliği Kongresi'nde (2018) *Tevekkül Anlayışının Güvenli/Güvensiz Davranışlar Üzerine Etkisi* konulu poster sunumu, (2024) *Çoklu Evren Panteizmi ve Kötülük Problemi: Yujin Nagasawa Örneği* ve (2025) *Transhümanist Anlayışta İyilik ve Kötülük* başlıklı bildiri, farklı akademik dergilerde yayımlanmış (2023) *Spinoza ve Kötülük Mektupları* ve (2025) *Monizm Bağlamında Panteizmin Kötülük Problemine Yaklaşımı* konulu makalesi bulunmaktadır.

Yazar: Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1333-3952>

Kurumu: Millî Eğitim Bakanlığı

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

E-posta: fsomuncu76@gmail.com

About the Author

She was born in Ankara. She completed her undergraduate education at Erciyes University, Faculty of Theology; her master's degree at Erciyes University, Institute of Social Sciences with a thesis titled "*Hilmi Ziya Ülken's Critique of Historical Materialism*"; and her Ph.D. at Ankara University, Institute of Social Sciences with a dissertation titled "*Pantheism and the Problem of Evil*."

She worked as a teacher of Religious Culture and Moral Knowledge in various schools in Aydın and Ankara. At the Directorate General for Lifelong Learning, she contributed to the writing of textbooks for Religious Culture and Moral Knowledge courses for open high school and open middle school students and served as a scriptwriter for digital content. She later worked at the Board of Education and Instruction (Talism ve Terbiye Kurulu Başkanlığı), and she currently continues her career at the Directorate General for Religious Education.

She has authored academic articles, national and international conference papers, poster presentations, and various other writings.

Her published works include: A paper titled "*Employees' Understanding of Destiny in Occupational Safety Culture*" presented at the 8th International Occupational Health and Safety Congress (2016), a poster presentation titled "*The Effect of the Concept of Tawakkul on Safe/Unsafe Behaviors*" at the 9th International Occupational Health and Safety Congress (2018), a paper titled "*Multiverse Pantheism and the Problem of Evil: The Case of Yujin Nagasawa*" (2024), a paper titled "*Good and Evil in the Transhumanist Perspective*" (2025), an academic article titled "*Spinoza and the Letters on Evil*" (2023), And another titled "*The Pantheistic Approach to the Problem of Evil in the Context of Monism*" (2025). She received her Ph.D. in 2023 in the field of Philosophy of Religion with her dissertation *Pantheism and the Problem of Evil*.

Author: Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1333-3952>

Affiliation: Ministry of National Education, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

E-posta: fsomuncu76@gmail.com

ÖN SÖZ

Bu çalışma, 2023 yılında Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'in danışmanlığında tamamladığım “Panteizm ve Kötülük Problemi” başlıklı doktora tezimin gözden geçirilmiş hâlidir.

Çalışmamın nihayete ermesi çok uzun bir zaman aldı. Bu süreçte benim bu noktaya gelmemde en büyük ve en özel teşekkürü, hakkımı ödeyemeyeceğim; doktora döneminde danışmanlığımı üstlenen, tüm öğrencilerine gösterdiği emeği benden de esirgemeyen, zihin dünyamın inşasında ve tezimin bitmesinde büyük katkısı olan çok kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e ederim. Bu süreçte bana gösterdiği sabır, nezaket ve anlayış için ayrıca minnettarım.

Bunun yanı sıra tez izleme komitemdeki değerli hocalarım Prof. Dr. Ali DERE ve Prof. Dr. Engin ERDEM'e katkılarından dolayı teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde yorum ve önerileriyle çalışmama önemli katkısı bulunan, bazı konularda yaptığı eleştirileriyle netlik kazanmamı sağlayan kıymetli dostum Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ'ye ve bu süreçteki manevi desteklerinden dolayı değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Fatih TAŞTAN'a ve Dr. Arş. Gör. Nesim ASLANTATAR'a ayrıca teşekkür ederim.

Bu uzun tez sürecinde her konuda beni destekleyen kıymetli eşim Mehmet Akif'e ve pek kıymetli zamanından alarak çalışmamı bitirmeme izin veren güzel kızım Gülneva'ya minnettarım. Tezimin bitmesi için sürekli duaları ile beni destekleyen aile büyüklerime ve ismini anamadığım pek çok arkadaşıma da ayrıca teşekkür ederim. Gayret bizden, gerisi Allah'tandır.

Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

İÇİNDEKİLER

Kitap Hakkında About the Book	4
Yazar Hakkında About the Author	6
ÖN SÖZ	7
GİRİŞ	11
BİRİNCİ BÖLÜM	17
PANTEİZM, TANRI VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	17
1. Panteizmin Tarihsel Arkaplanı	17
2. Panteizmin Kavramsal Çerçevesi	32
3. Kötülüğün Kavramsal Çerçevesi	49
3.1. Kötülüğün Mahiyeti ve Kaynağı	51
3.2. Kötülük Problemi	59
3.2.1. Teizm ve Kötülük Problemi	62
3.2.2. Deizm ve Kötülük Problemi	65
3.2.3. Panenteizm ve Kötülük Problemi	66
İKİNCİ BÖLÜM	71
PANTEİZM, DETERMİNİZM VE KÖTÜLÜK	71
1. Panteizmde Kötülüğün Mahiyeti ve Kaynağı	71
2. Panteizm, Monizm, İlahi Birlik ve Kötülük	76
3. Panteizm, Determinizm, Özgür İrade ve Kötülük	88
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	97
PANTEİZM, KÖTÜLÜK VE TEODİSE	97
1. Panteizm ve Kötülük Problemi	98
2. Panteist Bir Teodisenin İmkânı	106
2.1. Panteizmde İllüzyon ve Kötülük	108
2.2. Kötülüğün İllüzyon Olduğu Düşüncesine Yapılan Bazı Eleştiriler	117
2.2.1. Teorinin Tutarsızlığı	118
2.2.2. Genel Tecrübelerle Aykırı Olması	121
2.2.3. Ahlaki Eylemlerin Temelini Sarsması	124
2.2.4. İbadetleri Anlamsız Hâle Getirmesi	128
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	135

GİRİŞ

“Tanrı nedir? Her şey.”
(Yunan Şair Pindar, MÖ 5)¹

İnsanlık tarihine bakıldığında insanın kendinden daha yüce bir varlığa inanma ihtiyacı içinde olduğu ve inandığı bu varlığa yönelik bazı pratikler yaptığı görülür. “Tanrı” adını verdiğimiz bu yüce varlık sadece dinin değil aynı zamanda felsefenin de en önemli konularından biridir. Dinleri (teistik olan ve olmayan) ve felsefi sistemleri düşündüğümüzde birbirinden farklı birçok Tanrı tasavvurunun olduğu ve buna bağlı olarak Tanrı’nın mahiyetine ilişkin yaklaşımların farklılaştığı görülmektedir. Dinî ya da felsefi sistemlerde Tanrı bazen somut ve bazen de soyut bir varlık olarak tasavvur edilirken bazen “her şey”, bazen “bir”, bazen “evren” olarak tanımlanmıştır.²

Tanrı’nın mahiyetinin ne olduğu ve nasıl bir varlık olduğunu belirlemek, bir varlığın Tanrı olabilmesi için gerekli birtakım özsel niteliklerin atfedilmesine bağlı görünmektedir. Bazı dinî ve felsefi tasavvurlarda Tanrı kavramının evrenle ilişkilendirilmesine karşın teistik geleneklerde “Tanrı” terimi sadece belirli, özel, nihai ve her şeyin O’na bağlı olduğu zât bir varlığa atıfta bulunmak için kullanılır. Tanrı kavramının mahiyeti göz önüne alındığında dinî ve felsefi geleneklerin farklılık göstermesinde en önemli ayırt edici unsurun Tanrı’nın bir zât olup olmadığı meselesinde görülebilir. Zira Tanrı, bir zât/kişi olarak düşünüldüğünde O’nun birtakım özsel sıfatlarla (bilgi, güç, irade vb.) nitelendirilmesi gerektiği savunulurken, Tanrı’yı zât olarak kabul etmeyen özellikle Hinduizm ve bazı panteist düşüncelerin ise Tanrı’ya birlik, nihai ve mutlak varlık gibi nitelikler atfettiği görülmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde, Tanrı’nın bilgi, güç ve irade sahibi bir zât olduğu kabul edilir. Hinduizm ve panteist geleneklerde ise Tanrı bu şekilde kişisel niteliklere sahip değildir. Teizm geleneğinde Tanrı’nın, genellikle, mükemmel/yetkin ve kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyecek bir varlık olduğu; birlik, basitlik, nihâilik, zorunluluk, ezellilik, bilgi ve kudret gibi tüm mükemmel sıfatları kendinde topladığı kabul edilmektedir.³ Diğer bir ifadeyle, teizmin Tanrı’sı, her şeyi yaratan ve “her şeye kadir, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi” gibi “mutlak” niteliklere sahip olan, doğaüstü, maddi olmayan kişisel bir faildir.⁴ Teizmin bu Tanrı anlayışı, ontolojik olarak diğer tüm varlıklardan ayrı tek bir varlıktır. Bununla birlikte, başlıca teistik dinler olan Musevilik, Hristiyanlık ve İslam’ın, Tanrı’nın varlığı ve ona

¹ Thomas V. Morris, *Our Idea of God* (Illinois: InterVarsity Press, 1991), 27’den naklen.

² Çalışma boyunca evren ve doğa kelimeleri bazı yerlerde büyük harfle yazılmıştır. Bunun nedeni hem kaynakçalara uygun davranmak hem de Spinoza’nın *Tanrı* veya *Doğa* olarak ifade ettiği zorunlu varlığı, tözü işaret etmektir. Küçük harfle yazılan yerlerde ise basit anlamıyla doğa ve evren kastedilmiştir.

³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 43-44; Mehmet Sait Reçber, “Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006), 31-51; Morris, *Our Idea of God*, 27, 35. Özellikle Anselm (1033-1109) tarafından Tanrı, “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyecek bir şey” olarak formüle edilir.

⁴ John Bishop- Ken Perszyk, “The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God”, *Topoi* 36/4 (2017), 609.

atfedilen sıfatlar üzerinde genellikle hemfikir oldukları, buna karşın bu sıfatların içeriği konusunda farklılaştıkları söylenebilir.

Teizmin Tanrı anlayışından farklı olarak öne sürülen alternatif Tanrı tasavvurlarının ise teistik düşüncenin yol açtığı bazı sorunlara (yaratma, kötülük gibi) farklı yaklaşımlar/çözümler getirebileceği düşüncesiyle geliştirildiği görülmektedir.⁵ Teistik Tanrı anlayışına alternatif olarak geliştirilen bu tasavvurların, onları teizme alternatif kılacak şekilde benzer özellikler taşıdığı düşünülse de teizmden bağımsız bir Tanrı anlayışına sahip oldukları söylenebilir.⁶ Tanrı'nın mahiyeti ve varlığına ilişkin olarak teizmin klasik anlayışına alternatif bir biçimde ortaya çıkan deizm, panteizm ve panenteizm gibi Tanrı tasavvurları buna örnek olarak gösterilebilir. Çağdaş felsefi tartışmalarda, genellikle teizm kadar üzerinde durulmasa da bu tasavvurların ne olduğu ve bunların hangi yönlerden teizme alternatif oluşturup oluşturmadığına ilişkin bir dizi çalışmaların yapıldığını da söylemek mümkündür.

Farklı Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkması, sadece Tanrı'nın tabiatı ve sıfatlarına ilişkin tasavvurların farklılık göstermesine bağlı olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın âlemle ve diğer varlıklarla olan ilişkisine bağlı olarak da belirlendiği görülmektedir.⁷ Özellikle, Tanrı'nın insanlarla ne tür bir ilişkisinin olabileceği ve insanların hayatında nasıl yer aldığı burada önemlidir. Her ne kadar Tanrı'nın insan hayatındaki yeri ile ilgili öncelikler değişse de temelde Tanrı'nın inanılmaya değer, mutlak olarak güvenilen, tamamıyla boyun eğilen, ibadetin nesnesi olan ve nihai kurtuluşa sebep olan bir varlık olması beklenir.⁸

Düşünce tarihinde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisine dair açıklamaları ve bir takım izah yöntemleri olan teizm, deizm, panteizm ve panenteizm gibi farklı Tanrı tasavvurlarının her biri Tanrı hakkında bir açıklama ortaya koyarken farklı kavramları esas alarak kendi sistemlerini geliştirmeye çalışmıştır. Tanrı'ya atfedilen her nitelik aslında o tasavvurun fikirlerini şekillendireceği gibi bir nevi sınırlarını da belirleyecektir. Buna göre, deizm Tanrı'yı âlemin yaratıcısı kabul etmekle birlikte zâti özelliklere sahip fakat âlem ile ilişkisi bulunmayan, aşkın bir varlık olarak tasavvur ederken; genel olarak panteizm, Tanrı'nın evrene aşkın olmasını reddederek temelde Evren ile Tanrı'nın özdeş olduğunu ve buna bağlı olarak zât olmayan bir Tanrı'yı kabul eder. Panenteizm ise evrenin Tanrı'nın bedeni olduğunu kabul ederek Tanrı'nın bazı sıfatlarını sınırlandırma yoluna gider.⁹

Çalışmamızın konusu olan panteizm, kökleri düşünce tarihinin eski dönemlerine kadar giden, dinî ve felsefi yönleri olan bir Tanrı tasavvurudur. Panteizm, tarihsel olarak bakıldığında hem Batı felsefesinde hem de Doğu felsefesi ve dinlerinde çeşitli şekillerde savunulmuştur. Başta Spinoza olmak üzere panteist olarak anılan düşünürler,

⁵ Bk. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa (ed.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁶ Brian Leftow, "Naturalistic Pantheism", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa (Oxford: Oxford University Press, 2016), 67.

⁷ Münteza Beki, *Tanrı ve Mükemmellik* (Ankara: İlahiyat, 2022), 7.

⁸ John Bishop - Ken Perszyk, "Concepts of God and Problems of Evil", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa (Oxford: Oxford Univ Press, 2016), 114.

⁹ Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", 24-31.

genel olarak, diğer metafizik konularda olduğu gibi özellikle Tanrı'nın sıfatları konusunda teizmden farklı bir düşünce ortaya koymaya çalışmışlardır. Tüm tanrıçılık anlamına gelen panteizmin temelinde, Tanrı'nın var olan her şeyle birbirinden ayrılmaz bir şekilde özdeş ve birlik olduğu düşüncesi yer almaktadır. Buna göre, var olan her şey bir birlik oluşturur ve bu birlik Tanrı veya Evren'den başka bir şey değildir, dolayısıyla Tanrı ve evren arasında ontolojik bir farklılık olmadığından Tanrı ve evren bir ve aynıdır denilebilir. Diğer taraftan, panteist düşünceye göre tabiatta var olan hiçbir şey olumsal olmadığı için her şey Tanrı'nın tabiatı tarafından zorunlu bir şekilde belirlenmiştir. Buna göre, Tanrı'nın bir iradesi olmadığı gibi onun özgürlüğünden de bahsedilemez.

Düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan teizmin Tanrı'ya atfettiği sıfatlar, Tanrı'nın âlemlerle ve insanla olan ilişkisinin nasıl olabileceğine dair bir tasavvur sunduğu gibi teizmin bu tasavvuru birtakım tartışmaları ve problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların başında gelen problemlerden biri kötülük problemi. Daha çok ateistler tarafından Tanrı'nın varlığı aleyhine bir argüman olarak kullanılan kötülük problemi, Tanrı'nın varlığı ile çevremizde tecrübe ettiğimiz acı ve ıstırap veren bazı doğal kötülükler (deprem, sel, hastalık vb.) ve ahlaki kötülüklerin (insanın özgür iradesinden kaynaklanan) varlığının bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı ya da nasıl bağdaştırılabileceği sorunudur.¹⁰ Kötülük problemi, dünyadaki kötülüğün varlığının ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın varlığıyla mantıksal olarak tutarsız olduğunu ileri süren “mantıksal” formülasyon ile kötülük gerçeğinin ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın var olmasını olası kılmadığını öne süren “delilci/kanıtsal” bir formülasyon olmak üzere iki farklı şekilde formüle edilmiştir.

Teizmin, bu kötülük problemine makul bir yanıt sunmaya çalışmanın yüküyle karşı karşıya olduğu ve Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını bağdaştırma yönünde açıklamalar geliştirdiği görülmektedir. Teizmde Tanrı; akla ve iradeye sahip, planları ve amaçları olan bir varlık olarak her şeyin kaynağı, aşkın, diğer varlıklardan bağımsız fakat onlarla aktif olarak ilgili, yani yaratan ve koruyan, mükemmel iyi ve bu nedenle ibadete layıktır. Teistik düşüncede kötülük tartışmasıyla en ilgili olan ilahi sıfatların her şeye gücü yetme, her şeyi bilme ve mükemmel iyi sıfatları olduğu söylenebilir.¹¹ Bu bağlamda, kötülük probleminin çözümüyle ilgili olarak şu seçeneklerinden biri öne sürülebilir; ya (i) Tanrı'nın sıfatlarından herhangi bir ödün vermeyip problemi reddetmek, ya (ii) problemi kabul edip Tanrı'nın sıfatlarını gözden geçirip bir sınırlama getirmek, ya da (iii) kötülük karşısında mutlak ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın varlığını inkâr etmek.¹² Ancak Henry D. Aiken'in işaret ettiği gibi, teistler için son iki seçenekten herhangi birini kabul etmek, “en derin bağılıklarından vazgeçmek” anlamına geleceği için tek seçenek makul görünmektedir.¹³ Bu nedenle, teist filozoflar, kötülük argümanının başarısız olduğunu göstermek için bir taraftan savunmalar ortaya

¹⁰ Edward H. Madden - Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God* (Illinois: Charles C. Thomas, 1968), 6.

¹¹ Chad Meister - James K. Dew Jr., “Introduction”, *God and the Problem of Evil*, ed. Chad Meister - James K. Dew Jr. (Illinois: InterVarsity Press, 2007), 1-2.

¹² Bishop - Perszyk, “Concepts of God and Problems of Evil”, 109.

¹³ Bk. Henry D. Aiken, “God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals”, *Ethics* 68/2 (1958), 77-97.

koyarken diğer taraftan Tanrı'nın niçin kötülüğe izin verdiğine dair bazı teodiseler geliştirmişlerdir. Diğer taraftan, kötülüğün varlığı bir problem olarak, genelde teizm açısından bir sorun kabul edilmekle birlikte Tanrı'nın var olduğunu iddia eden her tasavvuru ilgilendirdiği de söylenebilir. Öyle ki, farklı Tanrı anlayışlarına göre kötülük sorununun da farklı şekillerde ele alınması ve tartışılması beklenir.¹⁴

Tanrı ve âlemi bir ve aynı şey olarak gören panteist Tanrı anlayışına gelince; bu noktada, panteizmin monoteist Tanrı anlayışından ayrıldığı iki temel husus olduğu söylenebilir:

1. Tanrı, âleme aşkın değil içkindir.
2. Tanrı ile diğer varlıklar arasında nihaî bir ontolojik ayrım yoktur.

Bu iki nokta göz önüne alındığında, gerçek anlamda yaratan ve yaratılan gibi bir ayırımdan söz edilemeyeceği gibi, Tanrı'nın yaratıcı ve koruyucu olması da düşünülemez. Panteizmi teizmden ayıran diğer bir nokta, Tanrı'nın iradesi ve hürriyetidir. Her şey Tanrı'nın tabiatının zorunlu bir sonucu olduğu için, Tanrı'ya gerçek anlamda akıl ve irade atfetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, her şey tanrısal varlığın zorunlu bir açılımı biçiminde düşünülmektedir.¹⁵ Bu durumda, Tanrı yaratıcı olmadığı gibi O'nun kişisel ve ahlâkî niteliklere (iyilik-adalet-cömertlik) de sahip olduğunu söylemek zordur. Panteist düşüncenin iyi ve kötü hakkındaki genel yaklaşımı ise kendi başına var olan iyi ve kötü kavramlarından bahsedilemeyeceğidir. Tanrı'nın ve insanın özgür iradesinin yerine determinizmi savunan, iyi ve kötünün izafî ve yanısama/illüzyon olduğunu iddia eden panteizm, gerçek hayatta da kötülüğün varlığının bir yanısamadan başka bir şey olmadığı görüşündedir.

Din felsefesi açısından kötülük problemi, üzerinde durulması gereken en önemli felsefi meselelerden biri olarak hemen hemen her dönemde insanları düşündüren, günümüzde de canlılığını koruyan bir meseledir. Panteizm ve kötülük problemini ele aldığımız bu çalışmamızda, panteizmin Tanrı tasavvuru bağlamında kötülük problemine yaklaşımı, varsa getirdiği çözümler incelenerek bu konudaki açıklamaların tutarlılığı ve rasyonelliği değerlendirilecektir. Bu çerçevede, birinci bölümde, ilk olarak panteizmin tarihsel arkaplanına yer verilecek, daha sonra panteizmin ve kötülüğün kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. Bu bağlamda, panteizm için önemli olan kavramlara değinilerek kötülüğün mahiyeti, kötülük problemi ve çeşitleri, bazı Tanrı tasavvurları ve kötülük problemine bakışlarına yer verilecektir. İkinci bölümde, asıl konumuz olan, panteizmin kavramsal çerçevesine bağlı olarak kötülüğün ne anlama geldiği, mahiyeti ve kaynağı üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, panteizmin temel doktrinlerinden olan determinizm, özgür irade, monizm ve ilahi birlik anlayışı çerçevesinde panteizmin kötülükle olan ilişkisi tartışılacaktır. Son bölümde ise öncelikle panteizmin kötülük problemine yaklaşımı, daha sonra kötülük problemine getirdiği başlıca çözüm önerilerine yer verilecek ve bu bağlamda bir illüzyon olarak kötülük düşüncesi ele alınarak bu düşünceye yapılan eleştiri ve savunmalar değerlendirilecektir.

¹⁴ Bishop - Perszyk, "Concepts of God and Problems of Evil", 115.

¹⁵ William J. Mander, "Pantheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 19.03.2021); Michael Levine, "Pantheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20.03.2021); Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* (London: Routledge, 1994), 195-196.

Panteizm ve kötülük problemi, üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı, yeni birtakım yorumların geliştirildiği geniş literatüre sahip bir konudur. Bununla birlikte ülkemizde panteist düşüncenin tarihsel gelişimini ve dayandığı temel düşüncelerini felsefi olarak ele alan çalışmaların sınırlı olduğu söylenebileceği gibi özellikle panteizmin kötülük anlayışı ve kötülük problemine yaklaşımı konusunda da akademik olarak yapılmış bir çalışmaya rastlanılmamıştır.¹⁶

Bu çalışmayla birlikte, panteist düşüncenin kötülüğe yaklaşımı ve kötülük problemine getirdiği çözüm veya çözüm önerilerinin panteizmin kendi içindeki farklı yaklaşımları da dikkate alınarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, özellikle panteizmin kötülük probleminin çözümünde yeni bir bakış açısı sunup sunmadığı, teizmden farklı bir görüş ortaya koyup koymadığını değerlendirmek de çalışmamızın amaçlarından biridir. Bu çalışma ile düşünce tarihinde ve günümüzde önemli yere sahip bu konuları felsefi olarak incelemek suretiyle, panteizmin kötülük problemi hakkında ortaya koyduğu ve savunduğu düşüncelerindeki tutarlılığı, kendini temellendirdiği noktadaki savunulabilirliği ve ikna edici olup olmadığı ortaya konularak çalışmamızın din felsefesi alanına özgün bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

¹⁶ Bk. Konumuzla ilgili olan ve Türkiye’de yapılmış bazı yüksek lisans ve doktora tezleri: Rana Özhan, *Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza Felsefesi ve Sufi Metafiziği (Vahdet-i Vücut)* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Aydan Ateş, *Sadrettin Konevî’nin Muhyiddin İbnü’l Arabî ile Münasebetinde Metafizik Bir Problem Olan Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) Doktrini İle Panteizmin Karşılaştırılması* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Fatih Keşan, *Spinoza’nın Tanrı ve Özgür İrade Anlayışı* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Erol Kiraz, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabî’de Kötülük Problemi ve Teodise* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Şükrü Topuz, *İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

BİRİNCİ BÖLÜM

PANTEİZM, TANRI VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. Panteizmin Tarihsel Arkapları

Panteizm, dinî ve felsefi yönleri olan, kendi içinde farklı anlamları barındıran, geniş bir yelpazede tanımları yapılan bir düşünce olarak nitelendirilebilir. Genel olarak din, felsefe ve edebiyat alanlarında Antik dönemlerden günümüze kadar farklı çağlarda hem Doğu'da hem de Batı'da farklı felsefe ve düşüncelerde panteist düşüncelere rastlandığı söylenebilir.¹⁷ Tarihsel olarak bakıldığında, panteist düşünce ve panteist eğilimler her ne kadar İlk Çağ'dan beri bazı dinî ve felsefi düşüncelerde kendini gösterse de "panteist" teriminin kullanımı ilk defa 17. yüzyılda görülür.

Panteist düşünce, bölgesel ve dönemsel olarak pek çok dinî ve felsefeyi; özellikle Uzak Doğu dinlerini, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinleri hem etkilemiş hem de bu dinlerden etkilenmiş, felsefe alanında ise genel bir kabul olarak teistik düşünceye yakın veya ona alternatif bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.¹⁸

Panteizmin, Yunan ve Hint düşüncesinde var olan çoktanrılı ve putperest inanışa, özellikle insan biçimli ve duygu sahibi tanrılara sistematik bir eleştiri olarak ortaya çıktığı/geliştiği iddia edilir.¹⁹ Böylelikle, Hristiyanlık öncesi bazı dinî gelenekler ve düşüncelerde, özellikle Eski Mısır dini ve Grek felsefesinde panteist unsurların varlığına rastlandığı söylenebilir. Uzak Doğu dinleri içinde Hinduizm gibi panteist unsurları içeren, hatta Taoizm gibi panteist olarak nitelendirilen

¹⁷ James Allanson Picton, *Pantheism: Its Story and Significance* (London: Archibald Constable and Co. Ltd., 1905), 13; William Mander, "Pantheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 19.03.2021). Özellikle edebiyat alanında Goethe, Coleridge, Wordsworth, Emerson, W. Whitman, D. H. Lawrence ve R. Jeffers gibi yazarlar panteist olarak kabul edilir. Bk. Mander, "Pantheism"; Frank Thilly, "Pantheism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1917), 9/611.

¹⁸ Bk. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa, "Introduction: Alternative Conceptions of Divinity and Contemporary Analytic Philosophy of Religion", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1-10; Michael P. Levine, "Pantheism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro vd. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 337; Michael P. Levine, "Pantheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20.03.2021). Ayrıca panteist bir düşünce biçiminin Uzak Doğu dinleri gibi çok eski bir düşünce olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bk. John Shertzer Hittell, *A Plea for Panteism* (New York: Calvin Blanchard, 1857), v. Özellikle panteizmin teizme yakın bir tasavvur olduğu iddiası ve bu iki tasavvuru uzlaştırma çabaları için yakın zamanda yapılan akademik çalışmalarla da desteklendiği görülür. Bazı panteist düşüncelerde savunulan Tanrı'nın aşkın ve zat olduğu iddiaları için bakınız John Martin Edge, *God and the Human Condition of Suffering* (Birmingham: Birmingham Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

¹⁹ Alasdair MacIntyre, "Pantheism", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borcherter (New York: Thomson-Gale, 2006), 7/94; Aloysius Patrick Martinich, "Panteizm" *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 641. Her ne kadar çok tanrıcılığa eleştiri olarak geliştiği söylene de panteist olarak kabul edilen Hinduizm, çok tanrılı bir dindir ve tanrıların tümü, *Bhagavad Gita*'da gösterildiği gibi, her şeyi kapsayan "Mutlak"ın parçası sayılır. Bk. *Bhagavad Gita*, İng. çev. Eknath Easwaren (Canada: Nilgiri Press, 2007), 11, 1; Hittell, *A Plea for Panteism*, v, 24.

dinler de vardır.²⁰ Geleneksel Afrika ve Kızılderili dinleri de dâhil olmak üzere birçok geleneksel ve halk dinlerinde panteist unsurlara rastlanılır.²¹ Bunun yanı sıra, Grek panteizmi için Herakleitos (MÖ 535-475) ve Anaximander (MÖ 610-546) gibi bazı Presokratikler, Stoacılar için de Zeno (MÖ 490-425) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) gibi filozoflar örnek olarak gösterilir.²² Hristiyanlık sonrası dönemlerde ise Orta Çağ boyunca çoğunlukla Kilise'nin etkisiyle panteist düşüncelere pek az rastlanır.²³ Gnostik felsefenin etkisiyle erken dönemde Johannes Scotus Eriugena (MS 815-877), 12 - 13. yüzyıllarda ise Meister Eckhart (1260-1328) gibi bazı filozoflarda panteist eğilimler görüldüğü gibi daha sonraki dönemlerde panteist fikirlerinden dolayı sapkın olarak anılan Giordano Bruno (1548-1600) gibi filozoflar da olmuştur.²⁴

17. yüzyılda panteizmin, Batı'da Baruch Spinoza'nın (1632-1677) çalışmaları ile ayrı bir teoloji ve felsefe olarak şekillenmeye başladığı söylenebilir.²⁵ Spinoza, her ne kadar "panteizm" terimini kullanmamış olsa da bu düşüncenin temsilcisi, açıklayıcısı ve savunucusu olarak kabul edilmiş, *Etika* ise panteizmin yayıldığı ve popülerleştiği bir eser sayılmıştır.²⁶ Spinoza'dan sonra onun düşüncesini nitelendirmek için "panteizm" terimini ilk defa 1697 tarihinde kullanan Joseph Raphson (1648-1715), 1705 yılında ise John Toland (1670-1722) olmuştur.²⁷ Toland, hem Spinoza hem de Bruno'dan etkilenmiş, "panteist" ve "spinozacı" terimlerini birbirinin yerine kullanmıştır. *Pantheisticon* adlı eserinde Toland, panteist düşüncüyü "Evrendeki her şey birdir ve bir, her şeydeki her şeydir; her şey ne doğmuş ne de yok olacak sonsuz Tanrı'dır."²⁸ şeklinde

²⁰ Paul Harrison, *Elements of Pantheism: A Spirituality of Nature and the Universe* (Lexington: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013), 3, 13-17; L. De La Vallee Poussin - Alfred Forke, "Philosophy", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1917), 9/846-856.

²¹ Bk. Constance E. Plumptre, *General Sketch of the History of Pantheism I.* (London: Samuel Deacon - Co.,1878); Picton, *Pantheism*; William L. Reese, "Pantheism and Panentheism", *The New Encyclopædia Britannica*, (Erişim 23.03.2021); Levine, *Pantheism*, 67; Harrison, *Elements of Pantheism* 18-21. Panteizmle ilgili yazılan ilk Batılı kaynaklarda panteist düşüncüyü dönemsel veya bölgesel olarak ele alanlar veya onu farklı kavramlar üzerinden tanımlayanlar da olmuştur. Panteizmin tarihi hakkında iki ciltlik eser yazan ve panteizm hayramı olduğu ifade edilen Plumptre, panteizmi *Doğu panteizmi*, *Grek panteizmi* ve *Modern panteizm* olarak üç kısımda incelerken, J. Allanson Picton ise panteizmi *Hristiyanlık öncesi panteizm*, *Hristiyanlık sonrası panteizm*, *Modern panteizm* olarak üç kısma ayırmıştır.

²² Thilly, "Pantheism", 610-611; Plumptre, *History of Pantheism*, 1/24-26; A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 57- 186.

²³ Özellikle Gilles Deleuze, ilahi varlığın aşkınlığının korunması için filozofların içkinlik ve panteizm suçlamasıyla tehdit edildiği ve her şeyden önce böyle bir suçlamadan sürekli kaçınmaya özen gösterdiklerini iddia eder. Bk. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1992), 177.

²⁴ 1225'te Papa III. Honorius, Eriugena'nın düşüncelerini sapkınlık olarak nitelendirerek reddetti. Bk. MacIntyre, "Pantheism", 95; Plumptre, *History of Pantheism*, 1/25-26; J. H. Worman, "Pantheism", *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, ed. John McClintock - James Strong (New York: Harper & Brothers, 1896), 1/616-624; Bk. James Lewis McIntyre, *Giordano Bruno (1548-1600)* (London: Macmillan and Co. 1903), 90-96; Mander, "Pantheism".

²⁵ Picton, *Pantheism*, 7; Hittell, *A Plea for Panteism*, vi.

²⁶ Genevieve Lloyd, *Routledge Philosophy Guide Book to Spinoza and The Ethics* (London: Routledge Philosophy Guidebooks, 1996), 24; Roger Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 17, 51.

²⁷ Ann Thomson; *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2008), 54. Bk. Mander, "Pantheism".

²⁸ John Toland, *Pantheisticon* (London: Garland, 1976), 54; J. Toland'ın panteist veya deist olduğu tartışmalıdır. Bir rivayete göre de ateist olduğu, bunu perdelemek için panteist olduğunu söylediği iddia edilir.

tanımlamış; 1710'da ise Gottfried Wilhelm Leibniz'e (1646-1716) yazdığı bir mektupta panteistler için "Evrenden başka hiçbir ebedî varlığa inanmayanlar" diye söz etmiştir.²⁹ Bu dönemde bazı yazarlar "panteist" kelimesini kendi eserlerinde kullanmış ve bundan sonra bu kelimenin kullanımı hızlı bir şekilde yaygınlaşmıştır. Bu tarihlerden sonra panteizm teriminin birçok din ve felsefe ile ilişkilendirilerek günümüze kadar kullanıldığı, çeşitli anlam ve fikirleri içinde barındırdığı görüldüğü gibi birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

18. ve 19. yüzyılda panteist düşünce William Wordsworth (1770-1850), Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), David Herbert Richards Lawrence (1885-1930), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), Knut Hamsun (1859-1952), Walt Whitman (1819-1892), Ralph Waldo Emerson (1803-1882) gibi pek çok İngiliz ve Alman yazar ve filozofu etkilemiştir.³⁰ Hatta panteist eğilimlerin Fransa ve Amerika gibi ülkelerde de geniş çapta yayılmaya başladığı söylenir. Ayrıca bu dönemde, *materyalist panteizm* ile Alman mistisizmiyle bağlantılı, ruhun ve Tanrı'nın birliğine odaklanan *idealist panteizm* arasında ayırım yapılmaya başlandığı görülür.³¹

Panteist düşünce 20. yüzyıldan günümüze kadar da Albert Einstein (1879-1955), Carl Sagan (1934-1996), John Leslie (1766-1832) gibi birçok bilim adamı ve düşünürü etkilemiştir.³² Bunların dışında, sinema ve müzik kültüründe de panteist düşüncenin etkili olduğu söylenebilir.³³ 20. yüzyılın sonlarında panteist düşünce, genel olarak kişiler üzerinden değil dernekler aracılığıyla devam edegelmiş ve panteizmi savunmak için Amerika'da *The Universal Pantheist Society* (1975), *Pantheist Association for Nature* (1998) ve *World Pantheist Movement* (1999) gibi kuruluşlar ortaya çıkmıştır.³⁴

The Universal Pantheist Society (Evrensel Panteist Derneği), genelde insandan ziyade evrene saygı duyulmasını ve onun korunması için faaliyetlerde bulunulmasını amaçlamaktadır. Bu dernek, belirli bir panteizmin değil tüm panteist çeşitlerin görüşlerini kabul ederek herhangi bir panteist düşüncenin belirli bir görüşünün dayatılmasını reddeder. Ayrıca manevi yorumlara açık olmasından dolayı diğer panteist

²⁹ Harrison, *Elements of Pantheism*, 3.

³⁰ Levine, *Pantheism*, 1x; Mander, "Pantheism"; Huw Parri Owen, *Concept of Deity* (London: Palgrave Macmillan, 1971), 67; Harrison, *Elements of Pantheism*, 2.

³¹ Tomáš Nejeschleba, "Pantheism, Renaissance", *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi (Dordrecht: Springer, 2018), 3; Hittell, *A Plea for Pantheism*, v-vii.

³² Lynn Margulis- Dorion Sagan, *Dazzle Gradually: Reflections on the Nature of Nature* (Vermont: Chelsea Green Publishing, 2007), 14; John Leslie, *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 2001) adlı kitabında, her şeyin ilahi bir zihinde var olduğunu iddia ederek panteist bir evreni savunur.

³³ Özellikle Star Wars, Avatar, American Beauty, Kung Fu ve Stigmata gibi filmler, tanınmış müzisyenlerden John Denver, Dan Fogelberg buna örnek gösterilebilir. Bk. Bernard Daley Zaleha, "The Only Paradise We Ever Need": An Investigation into Pantheism's Sacred Geography in the Writings of Edward Abbey, Thomas Berry, and Matthew Fox, and a Preliminary Survey of Signs of Emerging Pantheism in American Culture (Florida: Florida Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³⁴ Gary Suttle, "Pantheist Association for Nature", *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron Taylor (London: Continuum International, 2005), 2/1261; Paul Harrison, "World Pantheism Movement", *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron Taylor (London: Continuum International, 2005), 2/1769; Harold William Wood, Jr., "Universal Pantheist Society", *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron Taylor (London: Continuum International, 2005), 2/1683.

derneklerinden ayrılır. Paul Harrison'un (1945) kurduğu ve güçlü bir natüralist temele sahip olan *World Pantheist Movement (Dünya Panteist Hareketi)* ise madde, enerji ve yaşamı birbirine bağlı bir birlik olarak görür. Onlara göre Doğa, tüm canlı ve cansız var olan her şeydir, doğaüstü varlıkların ve ayrı bir ruh âleminin varlığı kabul edilmez.³⁵

Ayrıca *New Age* düşüncesi ve *Deep Ecology Movement (Derin Ekoloji Hareketi)* da panteist düşüncüyü savunan gruplar arasında anılabilir.³⁶ Panteizm ve derin ekoloji hareketinin pek çok ortak noktaya sahip olduğu söylenebilir. Özellikle, panteist düşüncenin derin ekoloji hareketi için teolojik bir temel oluşturduğu, bilim ve dini uzlaştırdığı, akıllı tasarımı savunan kimselerle bilimsel kuruluşlar arasında süregelen anlaşmazlıkta üçüncü bir konum oluşturduğu iddia edilir.³⁷ *Natüralist panteizme* paralel olarak görüşleri süren derin ekolojistler, natüralist panteistler gibi, varoluşun bütününe değer atfederler ve bu değeri belirtmek için kutsalın dilini kullanırlar. İkisinin arasındaki temel fark ise, çoğu derin ekolojistin, terimin taşıdığı kültürel yük nedeniyle, genellikle Tanrı kelimesini kullanmaktan kaçınmalarıdır.³⁸

Zaman içinde panteizm pek çok farklı isimlerle anılmış, neredeyse panteistlerin sayısı kadar panteizm tanımının yapılabileceği iddia edilmiştir. Bu nedenle hem panteist çevrelerde hem de diğer felsefeciler arasında, kimlerin panteist olduğu kadar panteizmin çeşitleri hakkında da tartışmalar devam etmektedir. Bu durum, bir taraftan panteizm hakkında net bir tanım yapmayı zorlaştırırken diğer taraftan bu konu ile ilgili zengin bir literatürün oluşmasına neden olmuştur.

Panteist düşüncüyü savunanların, temelde evrende var olan çeşitliliğin ve çokluğun ardında mutlak, zorunlu, ebedî ve sonsuz olan bir Varlık olduğu konusunda hemfikir görünürken bu varlığın doğasının mahiyeti ve bu çeşitliliğin açıklanması hususunda farklılaştıkları söylenebilir.³⁹ *Tanrı, doğa, birlik, zâtilik, monizm, determinizm, içkinlik, özdeşlik, ilahlilik* gibi kavramlara yüklenen anlamlar ve bu bağlamdaki tartışmalar panteist düşüncenin farklı şekillerde ele alınmasına sebebiyet vermiştir.

³⁵ Harrison, *Elements of Pantheism* adlı kitabında ve bu düşünce hareketinin kendi sosyal medyalarında Rachael Carson (1907-1964), A. Einstein, Margaret Atwood (1939), Mikhail Gorbaçov (1931-2022), Stephen Hawking (1942-2018), C. Sagan'ın natüralist panteist olduğunu öne sürer.

³⁶ Arne Naess, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", *Selected Works of Arne Naess* ed. A. Drengson - H. Glasser (Dordrecht: Springer Science, Business Media, 2005), 10/33-55; Ayrıca panteizmin bir türü olarak görülebilecek *derin panteizm*, doğayı var olan her şey olarak ve doğanın dışında bulunan ilahi bir failin olmadığını kabul eden bir düşünce biçimi olarak tanımlanır. "Derin" kelimesi kutsal olan, doğanın çalkantılı bilinçsiz derinliğini ve doğadaki düzenin tanımlanması için kullanılmaktadır. Derin panteistler kutsal kelimesini doğanın içinde var olan bir güç veya doğadaki düzen olarak tanımlasalar da kutsal olan, doğanın her yerinde bulunmaz. Doğadaki bu kutsallık, kutsal kıvrımlar/katmanlar (*sacred folds*) olarak ifade edilir, onunla karşılaşmalar insanda bir tür huşu uyandırır ve bu anlamda derin panteizm *dini* olarak adlandırılır. Derin panteizmi diğer panteizmlerden ayıran en önemli unsur, her şeyi kapsayan ilahi ve nihai bir birliğin olmadığını savunmasıdır. Bk. Robert S. Corrington, "Deep Pantheism", *Journal for the Study of Religion* 1/4 (2007), 506; Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 69-70; George Sessions, "The Deep Ecology Movement: A Review", *Forest History Society and American Society for Environmental History* 11/2 (1987), 108; Harrison, *Elements of Pantheism*, 3.

³⁷ John W. Gula, "Pantheism Reconstructed: Ecotheology as a Successor to the Judeo-Christian, Enlightenment, and Postmodernist Paradigms", *Zygon* 43/1 (2008), 159, 174-175.

³⁸ Bron Taylor, "Deep Ecology", *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron Taylor (London: Continuum International, 2005), 1/456.

³⁹ Mander, "Pantheism".

Panteizm hakkında yazılan eserlere bakıldığında bazı kavramlardan hareketle ayrımlara gidildiği görülür. Ancak panteist yaklaşımlar pek çok kavramla ifade edilmekle birlikte bazı felsefecilerin aynı şeyi kastederken farklı kavramları kullanmaları, farklı şeylerden bahsedildiği düşüncesini uyandırmıştır. Bu ayrımlar biraz detaylı olarak ele alındığında, bunların aslında birbiri ile yakından ilişkili olduğu ve benzer iddialarda bulunduğu, bu nedenle kesin çizgilerle ayrılmalarının mümkün olmadığı görülmektedir. Buna göre, *Doğu panteizmi*, *teolojik panteizm*, *idealist panteizm*, *dinamik panteizm*, *klasik panteizm*, *kozmetik panteizm*, *aşkın panteizm*, *dinî panteizm*, *Hindu ve Budizm panteizmi* temelde benzer iddialara sahip iken; *Batı panteizmi*, *Grek panteizmi*, *felsefi panteizm*, *materyalist panteizm*, *natüralist panteizm*, *statik panteizm*, *modern panteizm*, *fizikalist panteizm*, *içkin panteizm*, *plüralist panteizm*, *ateistik ve bilimsel panteizmin* de temelde benzer iddialarda bulunduğu söylenebilir.⁴⁰ Panteizme ilişkin farklı tanımlamalar/adlandırmalar yapılmış olsa da panteist yaklaşımları genel anlamda *natüralist* ve *idealist panteizm* olarak veya *Batı* ve *Doğu panteizmi* şeklinde ikiye ayırmak mümkün görünmektedir.⁴¹ Panteizme ilişkin yapılan bu ayrımın temelinde idealist veya Doğu panteizminin evrenin gerçekliğini reddettiği; buna karşın natüralist veya Batı panteizminin ise Tanrı'nın varlığını belirsizleştirerek, evrenin gerçekliğini kabul ettiği düşüncesinin yattığı söylenebilir.⁴²

Natüralist panteizm, felsefe ve estetikte birçok anlamda kullanılan “natüralizm” düşüncesinden hareketle her şeyin doğa dünyasına ait olduğunu iddia ederek doğaüstü herhangi bir varlığın gerçekliğini kabul etmez.⁴³ Buna göre natüralizm, inancı doğa veya evren ile sınırlandırarak, Tanrı ya da ilahiliği somut şeyler ile ilişkilendirdiği için “Evrenden başka hiçbir ebedi varlığa inanmayanların görüşü” olarak nitelendirilir.⁴⁴ Genel olarak natüralist panteizm, Taoizm düşüncesinin yanı sıra Stoacılar, Bruno ve Spinoza gibi tanınmış panteistler ile anılır.

Bilimsel panteizm olarak da bilinen, günümüzde popüler hâle gelen natüralist panteizm, Tanrı ve evreni yeniden tanımlayarak Tanrı'yı evren ile özdeş ve tüm doğa olaylarının toplamı/birliği olarak görür. Natüralist panteizmde, evreni açıklamak için

⁴⁰ Herhangi bir karışıklığına yer vermemek için değinmeden geçemeyeceğimiz iki ayrımdan bahsetmemiz yerinde olacaktır. Birincisi, bazı yazarlar idealist panteizmden bahsederken sadece *Alman panteizmi*ni kasdetmiştir. İkinci ise, Charles Hartshorne'un Baruch Spinoza ve Stoacılar gibi panteistlerin teolojik determinist felsefelerini belirtmek için öne sürdüğü *klasik panteizm* ayrımıdır. Klasik panteizm terimi, aynı zamanda klasik Yunan ve Roma dönemindeki panteizm veya *arketipal panteizm* anlamında da kullanılmıştır. Ayrıca *dinamik panteizmi* en iyi Hegel'in temsil ettiği düşünülürken, *statik panteizm* için Spinoza kabul edilir. Bk. Owen, *Concepts of Deity*, 67.

⁴¹ J. Radford Thomson, “Pantheism”, *A Dictionary of Philosophy in the Words of Philosophers*, ed. John Radford Thomson (London: Reeves and Turner, 1887), 282.

⁴² George Holmes Howison, “Is Modern Science Pantheistic?”, *The Journal of Speculative Philosophy* 19/4 (1885), 366.

⁴³ Philip L. Quinn, “Pantheism”, *Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 641; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 2/38.

⁴⁴ Paul Harrison, “Toland: The Father of Modern Pantheism”, *Pantheist History (World Pantheist Movement, Retrieved 7 September 2012)*, (Erişim 13. 05. 2020); Bk. Quentin Smith, “Conclusion: Naturalistic Pantheism”, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, ed. Quentin Smith (New Haven: Yale University Press, 1997), 226.

fiziksel olguların yeterli olduğu ve bilimsel veriler tarafından onaylananların ötesinde hiçbir ontolojik zeminin kabul edilmediği öne sürülür. Hatta bilimsel verilere dayanarak kendi savunduğu hipotezin teizm hipotezinden daha mümkün olduğu iddia edilir. Ayrıca sonlu ve sonsuz arasındaki ayrım reddedilerek maddenin tek gerçeklik olduğu savunulur. Onlara göre, evren var olan her şeydir ve başka hiçbir şey yoktur. Düşüncelerimiz, hislerimiz ve umutlarımız, beyin ve bazı organların hücrelerinde meydana gelen biyokimyasal reaksiyonlardır. Buna göre, insan organik bir makinedir. Evrende maddeden başka bir şey olmadığı düşünüldüğünde, bu maddeyi yaratacak veya var edecek kimse yoktur, bu nedenle madde ebedî/sonsuz olmalıdır. Aslında Tanrı, evrenin sadece başka bir adıdır. Bir diğer söylemle, teistik düşüncede var olan Tanrı, natüralist panteizmde dünyaya indirilmiş ve içine gömülmüştür.⁴⁵ Bir anlamda panteist düşünce bilimin dini hâline gelmiştir.⁴⁶

Natüralist panteizm, evreni tek gerçeklik olarak kabul eder ve evrenin mistik bir tarafının olduğunu savunur. Günümüz panteistlerinden Harrison, genel kabul görmüş bir mistik tanımı vererek işe koyulur. Şöyle ki;

Bütün dinlerin mistikleri, çarpıcı biçimde benzer deneyimler aktarırlar: Nihai gerçeklikle doğrudan birlik duygusu, her şeyle tam bir birlik duygusu ve ben ile öteki arasındaki tüm ayrımın kaybolmasıdır.⁴⁷

Harrison her ne kadar genel bir tanım vermiş olsa da mistisizmin içeriği konusunda teizm ve panteizm arasındaki farklılıklara dikkat çeker. Harrison, teist bir kimsenin mistik tecrübesinin genellikle İsa veya Meryem'i içeren antropomorfik veya antroposentrik olduğunu, panteist bir kimsenin ise mistik deneyiminde insani veya antropomorfik bir yönün olmadığını, aksine okyanus veya gece gökyüzü gibi doğal bir ortamda meydana gelen duyuşsal uyaranlar olduğunu iddia eder.⁴⁸ Harrison'a göre, teistik ve panteist mistik deneyimlerin içeriği farklı olsa da, teistik mistik deneyimlerin antropomorfik uyaranlara karşıt olarak, doğal olanlardan türediği durumlar olduğu da söylenebilir.⁴⁹ Fakat Michael Philip Levine (1950) gibi bazı düşünürler, mistisizmin çoğu bileşeninin panteizm ile örtüştüğü düşünülse de bunların farklı olduğunu, hatta ikisinin eşitlenemeyeceğini savunmuşlardır. Levine, özellikle bu ayrımı vurgulayarak aslında panteist mistik deneyimin ontolojik birlikten ziyade, kişinin Tanrı ile olan epistemik ilişkisi olduğuna dikkat çeker.⁵⁰

Grek düşüncesinde, panteist düşüncenin, özellikle idealist panteizmin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olarak, insan biçimli (antropomorfik) ve duyguları olan tanrıların varlığının yadsınması olduğu ileri sürülür. Hatta Grek panteizminde, Tanrı soyut bir "ilke" olarak düşünülmüştür.⁵¹ İdealist panteizm, genel bir şekilde ifade

⁴⁵ Mander, "Pantheism"; John Ostrowick, "A Scientific Model of Pantheism", *South African Journal of Philosophy* 35/3 (2016), 302, 314; Morgan Dix, *Lectures on the Pantheistic Idea of an Impersonal - Substance - Deity, as Contrasted with the Christian Faith Concerning Almighty God* (New York: Hurd and Houghton, 1864), 21.

⁴⁶ Hittell, *A Plea for Panteism*, vii.

⁴⁷ Harrison, *Elements of Pantheism*, 80.

⁴⁸ Gula, "Pantheism Reconstructed", 168.

⁴⁹ Levine, *Pantheism*, 14-15; Gula, "Pantheism Reconstructed", 168.

⁵⁰ Levine, *Pantheism*, 19.

⁵¹ Plumtre, *History of Pantheism*, 1/5; Hittell, *A Plea for Panteism*, v.

edilecek olunursa, Tanrı ve evreni birbirine indirgemenen evrene hem içkin hem aşkın, zâti, bilinçli ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığını kabul eder; tüm düşüncelerin ve duyguların toplamı olan bu Tanrı'yı tüm gerçek dinleri birleştiren bir güç olarak görür. Bu düşünceye göre, nasıl insan ruhu veya zihni insan vücudunda bulunuyorsa, benzer şekilde evrensel ruh veya Tanrı fiziksel evrende bulunur. Tanrı evren ile kendini ifade ettiği için, nihai gerçeklik maddi evrende değil evrenin ötesindedir.⁵²

İdealist panteizm de birçok yönden monizme benzer ve determinizmi reddederek tüm gerçekliğin ruhsal bir temeli olduğunu varsayar, enerjiden maddeye, düşünceden zamana kadar her şeyi kapsayan kişisel (zâti) bir Tanrı'nın varlığına inanılır. Hegel'in de dâhil edildiği bu panteizm türü, Charles Hartshorne (1897-2000) tarafından katı determinizmi reddeden panteizm için kullanılmış ve bu tür panteizme klasik panteizm veya yeni panteizm adı verilmiştir. Bununla birlikte, 1785-1789 yılları arasında, Alman düşünür Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ve Moses Mendelssohn (1729-1786) arasında Spinoza'nın felsefesine ilişkin olarak çıkan ve "pantheismusstreit" olarak bilinen panteizm tartışmaları da kimin natüralist veya idealist panteist olup olmadığı ile ilgili o dönemdeki filozoflar arasında ayrılmaya neden olmuştur.⁵³

Hint panteizminin de bir dereceye kadar teizm ile ilişkilendirildiği, özellikle Rig-Veda'da, yaratılışa ilgili anlatıların, panteizmden ziyade tek tanrılı dinleri çağrıştırdığı söylenebilir. Ayrıca, Upanişadlar'da yer alan birçok pasajda Evrensel Ruh'un zât olarak tanımlandığı gibi maddenin her zerresine nüfuz ettiği ve ondan ayrılamaz olduğu da iddia edilir.⁵⁴ Upanişadlar'ın yazım sürecine bakıldığında, her dönemde farklı bir anlayışla yazıldığı söylenebilir. Buna göre, Upanişadlar'da anlatılan Tanrı'nın hem teizmin hem de natüralist ve idealist panteizmin tanrısına benzediği ifade edilebilir. Ayrıca Upanişadlar, Brahman panteizminin temel eseri olarak kabul edilir.⁵⁵

Natüralist ve idealist panteizmin arasında, -birincisinde Tanrı'nın dünyaya indirilmesi ve gömülmesi (*absorbe*); ikincisinde ise dünyanın Tanrı'ya dönüştürülmesi gibi- bariz bazı farklılıklar da olsa bunlar, evrendeki şeylerin görünürdeki çeşitliliği ve çokluğu altında, yalnızca mutlak zorunlu, ebedî ve sonsuz olan tek bir varlığın (*substance*) olduğu temel doktrinde hemfikirdirler.⁵⁶ Spinoza'nın kavramlarıyla natüralist ve idealist panteizmin arasındaki farkı ifade edecek olursak ya düşünme niteliğini yer kaplama niteliğine indirgeyerek Thomas Hobbes (1588-1679) gibi monist materyalizme yaklaşmış ya da yer kaplama niteliğini düşünme niteliğine indirgeyerek George Berkeley (1685-1753) gibi sübjektif idealizm yolunu takip etmişlerdir.⁵⁷

⁵² Robert Flint, *Anti-Theistic Theories* (London: William Blackwood and Sons, 1877), 340.

⁵³ Nancy Frankenberry, "Pantheism", *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (New York: Thomson- Gale, 2003), 642-643.

⁵⁴ Flint, *Anti-Theistic Theories*, 340; Hittell, *A Plea for Panteism*, v; Ayrıca Upanişadlar, Vedaların felsefi ve mistik kısımlarını veya eski Hindistan'ın kutsal yazılarını içerir ve Brahman panteizminin başlıca eserleri olarak kabul edilirler. Bk. Radoslav A. Tsanoff, "Pantheism, Naturalism, and Personality", *New Mexico Quarterly* 22/4 (1952), 452.

⁵⁵ Tsanoff, "Pantheism, Naturalism, and Personality", 452. Upanişadlar, Vedaların felsefi ve mistik kısımlarını veya eski Hindistan'ın kutsal yazılarını içerir ve Brahman panteizminin başlıca eserleri olarak kabul edilir.

⁵⁶ Dix, *Lectures on the Pantheistic Idea*, 108; Edward A. Pace, "Panteizm", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Edward A. Pace (New York: Robert Appleton Company, 1911), 11/447-450.

⁵⁷ E. E. Harris, *The Substance of Spinoza* (New Jersey: Humanities Press, 1995), 104.

Bazı düşünörlere göre panteizm, *plüralist* ve *monist panteizm* olarak ikiye ayrılır. Plüralist panteizm Hinduizm ile temsil edilirken, monist panteizm Spinoza panteizmi ile örneklendirilir. Plüralist (çoğulcu) panteizm türü monist panteizmin tam zıddına iddialar içeren, William James'in (1842-1910) *A Pluralistic Universe* (1908) adlı eserinde öne sürdüğü bir hipotezdir. O, çoğunun birlik kadar gerçek olduğunu, birleştirici ve ayırıcı ilişkilerden oluşan tam bir gerçekliği savunur.⁵⁸ Hatta James'in evreni tek ve statik bir metafiziğe indirgememek için çoğulculuğu öne sürdüğü söylenir. Onun bu çoğulcu evren anlayışı idealist panteizmden ziyade geleneksel teizme daha yakındır. Fakat mutlak olan fikrine kârli geldiği için Hristiyan Tanrı anlayışına da yakın değildir. Bilakis o, her şeye gücü yetmeyen, varlığın bütünlüğüyle özdeşleşmeyen sonlu bir Tanrı'yı savunmuştur. Evrene gelince onun kaderi önceden belirlenmemiştir bu ise etik açıdan güçlü yaşamı teşvik etmesi daha mümkün görünür.⁵⁹

Genel olarak panteizm için yapılan tanımlar dikkate alındığında, hangi yaklaşımların panteizm ya da hangi yaklaşımların panteizm eğilimli olduğunu tespit etmek zorlaşmaktadır. Panteizmin ne olduğu sorusuna verilecek cevap, aslında, ne tür bir panteizm olduğunu anlamamıza da yardımcı olacaktır. Panteizm, genel olarak Tanrı'nın evren ile özdeş olması veya evrenin Tanrı ile özdeş olması şeklinde tanımlanır. İdealist panteizm Tanrı'yı evren ile özdeşleştirirken natüralist panteizm evren'in Tanrı ile özdeş olduğunu savunur. Birincisinde Tanrı evrende dinamik, hareket eden ve süreç içinde gelişirken, ikincisinde Tanrı evreni kaplamış ve statik durumdadır.⁶⁰ Bu nedenle panteistler, her ne kadar kendi aralarında farklılık gösterse de Tanrı ve evrenin ontolojik olarak birbirinden ayrı olduğuna dair temel teistik iddiayı reddetme konusunda hemfikir görünmekte. Panteistler, teizmin Tanrı'nın doğası gereği mükemmel olduğunu vurgulamak amacıyla böyle bir ayrımı yaptığını savunurlar.⁶¹ Bununla birlikte, panteizm antropomorfik bir Tanrı'ya benzediği gerekçesiyle, teistik düşüncenin temel iddialarından olan evrenden bağımsız, her şeyi bilen, duyan, gören, irade sahibi, kudretli ve zât bir Tanrı anlayışını da reddeder. Dolayısıyla, panteist düşüncede var olan Tanrı anlayışının teistik dinlerde var olan Tanrı düşüncesinden temelde farklılaştığı görülür.

Panteizmin bu çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda, bu tür bir sistemi yalnızca tek bir panteizm tanımına göre değerlendirmenin bizi doğru sonuçlara götürmeyeceği açıktır. Buna göre, tarafsız olarak her bir panteist sistemin kendi içinde ve bir bütün olarak değerlendirilmesi daha doğru görünmektedir. Felsefi kaynaklarda panteist düşünceler farklı isimlerle adlandırılmış olsa da bu çalışmada, özellikle ikinci bölümde

⁵⁸ Panteist düşüncenin eleştiriyi maruz kaldığı konularda çoğulcu panteizm, özellikle kötülük konusunda, kötülüğün gerçekliğini kabul eder. Çoğulcu bir metafizikte kötülük spekülâtif değil pratiktir, hatta burada kötülüğün niçin var olduğu değil dünyamızda kötülüğü nasıl azaltabileceğimiz tartışılır ki, kötülük adına James için tek sorun bu görünür. Bk. William James, *A Pluralistic Universe* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996), 53; Frankenberry, "Pantheism", 646.

⁵⁹ James, *A Pluralistic Universe*'deki kendi konumu için panteizm terimini kullansa da kendine has bir panteizmi savunur. Özdeşlikten ziyade ikamet eden anlamında "indwellin" kavramını kullanır. Panteistlerin çoğunluğu onu panteist olarak tanımaz. Bk. Jonathan Weidenbaum, "Why I am Not a Pantheist (Nor a Panentheist): Metaphysics, Totalization, and the Cosmos", (Erişim 09.11.2021).

⁶⁰ Thomson, "Pantheism", 281-282.

⁶¹ Levine, *Pantheism*, 7.

panteizmin kötülük problemini ele alırken, bu konudaki görüşleri daha sağlıklı değerlendirebilmek için literatürde genellikle panteist olarak adlandırılan düşüncelerden yola çıkarak konuyu irdelemeye çalışacağız.⁶²

Tarih içinde panteizmin diğer Tanrı tasavvurları ile ilişkilerine gelince; 18. yüzyılının başlarında Toland'ın “panteizm” terimini kullanması ve bu kullanımın yaygınlaşması, panteist düşüncenin teizm, deizm, panenteizm, pandeizm ve ateizm gibi diğer Tanrı tasavvurlarından ayrılan ve benzeşen yönlerinin belirginleşmesini kolaylaştırmıştır.

Bu bağlamda, tarih içinde, panteist düşüncenin teizmden pek de farklı olmadığı düşünüldüğü gibi teistik düşünceye alternatif olarak da algılandığı, hatta ateizm ile itham edilmiş bir tasavvur olarak görüldüğü söylenebilir. Bazı düşünürler panteist düşüncüyü, Tanrı'nın her şeyi kapsamayı, evren ile içkin olması ve teistik bir dil kullanması yönüyle teizme yakınlıştırırken; Tanrı'nın evren ile özdeş veya aynı olması, zât bir Tanrı olmaması yönüyle de ateizme yakın görürler. Avrupa'da Hristiyanlığı savunmak için genelde din adamlarının eserlerinde, panteizmi ateistik olarak, hatta daha tehlikeli bir düşünce olarak tanımladığı da görülür.⁶³

Panteizmin tanımı konusunda genel bir kabul olmadığı dikkate alındığında, bu bağlamda, özellikle natüralist panteizmin zaman zaman ateizme indirgendiği, kullanılan kavramların ise semantik birtakım sorunları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu durum, panteizmin bir taraftan ateizm ile suçlanarak materyalizmi diğer taraftan teizm ile anılarak maneviyatı barındırdığı şeklindeki bir takım iddialarda açıkça görülür.⁶⁴ Buna en iyi örnek, “pantheismusstreit” yani panteizm tartışmalarında Jacobi, Spinoza'nın felsefesinin pür materyalizm olduğunu ve sonunda mutlak ateizmle sonuçlanacağını; Mendelssohn ise panteizmin ateizmden ziyade teizmin özelliklerini paylaştığını iddia ederek Jacobi ile aynı fikirde olmadığını beyan etmesi gösterilebilir.⁶⁵ Hegel de, Jacobi'nin -Tanrı ile Doğa arasında hiçbir ayırım yapılmadığı için- Spinozacılığı ateizm ile aynı görmesine itiraz eder; Spinoza'nın Tanrı'dan başka hiçbir şeyi gerçek kabul etmediğini, bu durumun ateizmden ziyade her şeyi Tanrı'ya indirgediği için “akozmizm” olarak nitelenebileceğini söyler.⁶⁶ Bertrand Russell (1872-1970) ise Spinoza'nın, tüm felsefesine Tanrı fikri hâkim olmasına rağmen ateizm ile suçlandığını söyler.⁶⁷ Bunun yanı sıra, Alman şair Georg Philipp Novalis (1772-1801) mistik boyutunu

⁶² Günümüzde pek çok panteist kategorisi olmakla birlikte bunlardan bazıları materyalist panteizm, ontolojik panteizm, psişik panteizm, etik panteizm, saf panteizm, panpsişik panteizm, mekanik panteizm, mantıksal panteizm, hylozoistik panteizm, içkinlikçi panteizm, mutlak monistik panteizm, görelî panteizm, neoplatonik panteizm, yayılmacı panteizm, idealist panteizm, natüralist panteizm, dualistik panteizm olarak adlandırılabilir. Bk. Worman, “Pantheism”, 616-624; Paul D. Feinberg, “Pantheism”, *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 887.

⁶³ Dix, *Lectures on the Pantheistic Idea*, 56 - 57, 73.

⁶⁴ Flint, *Anti-Theistic Theories*, 336.

⁶⁵ Paolo Livieri, “Friedrich Heinrich Jacobi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 02.11.2021); Daniel Dahlstrom, “Moses Mendelssohn”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 02.11.2021).

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Lectures on History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane - Frances H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 3/280-281; Ayrıca Bk. Musa Kazım Arıcak, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 81-82; Muhammad Kamal, “Spinoza and Relativity of Evil in the World”, *Open Journal of Philosophy* 8/3 (2018), 149.

⁶⁷ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2000), 552.

vurgulamak için Spinoza'yı "Tanrı ile sarhoş olmuş adam" olarak tasvir ederken, bunun mistik bir anlayıştan ziyade Spinoza'nın Tanrı kelimesini çok kullandığı için bu şekilde anıldığını söyleyenler de olmuştur. Dahası, onu Tanrı sarhoşu bir ateist olma paradoksu sergileyen biri olarak ananlar bile olmuştur.⁶⁸ Bu tartışmalar göz önüne alındığında, panteist düşüncenin o dönemlerde Avrupa için büyük bir entelektüel ve dinî endişe hâline geldiği açıkça görülebilir. Bu endişelerin en barizi, Spinoza'nın düşüncesini "Bu, hayal edilebilecek en korkunç, en saçma ve zihnimizin en belirgin kavramlarına taban tabana en zıt olan hipotez"⁶⁹ olarak yorumlayan Pierre Bayle'de (1647-1706) görülür.

Alasdair MacIntyre (1929), Spinoza'nın hem doğa hem de insan yaşamının iyiliğini karakterize etmek için teolojik bir dil kullandığını, fakat materyalist ve ateist bir bakış açısını da gizlemediğini vurgulamıştır.⁷⁰ Panteizm her ne kadar geleneksel teistik bir dil kullanmış olsa da, bu iki yolun ve ulaştığı sonuçların farklı olduğu söylenebilir.⁷¹ Şöyle ki; panteizm, kişisel (zât) olmayan bir Tanrı'ya inanç ise, o zaman kişisel bir Tanrı inancını savunan teizm ile herhangi bir bağlantı kurmak zor görünmektedir, bu durumda teizmin panteizmi, panteizmin de teizmi reddedeceği öngörülebilir.⁷² Bu konuda Rudolf Otto (1869-1937), panteizmin, Tanrı'nın kişiliğini reddetmesinden dolayı ateizmin basit bir formu olduğunu ifade eder.⁷³ Benzer şekilde, panteizmin temel iddiası olan Tanrı ile evren özdeşliği kabul edildiği takdirde, Arthur Schopenhauer (1788-1860) ve Huw Parri Owen (1926-1996) da panteizmin doğal dünyayı "Tanrı" olarak isimlendirmesinin bir açıklama olamayacağını, panteistlerin yalnızca dünya ile eşanlı bir isim yarattıklarını, bu nedenle Tanrı'yı inkâr ettiklerini ve ateist olduklarını iddia eder.⁷⁴ Frank Thilly (1865-1934) ise panteizmin çeşitlerine vurgu yaparak, idealist panteizmin Tanrı'dan hareket ettiği için teistik bir düşünceye sahip olduğunu, fakat belirsiz bir Tanrı anlayışı olduğunu öne sürer. Natüralist panteizmin ise evrenden hareket ettiği için ateizm olduğunu, Tanrı'nın sadece bir isim hâline getirildiğini iddia eder.⁷⁵ Ancak George Holmes Howison (1834-1916), son tahlilde natüralistik ve idealist panteizmi birlikte ateizm olarak nitelendirir. Ona göre, birincisi bunu doğrudan ifade ederken diğeri dolaylı olarak ifade etmektedir. Howison ayrıca ikisinin de Tanrı'nın yaratıcı ve kurtarıcı gibi en önemli iki sıfatından vazgeçerek Tanrı'yı diğer varlıklarla aynı veya özdeş kabul ettiği için ateizm olarak adlandırılabileceğini iddia eder.⁷⁶ James Allanson Picton (1832-1910), panteist düşüncede Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir şüpheye yer olmadığı iddiasıyla

⁶⁸ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 219; Keith Yandell, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (New York: Routledge, 1998), 7/202-205.

⁶⁹ Pierre Bayle, "Spinoza", *Historical and Critical Dictionary: Selections*, İng. çev. Richard H. Popkin (New York: The Bobbs-Merrill Company, 1965), 296.

⁷⁰ MacIntyre, "Pantheism", 94-99.

⁷¹ Harrison, *The Elements of Pantheism*, 35.

⁷² Lewis S. Ford, "Pantheism vs. Theism: A Re-Appraisal", *The Monist* 80/2 (1997), 286.

⁷³ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, İng. çev. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1923), 197.

⁷⁴ Arthur Schopenhauer, "A Few Words on Pantheism", *Essays from the Parerga and Paralipomena*, İng. çev. T. Bailey Saunders (London: George Allen & Unwin, 1951), 40; Owen, *Concepts of Deity*, 74.

⁷⁵ Thilly, "Pantheism", 609; Hatta Thilly, birinci türü panteist olarak ikincileri ise natüralizme eşdeğer olarak kabul eder.

⁷⁶ Howison, "Is Modern Science Pantheistic?", 367.

günümüz felsefecilerinden Levine ile aynı düşünceyi paylaşarak panteizmin ateizm olamayacağını öne sürer.⁷⁷ Levine ise, panteistlerin teistik bir Tanrı'nın varlığına inanmadıklarını, fakat bir tür ilahi varlığın veya Tanrı'nın varlığına inandıklarını savunur.⁷⁸

Sonuç olarak, panteizmin tarihi serüveni göz önüne alındığında, Avrupa'da bazı düşünürlerin ateistik düşüncelerini gizlemek için teizmin dilini kullandığı ve panteist söylemlerde bulunduğu iddiası Hegel dönemine kadar devam eder. Hegel'den sonraki dönemlerde ise, Hristiyanlık eleştirisinin olağanlaşması ve ateizmin kabul edilebilir bir alternatif düşünce hâline gelmesinin panteizme olan ilgiyi düşürdüğü ve panteist söylemlerin azalmasına neden olduğu söylenir.⁷⁹ Ancak panteizmin, teizm ile ilişkilendirilmesinin Tanrı anlayışı ile alakalı olduğu düşünülse de Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları söz konusu olduğunda teizmin savunduğu Tanrı anlayışı ile bir yakınlık veya benzerlik olmadığı düşünüldüğü için ateizme daha yakın görülebilir. Bir başka ifadeyle, panteizmin Tanrı ve evreni ontolojik olarak özdeşleştirilmesi veya ikisini aynı görmesinin onu ateizme yakınlaştırdığı söylenebilir. Nitekim pek çok düşünürün panteizmi, özellikle de Spinoza'yı bu kadar eleştirmesi ve hatta dışlamasının gerisinde de onun özellikle Batı felsefesi ve İbrahimî dinlerin öğretilerine karşı geldiği; Tanrı ve evren, yaratan ve yaratılan, etken ve edilgen arasındaki ayrımı kaldırarak en temel öğretileri tehdit ettiği iddiasının olduğu söylenebilir.⁸⁰ Teizm her ne kadar panteizm gibi Tanrı, âlem, ilahilik, içkinlik gibi kavramları kullanıyor olsa da bu kavramların ikisi için de farklı anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Teizmde Tanrı aşkın, zâti, her şeyi kuşatan (içkin), ilahi, yaratan, kurtarıcı, bilgili, irade sahibi ve her şeyi yöneten bir varlık gibi birtakım sıfatlarla nitelendirildiği için Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti de buna göre şekillenmektedir.⁸¹ Teizm, Tanrı ve âlemi, yaratıcı ve yaratılan olarak kabul eder ve düalist bir yapıya sahiptir; bununla birlikte ikisi arasında dinamik bir ilişkinin olduğundan söz edilebilir. Teistik düşüncede Tanrı, âlemin yaratıcısı ve ondan bağımsız bir zât olup fakat âleme sürekli müdahale eder. Bu anlamda panteizmden ve diğer Tanrı tasavvurlarından ayrılır. Sonuç olarak “panteizmin teizm ve ateizme alternatif olarak görüldüğü ve her ikisiyle de uyumlu olmadığı düşünüldüğünde, bu, merkezi teistik iddiaların en az birinin ve muhtemelen her ikisinin reddedilmesini içerir.” iddiası haklı görülebilir.⁸²

Bu bağlamda, panteist düşüncenin teizmden farklı olarak deizm ile ilişkisi ele alındığında, panteizmin deizmin tam zıddı bir konumda yer aldığı söylenebilir. Çünkü deizm, Tanrı'yı evrene tamamen aşkın, ayrı, doğal dünyaya doğrudan dâhil olmayan ve onun dışında var olan kişisel (zât) bir Varlık olarak, evreni ise Tanrı tarafından yaratılmış fakat O'na bağımlı olmayan, kendini sürdürme ve geliştirme yeteneğine

⁷⁷ Picton, *Pantheism*, 4.

⁷⁸ Levine, *Pantheism*, 6, 3; Levine, “Pantheism”; Constance E. Plumtre, *General Sketch of the History of Pantheism* (London: Samuel Deacon and Co., 1879), 2/3–5, 8, 29.

⁷⁹ MacIntyre “Pantheism”, 94-99.

⁸⁰ M. J. Rubenstein, *Pantheologies: Gods, Worlds, Monsters* (New York: Columbia University Press: 2018), xx.

⁸¹ Teizm, sonsuz, kendi kendine var olan, maddi olmayan, ebedi, değişmez, basit, mükemmel, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Yaratıcı olan tek Tanrı'ya inançtır. Teistik Tanrı tasavvuru için Bk. Owen, *Concepts of Deity*, 1.

⁸² Levine, *Pantheism*, 2.

sahip bir varlık olarak açıklar. Bu durumda deizm, Tanrı'yı evrenden ayırmakla kalmaz, O'nu dışlayarak bir nevi pasif bir konumda bırakır. Buna karşın panteizme göre, Tanrı ve evren ayrı varlıklar değildir; Tanrı ve evren mutlak bir birliğin ayrılmaz aşamaları olarak ebedi ve zorunlu olarak bir arada var olan, aynı bütünün içi ve dışı gibidir.⁸³ Bununla birlikte, deizm, teizm gibi zât bir Tanrı tasavvuruna sahip olsa da Tanrı âlem ilişkisi göz önüne alındığında, panteist düşüncede olduğu gibi, Tanrı ve evren ilişkisinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. İlahi eylem açısından bakıldığında teizmi deizmden ayıran özelliklerden birinin, dünyanın devam eden varlığının Tanrı'nın süregelen yaratıcı faaliyetine bağlı olduğu şeklindeki düşüncesi olduğu söylenebilir. Hatta teizmde, eğer Tanrı bizim olumsal evrenimize olan desteğini bir an için bile geri çekse her şeyin sona ereceği düşünülür.⁸⁴ Bu noktada teizmden ayrılan deistik düşüncenin, Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisinin devamını sağlayan ve bu ilişkiyi dinamik tutan din, vahiy ve mucizeyi kabul etmeyerek panteist düşünceye yaklaştığı düşünülebilir. Öyle ki, deizmin Tanrı'nın âleme müdahalesini yok saymasının insanlarda din algısının değişmesine ve Kilise ile arasının açılmasına neden olduğu da söylenebilir.

Panenteizm de panteizm gibi, genel olarak, hangi konumda olduğu, panenteistler ve klasik teistler arasındaki ayırım ve benzerliklerin neler olduğu gibi pek çok tartışmayı barındıran bir kavramdır.⁸⁵ Panenteizm terimi yirminci yüzyılın ortalarında Hartshorne tarafından popüler hâle getirilmiştir.⁸⁶ “Her şey Tanrı'dadır (*All-in God*)” şeklinde ifade edilebilecek pan-en-teizm terimi etimolojik olarak “her şey / tüm” anlamına gelen “pan”, “içinde/dadır” anlamına gelen “en” ve “Tanrı” anlamına gelen “theos” kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşur.⁸⁷ Bu tanımlama, panteizmde olduğu gibi panenteizm için de bazı farklı yorumlara neden olmuştur. Panenteistler her ne kadar diğer Tanrı tasavvurlarından ayrı olduklarını iddia etseler de panenteizmin, panteizm ve teizm ile benzer yönleri olduğu söylenebilir.

Panteizm ve panenteizm kavramları arasındaki ilişki, benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulması durumunda açığa kavuşturulabilir. Şöyle ki, evrenin Tanrı'nın bir parçası olarak Tanrı'nın içinde yer aldığı iddiası panteist bir unsur olmakla birlikte hem panteizm hem de panenteizm, evrenin Tanrı ile aynı ontolojik öze sahip olduğu noktasında benzerlik gösterir. Aradaki fark, panteizmin evreni tüm Tanrı ile eşleştirmesi/özdeşleştirmesine karşın panenteizm onu yalnızca Tanrı'nın bir parçası olarak görür. Birincisi Tanrı'yı evren ile aynı/özdeş olarak düşünürken, ikincisi Tanrı'yı evrenden daha büyük olarak kabul eder.⁸⁸ Bu durumda panteizm, evrenin Tanrı olduğunu ya da evrenin Tanrı ile ontolojik içkinliğini ve özdeşliğini var sayarken,

⁸³ Flint, *Anti-Theistic Theories*, 339; Mikael Stenmark, “Panentheism and its Neighbors”, *International Journal for Philosophy of Religion* 85/1 (2019), 25.

⁸⁴ Stenmark, “Panentheism and its Neighbors”, 26; Morris, *Our Idea of God*, 155.

⁸⁵ Reçber, “Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri”, 30; Philip Clayton, “Pantheisms East and West”, *Sophia* 49 (2010), 183.

⁸⁶ Clayton, “Pantheisms East and West”, 183; “Panentheism” kelimesi literatürde ilk defa 1809 yılında F. Schelling tarafından kullanılmış, fakat kavramın kullanımının yaygınlık kazanması 1829 yılında Karl Krause ile başlamıştır.

⁸⁷ Roland Faber, *The Divine Manifold* (London: Lexington Books, 2014), 436.

⁸⁸ Peter Forrest - Roman Majeran, “Pantheism”, *Roczniki Filozoficzne* 64/4 (2016), 67-91.

panenteizm Tanrı'nın hem dünyadaki içkinliğini hem de aşkınlığını aynı anda savunur ve evrenin Tanrı'nın bir parçası olduğunu, ancak bütünü olmadığını kabul ederek farklılığını korumaya çalışır.

Panenteizm, Tanrı'nın her yerde bulunma, her şeyi bilme, her şeye gücü yetme gibi bazı tanrısal nitelikleri kabul ederek bu konuda panteizmden ayrışır. Ayrıca Tanrı ile yaratılan diğer varlıkları birbirinden ayrı gören panenteizm, hem Tanrı'nın hem de diğer varlıkların özgürlükleri konusunda indeterminizmi destekler. Geleceğin Tanrı tarafından önceden bilinmediğini ve tam olarak öngörülemez olduğunu kabul ederek insanların irade özgürlüğü ve gerçek seçimleri olduğunu savunur.⁸⁹

Panenteizm, panteizmin Tanrı ve dünyanın içkinliğini/özdeşliğini ifade eden “Her şey Tanrı'dır” iddiasını, “Her şey Tanrı'dadır” ifadesiyle değiştiren bir düşünce biçimi olarak tanımlanır. Birinci ifade ikincisini içerirken, ikinci ifade birinciyi gerektirmez. Nasıl ki, su bir süngerin doyurabilir ve bu şekilde süngerin tamamında olabilir, ancak süngerle özdeş olmayabilirse, Tanrı da her şeyle özdeş olmadan her şeyde var olabilir.⁹⁰ Harrison, ikisi arasındaki farkın, panenteistlerin ibadetlerini zihinlerindeki Tanrı'ya yapmalarına karşın; panteistlerin doğaya ve gökyüzüne yapmaları olduğunu söyler.⁹¹ Bununla birlikte, panenteizm ile panteizmin birbirine yakın olmasının kimlerin panenteist kimlerin panteist olduğu konusunda bir karmaşaya yol açtığı söylenebilir. Tomas Nejeschleba (1972) bu noktada Tanrı'nın hem içkinliğini hem de aşkınlığını savunan Bruno ve Cusa'lı Nicolaus (1401-1464) gibi düşünürlerin panenteist olduğunu iddia ederken, Spinoza'nın da panenteist olduğunu söyleyenler olmuştur.⁹²

Panteizm ile ilgili olarak tartışılan diğer husus ise bazı felsefecilerin onu salt felsefi bir doktrin olarak görmesine karşın, bazılarının hem felsefi hem de dinî bir görüş olarak değerlendirmesidir. Fakat bu tartışma, “Her şey Tanrıdır” ve “Tanrı Her şeydir” tanımlarından öncelikli olarak hangi tanımın kabul edileceği ile bağlantılı görünmektedir. Buna göre, panteizmi tanımlarken her şeyin Tanrı olduğu iddia edilirse felsefi yönünü, Tanrı'nın her şey olduğu iddia edilirse ise dinî yönünü çağrıştırdığı söylenir. Fakat özellikle natüralistik panteizm göz önüne alındığında, dinlerin içerdiği herhangi bir içeriğe sahip olmadığı düşünüldüğünde salt felsefi bir doktrin olarak kabul edilebilir. Natüralistik panteizmde, Tanrı zât olmadığı gibi Tanrı'ya karşı herhangi bir ibadet, tapınma, ahlakî bir sorumluluk da yoktur. William J. Mander (1964) ise bu tartışmaya yeni bir boyut katarak, panteizmi, dinî çıkarımları olan metafizik (felsefi) bir tez olarak kabul eder:

Din, felsefi bir teori değil, bir yaşam biçimidir. Bu nedenle, birçok dinin merkezinde yer almasına rağmen teizm kendi başına bir din değildir ve panteizmin kendisi de bir din değildir, ancak panteist inancın özü birçok insanın dinini tartışmasız bir şekilde temel almıştır.⁹³

⁸⁹ David H. Nikkel, “Panentheism”, *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (New York: Thomson- Gale, 2003), 1/641.

⁹⁰ Martinich, “Pantheism”, 640.

⁹¹ Harrison, Hristiyan ve Müslüman düşünürler/yorumcuların çoğunun panenteist olduğunu, buna karşılık Yunan ve Romalı düşünürlerin çoğunun ise (Platon'un takipçileri dışında) panteist olduğunu iddia eder. Bk. Harrison, *Elements of Pantheism*, 7.

⁹² Nejeschleba, “Pantheism”, 3; Ostrowick, “A Scientific Model of Pantheism”, 302; Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm*, 80.

⁹³ Mander, “Pantheism”.

Panteizmin diğer dinler gibi din olması için Timothy L. S. Sprigge tarafından, gerçeği içermesi, dinî duyguları desteklemesi, etik mesajının sağlam ve uygulanabilir olması ve kurtuluş vaat etmesi gibi bazı koşullar öne sürerek eğer bu koşullar panteizm tarafından karşılanıyorsa aslında diğer dinler gibi kabul edileceği iddia edilir.⁹⁴

Panteizmin tanımındaki çeşitlilik ve tarihi serüveni göz önüne alındığında ne sadece bir din ne de felsefi bir düşünce olarak ele alınabilir. Bununla birlikte, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin etkileri dikkate alındığında, bir dinin teorik ve pratik yönlerinin - ibadet, dua, sevgi, minnettarlık- özellikle günümüz bazı panteist yaklaşımlarda benimsendiği görülür. Buna karşın, sözgelimi, natüralist panteizmde ise ibadet ve dua gibi pratik biçimlerinin var olmadığı söylenebilir.⁹⁵ Panteizmin, mistik unsurlar barındırmasıyla dinî, rasyonalist tutumuyla felsefi bağlamı olduğu; Doğu'da dinî bir gelenek, Yunan felsefesinde ise felsefi bir düşünce olarak ortaya çıktığı düşünülse de dünyada dinî geleneklerin ve dinî metinlerin birçoğunda panteist ya da panteist eğilimli unsurlara rastlamak mümkündür.⁹⁶ Özellikle Hinduizm, Kabalistik Yahudilik, Kelt maneviyatı ve İslam tasavvuf düşüncesi bunlara örnek gösterilebilir.⁹⁷ Bazı mistik ve tasavvuf düşüncelerin panteist eğilimli olarak nitelenmesinin nedeni onların Yüce Varlık hakkında doğrudan farkındalığa veya doğrudan bir erişime sahip olduğu iddiasında bulunmaları ve panteizmin dilini kullanması gösterilebilir.⁹⁸

İslam mutasavvıflarından İbn Arabî'nin (1165-1240), eserlerinde Tanrı'nın içkinlik yönüne ağırlık verdiği gerekçesi ile bazılarınca maddeci bir panteist olarak yorumlanmasına karşın Tanrı'nın aşkınlık yönünü de vurguladığı için panteist olamayacağını iddia edenler olmuştur. İbn Arabî hakkında araştırmaları olan Ebü'l-Alâ Affifi (1897-1966), Muhammed İkbâl (1873-1938), Frithjof Schuon (1907-1998) gibi düşünürlerin onun felsefesini tanımlarken panteizm kavramını kullandıkları görülür.⁹⁹

⁹⁴ Timothy L. S. Sprigge, *The God of Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 70. Sprigge özellikle bu koşulları Spinozacı panteizm için sıralar.

⁹⁵ Levine, *Pantheism*, 317.

⁹⁶ Vedantalar'ın bir kısmının dinî, bir kısmının felsefi şiirlerden oluştuğu söylenir. Bk. Plumtre, *History of Pantheism*. I/24.

⁹⁷ Hinduizm panteizmin tek kaynağı olarak görmek bir hatadır. Bununla birlikte, Hindu panteizmi her zaman bir dereceye kadar teizm ile birleşmiş veya ilişkilendirilmiştir. Rig-Veda'da, yaratılışa ilgili olarak tek tanrılı (monoteistik) ilahiler vardır. Upanishadlarda ve ulusal destanların birçok pasajında Evrensel Ruh kesinlikle zât bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Ancak Hindistan'daki teizmin hiçbir zaman güçlü olmadığı ve kökü daha sağlam olan panteizmine karşı hiçbir zaman etki edemediği söylenebilir. Bk. Flint, *Anti-Theistic Theories*, 340.

⁹⁸ Warren E. Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously: a Philosophy of Religion*, ed. Michael H. Mitias (Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1998), 68.

⁹⁹ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Dr. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 64. Ayrıca Affifi, İbn Arabî'yi mutlak monist olarak tanımlar, onu Spinoza ile bir tutar, ısrarla onu dualisten ziyade monist, teistten ziyade İslam vahdeti vücudcusu ya da panteist olarak kabul eder. Affifi ayrıca, İbn Arabî'nin aleminden ayrı, onu denetleyen bir şahsiyet olarak Allah'ın varlığını kabul etmediğini söyler. Bk. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 7, 30, 32, 50, 113; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, ts.), 183-187; Hüsameddin Erdem ise Affifi'nin İbn Arabî hakkındaki görüşlerinin tezatlık içerdiği için kabul edilemeyeceğini iddia eder. Ona göre Affifi, İbn Arabî'nin Allah'ı varlıkların bir toplamı olarak görmediğini de söyler. Bk. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 68; İbn Arabî'nin panteizminin Batı panteizminden farklı olduğunu iddia eden Leo Schaya, İbn Arabî'nin monist olduğunu savunur, fakat Tanrı'nın evrenle ontolojik olarak özdeş kabul edilmediğini, bunun putperest bir tutum

William C. Chittick (1943) ise İbn Arabi için panteist terimini kullanmadığı gibi panteizm teriminin varlığın birliği (vahdet-i vücûd) doktrinine atfedilemeyeceği konusunda ısrar eder.¹⁰⁰ İbn Arabi'nin panteist olup olmadığına ilişkin yorumların onun Tanrı'nın evrenle ilişkisine dair düşüncelerinden kaynaklandığı ve bu iddiaların temelsiz olmadığı söylenebilir; İbn Arabi'nin, Tanrı'nın evrene içkinliğini kabul ettiği gibi aşkın olduğu düşüncesini de savunduğu, dolayısıyla Tanrı'nın âlemle bir ve özdeş değil ondan daha fazla şey ifade ettiğini kabul ettiği öne sürülebilir.¹⁰¹ Ancak İbn Arabi gibi bazı mutasavvıfların Tanrı ve âlemi bir görmeleri her ne kadar panteizm olarak nitelendirilse de, İbn Arabi'nin içkinlik anlayışı ile natüralist panteizmin içkinlik düşüncesinin aynı olmayacağı söylenebilir.

Ayrıca İslam tasavvufunda yer alan vahdeti vücûd anlayışının bir nevi dinî tecrübe sonucunda oluşan bir düşünce olarak, panteizmdeki Tanrı ve evrenin özdeş olmasının ise felsefi bir teori olarak düşünülmesi bu ikisi arasında bir fark olup olmadığını belirleme noktasında incelemeye değer görünmektedir. Bununla birlikte, panteistlerin Tanrı veya Evren'e karşı huşu duymalarının onlar için bir nevi dinî tecrübe olduğu da iddia edilebilir. Tanrı veya Evren'e ilahilik atfetmenin, ona karşı huşu ve saygı duymanın panteizmin dinî yönünü, yani panteist inancı öne çıkardığı düşünülebilir.

Başta İslam tasavvufu olmak üzere Hinduizm, Kabalistik Yahudilik ve Kelt mistisizminde monizmi savunan bir kimsenin panteist olmadığı gibi, her panteistin de monist düşüncüyü savunmadığı iddia edilir.¹⁰² Sözelimi, materyalist ve idealist düşüncelerin monist olduğu hâlde panteist olduğu söylenemez. Tanrı'nın âleme içkinliğini veya monizmi savunan bazı dinlerin ve felsefi düşüncelerin doğrudan panteizm ile ilişkilendirilebileceği düşünülse de bunları panteist unsurlar içeren yorumlar olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Hatta pek çok farklı düşünce ortak bazı unsurları paylaşmaları onların birbirini gerektirmediği gibi birinin diğer düşüncüyü çağrıştırmasını beklemek ve dolaylı olarak diğerini de kabul etmek anlamına gelmediği belirtilebilir.

Panteizmin tarihsel serüveninde onun için birden fazla tanımlamanın veya adlandırmanın olduğu görülse de panteizmin genel olarak Tanrı ile âlem arasında

olduğunu öne sürer. İbn Arabi'nin tevhit düşüncesinin, Batı panteizminden daha çok, Vedanta'nın *advaita-vada* düşüncesine, Taoizm'in "Birlik ilkesi"ne, Budizm'in "Boşluk" düşüncesine, Yahudiliğin Tek Tanrıcılık, Hristiyanlığın, "ilahî kişiler" in esas Birliği düşüncesine yakın olduğu savunulur. Ayrıca tasavvufta içkinlik kadar Tanrı'nın aşkınlığı da vurgulanır. Tanrı'nın evrene içkinliğinin ontolojik bir özdeşlikten ziyade epistemik (marifet) bir içkinlik olduğu vurgulanır. Bk. Leo Schaya, *Sufi Tevhid Öğretisi*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 11, 30, 34, 40; Hilmi Ziya Ülken ise eserlerinde bazen İbn Arabi'nin panteist düşüncüyü temsil ettiğini söylese de daha sonra onun panenteist olduğunu ifade etmiştir. Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 152; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 247.

¹⁰⁰ W. C. Chittick, *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path to Knowledge* (New York: State University of the New York Press, 1989), 79.

¹⁰¹ Bu konudaki tartışmalar için Bk. Hilmi Ziya Ülken, "Önsöz", *Etika*, Benedictus de Spinoza, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2016) 9-10; Aydın, *Din Felsefesi*, 183-185; Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 90-116; Muhammad Kamal, "İbn 'Arabi and Spinoza on God and the World", *Open Journal of Philosophy* 7/4 (2017), 409-421.

¹⁰² Özellikle her panteistin monist olmadığını iddia eden M. Levine'dir. Bu konuya çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir. Bk. M. P. Levine, "Monism and Pantheism", *Southern Journal of Philosophy* 30/4 (1992), 95-110; Levine, *Pantheism*, 71-92.

ontolojik bir fark/ayrım olduğunu reddeden bir düşünce olduğu söylenebilir. Çalışmamızın bundan sonrasında panteizm ve kötülük problemi bağlamında söz konusu düşünceden hareketle daha ziyade natüralist panteizme ağırlık verilecek, yeri geldiğinde Hinduizm ve teizm ile farklılaştığı yönleri ele alınacaktır. Panteizmin kötülük problemine ilişkin ne tür bir yaklaşımının olduğu ve bir çözüm önerip önermediğini irdelemeden önce bu bölümde, öncelikli olarak, panteizmin ve kötülük probleminin kavramsal çerçevesini ortaya koymak ve bu çerçevede panteizmin kötülük ve kötülük problemi ile olan ilişkisini belirlemektir. Daha sonra panteizmin, diğer Tanrı tasavvurlarıyla bu konudaki düşüncelerinin benzerliği veya ayrıştığı noktaların ne olduğunu ve hangi konumda durduğunu ele almak olacaktır.

2. Panteizmin Kavramsal Çerçevesi

Şimdiye kadar yaptığımız çözümler, panteist düşüncenin nasıl oluştuğunu, kökenlerini, çeşitlerini, sınırlarını, diğer Tanrı tasavvurları ile olan ilişkisini, dinî ve felsefi bağamlarını tarihsel olarak tespit etmeye yönelik idi. Kavramsal çerçevede ise öncelikle bazı panteizm tanımlarına, bu tanımlarda yer alan kavramlara ve bu kavramların teizm ile ilişkisine yer verilecektir.

Panteist düşüncenin kavramsal çerçevesine geçmeden önce bu konuda birtakım zorluklara değinmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, tarihsel olarak panteizmin ortak veya mutabık kalınan bir kavram olmadığı ya da panteist görüşlerin çeşitliliği dikkate alındığında panteizme kavramsal bir çerçeve belirlemenin zorluğuyla karşı karşıya kaldığımız söylenebilir.¹⁰³ Burada en temel sorun “panteizm” ile ne kastedildiğini belirlemektir. Bir önceki bölümde, panteizmin doğu ve batı, natüralist ve mistik, dinamik ve statik gibi anlamsal olarak karşıt olan bazı adlandırmalar ve çeşitlerinden bahsedilmişti. Panteizmin bu çeşitliliği, kavramsal çerçeveyi oluştururken bir taraftan geniş ve zengin bir yelpaze sunarken diğer taraftan da kavramsal çerçevenin oluşturulmasını zorlaştırmaktadır.

Bununla birlikte, panteizm hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde panteizmin ne olduğu sorusunun farklı kavramlar ya da tanımlamalar çerçevesinde ele alındığı görülse de tartışmalarda genelde geniş de olsa ortak bir terminoloji oluşturulmaya çalışıldığı da söylenebilir. Bu noktada, panteizmin ne olduğu, “pantheism” kavramının kendisinden yola çıkılarak ele alınabilir. Panteizmin etimolojik açıklamasını içeren, yaygın ve geleneksel olarak yapılan en genel tanımlamasının; “hepsi” anlamına gelen “pan (*all of everything*)” ve “Tanrı” anlamına gelen “theos (*god/divine*)” sözcüklerinden oluşan “tümtanrıcılık”, “kamutanrıcılık” kavramında ya da “her şey Tanrıdır” ifadesinde anlam bulduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Bu tür bir tanımlama, panteizmin çeşitleri göz önüne alındığında, ortak bir terminoloji oluşturma çabalarından biri olarak görülebilir.

Diğer taraftan, geleneksel olarak yapılan etimolojik tahlile dayalı tanımlamasının yanı sıra, panteizmin mahiyetinin daha iyi anlaşılması için yapılan bazı tanımlamalardan da söz edilebilir. Bu tür tanımlamalar panteizmin kavramsal çerçevesini de belirlemek açısından önemlidir: (i) Evren’de var olan her şey bir birlik

¹⁰³ Rubenstein, *Pantheologies*, xx.

¹⁰⁴ Picton, *Pantheism*, 3, 8; Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 7.

oluşturur.¹⁰⁵ (ii) Tanrı her şey (evren veya doğa) ile özdeşdir veya içkindir.¹⁰⁶ (iii) Tanrı her şeydir/şeydedir ve her şey Tanrı'dır/dadır ve şeyler bir şekilde O'nun doğasının bir ifadesi/modları/görünüşleridir.¹⁰⁷ (iv) Tanrı evrenden ontolojik olarak ayrı veya aşkın bir varlık ve zât değildir.¹⁰⁸ (v) Evren tüm yasaların, kuvvetlerin, tezahürlerin ve benzeri her şeyi kapsayan, kendisini sonsuz çeşitlilikte ifade eden bir bütündür.¹⁰⁹ (vi) Bu birlik veya bütün, ilahidir¹¹⁰ ve en derin saygıyı hak eder.¹¹¹ Bu tanımlamalarda yer alan *Tanrı, evren veya doğa, birlik, bütünlük, özdeşlik, içkinlik, her şey, hepsi, ilahilik ve zât olmayan (non-personal)* gibi kavramlar panteizme ilişkin hem ortak bir terminoloji hem de kavramsal bir çerçeve oluşturmamıza imkân sağlayacak temel kavramlar olarak görülebilir. Bununla birlikte, bu kavramların mahiyeti noktasında filozoflar arasında kesin ve net bir tanımın yapılmasına olanak sağlayan bir fikir birliği bulunmadığı dikkate alındığında, panteizmin, tek bir tanımı olan bir kavram değil aksine farklı tanımlamaları kuşatan şemsiye bir kavram olarak görülmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

Kavramsal çerçeve belirlenirken karşılaşılan güçlüklerden biri de panteizmin teizmin bir uzantısı veya ona alternatif olacak bir Tanrı tasavvuru olup olmadığına ilişkin iddialardır. Bu iddialar ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, bu tür bir güçlüğün nedeninin, panteizm ve teizm tanımlamaları karşılaştırıldığında bunların benzer kavramları kullanmalarından ileri geldiği söylenebilir. Ancak burada önemli olan, bu iki düşünce arasında ne tür benzerlikler ve farklılıkların olabileceği hususudur. Söz gelimi, panteizmin etimolojik olarak *pan* ve *theos* kelimelerinin birleşimi olan ve tam anlamıyla Tanrı ve evrenin özdeşliğini (*identity*) veya Tanrı'nın evrene içkinliğini (*immanence*) ifade edecek şekilde tanımlandığı düşünüldüğünde Tanrı ve evrenin ontolojik olarak birbirinden ayrı kabul edilmediği görülür. Panteizmin en yaygın kullanımlarından biri olan bu tanımlamaya göre, Tanrı evrenden bağımsız ve kişisel bir Varlık olmadığı gibi Tanrı ve evren arasında bir ilişkiden bahsedilebilecek bir durum da yoktur. Bu durumda, panteizm ve teizm arasında kavramsal bir benzerlik görülsede panteizmin *Tanrı, içkinlik, ilahilik, monizm* gibi kavramları dikkate alındığında teizmden belirgin bir şekilde ayrıştığı düşünülebilir. Yine, Tanrı'nın kişisel (zât) bir varlık olmaması, panteizmi Tanrı'ya bilgi, irade ve kudret gibi birtakım nitelikler atfederek O'nu zât olarak tasavvur eden teizmden ayıran önemli noktalardan biri olarak görülebilir. Buna karşın, Tanrı'nın her şeyi kapsamasının/kuşatmasının da panteizmi

¹⁰⁵ MacIntyre "Pantheism", 98; Levine, *Pantheism*, 1; T. L.S. Sprigge, "Pantheism", *The Monist* 80/2 (1997), 191-197; Dix, *Lectures on the Pantheistic Idea*, 20-22; Erick Steinhart, "Pantheism and Current Ontology", *Religious Studies* 40/1 (2004), 63.

¹⁰⁶ MacIntyre, "Pantheism", 98; Levine, *Pantheism*, 1; Sprigge, "Pantheism", 191-197; Picton, *Pantheism*, 4-5. Her ne kadar içkinlik panteizmin temel unsuru olduğu kabul edilse de Levine, özellikle Tao ve Konfüçyanizm düşüncelerinde hem aşkınlık hem de içkinlik kavramlarına yer verildiğini, aşkınlığın tamamen yok sayılmadığını savunur. Bk. Levine, *Pantheism*, 111-113.

¹⁰⁷ Owen, *Concepts of Deity*, 74; Sprigge, "Pantheism", 191; Levine, *Pantheism*, 1; Thilly, "Pantheism", 9/609.

¹⁰⁸ Levine, "Pantheism", 340; Sprigge, "Pantheism", 191-197.

¹⁰⁹ Gula, "Pantheism Reconstructed", 160.

¹¹⁰ MacIntyre "Pantheism", 98; Levine, *Pantheism*, 1; Sprigge, "Pantheism", 191-197; Dix, *Lectures on the Pantheistic Idea*, 20-22; Steinhart, "Pantheism and Current Ontology", 63.

¹¹¹ Harrison, *Elements of Pantheism*, 1-3.

teistik düşünceye yakınlaştıran hususlardan biri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, panteizm ile teizm arasındaki benzerliğin ne olduğunu veya teizmin panteizmden hangi yönlerden ayrıldığını ortaya koymanın yolu, panteizmin kavramsal çerçevesinin ne olduğuna bağlı görünmektedir.

Panteizmin ne olduğuna ilişkin öne sürülen bir diğer güçlük ise “her şeyin bir birlik oluşturduğu” düşüncesidir. Bu düşünce, iki farklı şekilde yorumlanmaktadır: İlki Tanrı ve evreni aynı kabul ederek özdeşliğe vurgu yaparken ikincisi panteizmi Tanrı ve evrenin birliğine dayandırır. Bu iki yorumun, her ne kadar uyumlu gibi görünse de farklı ontolojilere dayandığı söylenebilir. Tanrı ve evrenin özdeşliği düşüncesinin dayandığı ontoloji, Spinoza'nın terimi ile ifade edilecek olursa, “töz” üzerine kurulu iken diğer ontoloji “birlik” üzerine kuruludur. Birincisi, tek bir tözün varlığının tek gerçeklik olduğu kabulüne dayanarak diğer varlıkların gerçekliklerini reddederken ikincisi, evrendeki varlıkların gerçekliklerini kabul eder. Bununla birlikte, Tanrı'nın evrenle/her şeyle birlik oluşturduğu düşüncesinde evrenin gerçekliğinin reddedilip reddedilmediği tartışmalarında söz konusu iki yorumun çok da farklı olmadığını düşünenlere rastlanabilir. Bu düşünceyi savunanlara göre, Tanrı'nın evrenle birlik olduğunu söylemek hem birliği hem de içkinliği içinde barındırır.¹¹² Diğer taraftan, panteizmdeki Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi özdeşlik ve içkinlik olarak tanımlayanların yanı sıra eşitlik (*equality*) olarak, hatta sudûrcu (*emanationistic*) bir anlayışla açıklayanlar da olmuştur.¹¹³ Tüm bu yorumlar dikkate alındığında panteistlerin birlikten ne kastettikleri veya birliğin mahiyeti hususunda farklılaştıkları açık bir şekilde görülmektedir. Ancak, bu noktadaki farklılıklara rağmen, ister tek töz içermesi isterse de birlik düşüncesi içermesi nedeniyle olsun panteizmin her halükârda monist bir yaklaşım biçimi olduğu söylenebilir. Zira her ne kadar farklı monizm türleri olsa da tüm bu monistik yaklaşımların ortak noktasının tüm varlığa bir ‘birlik’ atfetmeleri olduğu pekâlâ söylenebilir.¹¹⁴

Panteist yaklaşımlarda Tanrı'nın evrenle/her şeyle bir birlik oluşturduğu iddiasının ne anlama geldiği noktasında bir uzlaşının olmaması, dolayısıyla bu tür tanımlamaların yeterince açıklayıcı olmadığı ve panteizmin ne tür bir kavramsal içeriğe sahip olabileceğine ilişkin bir belirsizliğe yol açtığı görülmektedir. Bu belirsizliği gidermenin yollarından biri, Tanrı ile evrenin birliğinin özdeşlik olarak anlaşılması, diğer bir

¹¹² Rubenstein, *Pantheologies*, 21-22.

¹¹³ Owen, *Concepts of Deity*, 65; Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan, 1961), 209; William Mander'e göre panteistler genellikle bir bütün olarak evrenin ilahi olduğu görüşüne sahip olmakla birlikte bu evrenin doğası hakkında ortak bir teoriye sahip değillerdir ve buna göre panteizm; fizikalizm, idealizm ve çift yönlü monizm olarak ayrılır. Bk. Mander, “Pantheism”; MacIntyre “Pantheism”, 94-97.

¹¹⁴ Jonathan Schaffer, “Monism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 17.06. 2020). Monizm, varlığın teklik veya birlik ile açıklanmasıdır. Bununla birlikte farklı monizm çeşitlerinden bahsedilebilir: *Madde monizmi*, görünen çok sayıda maddenin tek bir maddenin farklı durumlarından veya görünümünden kaynaklandığı görüşüdür. *Niteliksel monizm*, madde sayısı ne olursa olsun, bunların tek bir nihai türden olduğu görüşüdür. *Kısmi monizm*, belirli bir varlık alanı içinde (ne kadar çok olursa olsun) yalnızca bir töz vardır. *Varoluş monizmi*, yalnızca bir somut nesne belirteci olduğu görüşüdür. *Öncelik monizmine* göre bütün, parçalarının önünde veya dünyanın parçaları vardır; ancak parçalar, bütünleşmiş bir bütünün bağlımlı parçalarıdır. *Mülkiyet monizmi*, tüm özelliklerin tek bir türde olduğu görüşüdür. *Cins monizmi* ise en yüksek kategorinin olduğu doktrindir.

ifadeyle evrenin Tanrı ile Tanrı'nın da evren ile tanımlanması durumunda bu özdeşliğin ne anlama geldiğini ortaya koymak olabilir.

Bir mantık ilkesi olarak özdeşlik, "A, A'dır" önermesi, bir şey ne ise odur veya bir şeyin kendi olma durumunu ifade eder. Özdeşlik, öncelikle bir şeyin kendisiyle özdeş olması şeklinde ifade edilirken; aynı özellikleri paylaşan iki nesneden her biri için sıfat olarak da kullanılır. Özdeşlik bu anlamda, sayısal ve niteliksel olmak üzere ikiye ayrılır. Sayısal özdeşlik bir şeyin kendisiyle aynı olması, niteliksel özdeşlik ise iki nesnenin niteliklerinin ortak ve özdeş olması durumu olarak tanımlanabilir. Niteliksel olarak özdeş olan nesnelere zaman ve mekân olarak da özdeş ise sayısal olarak da özdeş kabul edilirler, yani tek bir nesne sayılırlar. Leibniz'in "Ayrıtdilemezlerin Özdeşliği İlkesi" olarak da bilinen bu ilkeye göre, evrende birbirinin aynı olan iki birey/şey var olamaz.¹¹⁵ Bu durumda, x'in sahip olduğu tüm niteliklere y de sahip ise x ve y iki farklı şey değil özdeş olacaktır. Bu ilkedan hareketle bir başka ilkedan de söz edilebilir: Özdeşliklerin Ayrıtdilemezliği İlkesi. Buna göre, x ve y'nin özdeş olması durumunda x'in sahip olduğu tüm niteliklere y'nin de sahip olması gerekir. Özdeşliğe ilişkin bu genel açıklamalar dikkate alındığında, Leibniz'in de ifade ettiği gibi, tüm özellikleri ortak olan iki ayrı nesnenin bulunamayacağı, dolayısıyla birini diğerinden ayıran bir farklılığın mutlaka olması gerektiği açıktır.

Diğer taraftan, özdeş olan iki ayrı şeyin olması mümkün görünmemekle birlikte renk, biçim, madde vs. açısından aynı özelliklere sahip iki şeyin aynı olduğunu söylediğimiz durumlardan söz edilebilir. Buradaki aynı ya da özdeş olmaktan kastın sayısal değil niteliksel özdeşlik olduğu dikkate alındığında bu iki şey arasında aynılık değil benzerlik ilişkisi kurulabilir. Bir başka ifadeyle, benzerlik ilişkisinde beyazlık birden fazla tikelde bulunurken hiçbir tikelin aynı zamanda birden fazla yerde bulunamayacağı söylenebilir.¹¹⁶ Bu durumda, aynı özelliklere sahip iki ayrı nesneyi düşündüğümüzde bunlar arasında bir özdeşlik değil ancak bir eşitlik olabilir. Eşitlik, iki ayrı şeydeki tüm niteliklerin ortak olma durumudur. İki ayrı şey eşit veya benzer olabilir, fakat özdeş olamaz.¹¹⁷ Çünkü iki şey birbirine ne kadar benzer olsa da en azından, özellikle zaman ve mekân bakımından birbirinden farklı olacak, her bakımdan aynı olmayacaktır. Dahası, niteliksel olarak birbirine tamamen benzeyen iki nesneyi birbirinden ayıran kendi rengi, kendi şekli gibi kendi başına sahip oldukları niteliklerin olabileceği düşünüldüğünde bir nesnenin sahip olduğu bir nitelik gerçek anlamda başka bir nesnenin niteliğiyle de özdeş olamaz.¹¹⁸

Panteizmde Tanrı ve evrenin birliğini özdeşlik olarak yorumlayan yaklaşımlar göz önüne alındığında, özdeşlik kavramının farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

¹¹⁵ Arda Denkel, *Nesne ve Özellik* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2008), 66-67; Arda Denkel, *Bilginin Temelleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 167. *Ayrıtdilemezlerin özdeşliği* ise şu ilkelere ibarettir: (i) a ve b nesnelere tüm özellikleri ortaksa o zaman a ve b özdeşdir. (ii) a ve b nesnelere tüm niteliksel özellikleri ortaksa o zaman a ve b özdeşdir. (iii) Eğer a ve b nesnelere tüm ilişkisel olmayan niteliksel özellikleri ortaksa o zaman a ve b özdeşdir. Bk. Steven J. Wagner, "Identity", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 413-414.

¹¹⁶ Mehmet Sait Reçber, "Varlık Felsefesi", *Felsefe*, ed. Mehmet Bayraktar (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2005), 113; Denkel, *Nesne ve Özellik*, 67. Ayrıca özdeşlik konusu, ontolojinin en temel sorunlarından tikel ve tümellerle doğrudan ilişkilidir.

¹¹⁷ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2004), 48-49.

¹¹⁸ Reçber, "Varlık Felsefesi", 120-121.

Özdeşlik ilkesi gereği bir şeyin kendisiyle özdeş olma, yani tözün kendisiyle özdeşliğini savunanların yaygın olmasına karşılık, iki farklı varlığın, yani Tanrı ve evrenin özdeşliğini benimseyenlerin olduğu görülür. Tanrı ve evrenin özdeşliğine ilişkin daha az savunulan diğer bazı yaklaşımlar ise her şeyin Tanrı'dan kaynaklandığını ve bu anlamda her şeyin Tanrı ile, yani kaynağı ile özdeş olduğu düşüncesini savunmaktadır. Bir diğer yaklaşım biçimi ise Tanrı ve evrenin özdeşliğini teleolojik olarak, yani evrenin nihai amacı olarak açıklayan düşünce modelidir. Bu düşünceye göre, Tanrı ile birlik kurmanın veya Tanrı'yı tam olarak ifade etmenin evrenin nihai kaderi veya amacıdır. Bunun dışında ayrıca, panteizmde hem sıkı hem de kısmi özdeşliğin savunulduğu görülür. Buna göre, Tanrı ve evreni tamamen sıkı bir şekilde özdeş kabul edenlerin evrene Tanrı veya Tanrı'ya evren denilebileceğini savunmalarına karşılık, kısmi özdeşliği kabul eden panteistler ise Tanrı'nın evrenden daha büyük veya onu aşan bir tarafının olduğunu iddia etmektedirler. Levine da buna benzer bir açıklamasında panteizmde Tanrı'dan söz edilirken evrenin kastedildiği iddiasına karşı çıkararak burada söz konusu olanın sadece evren değil, evrenden daha öte bir şey olduğunu ima eder.¹¹⁹ Ancak, Tanrı ve evrenin birliğini özdeşlik olarak yorumlayan bu yaklaşımların her biri birtakım itirazlara, dolayısıyla tartışmaya açık görünmektedir. Söz gelimi, Tanrı ve evren arasında tam özdeşliği savunan bir yaklaşımın panteizmi eleştiriye açık hâle getireceği; Tanrı'nın evrenle özdeş olsa da onu aşan bir tarafının olduğunu savunan kısmi özdeşlik düşüncesinin ise panteizmi, panenteizm ve teizme yakınlaştıracacağı şeklinde itiraz edilebilir.¹²⁰

Tanrı ve evren ilişkisi açısından bakıldığında, özdeşlik ilişkisinin doğasını belirleyen “bir şeyin kendisi ile aynı veya özdeş” olduğu anlamına gelen ve $A=A$ şeklinde ifade edilen özdeşliğin mantığına göre Tanrı kendisi ile evren de evren ile özdeştir. Ancak Batı panteizminde daha çok benimsenen yaklaşım Tanrı ve evren özdeşliğidir. Buna, cevher özdeşliği de denilen ve Spinoza'nın Tanrı ve evreni özdeş kabul eden düşüncesi örnek olarak gösterilebilir. Ona göre, Tanrı olarak adlandırılan töz; doğa veya evren olarak adlandırılan şey ile aynıdır. Spinoza'nın Tanrı'nın evrenle aynı olduğu iddiası, Tanrı veya Doğa olarak adlandırdığı sadece bir tözün var olduğu teziyle dile getirilir. Her ne kadar Spinoza, Tanrı veya Doğa diyerek ikisini özdeş kabul etse de bunun hangi türden bir özdeşlik olduğu konusunda yorumcuları arasında bazı fikir ayrılıklarının olduğu görülür. Bu noktada Yitzhak Melamed, Tanrı ve Doğa'nın özdeş olması konusunda bir itirazı olmamasına karşılık Tanrı'nın madde veya bir kütleden ibaret olan doğa ile özdeş tutulmasının bazı kimseler tarafından öne sürüldüğü gibi Tanrı'nın sadece yer kaplama niteliğinin ön plana çıkarılarak yorumlanamayacağını savunur.¹²¹ Melamed gibi yorumcuların görüşüne göre, panteizmin Tanrı veya Evren şeklinde ifade edilen görüşünde iki farklı tözden ziyade tek bir tözün kendisiyle özdeşliği söz

¹¹⁹ Levine, *Pantheism*, 6; Mander, “Panteizm”.

¹²⁰ Mander'in, özellikle Spinoza'nın bir panteisten ziyade panenteist olabileceğine dair yorumlar yaptığı görülür. Ancak onun Spinoza'yı Tanrı ve evreni ontolojik olarak farklı ele aldığı veya evreni aşan bir Tanrı anlayışını savunduğu iddiası eleştiriye açık görünmektedir. Bk. Mander, “Pantheism”; Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm*, 80-81.

¹²¹ Yitzhak Y. Melamed, “Spinoza's Metaphysics of Substance”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1/78 (2009), 39-42.

konusudur. Diğer türlü, Tanrı ve evrenin ontolojik olarak ayrı görülmesi monist bir açıklamadan ziyade düalist bir açıklamayı çağrıştıracak gibi panteizmin Tanrı tasavvuruna özellikle Tanrı'nın evrene içkin olduğu düşüncesine aykırı görünmektedir. Panteizmin içkinlik anlayışında Tanrı'nın dışında herhangi bir şey olmadığı gibi Tanrı'nın aşkın olacağı bir evren de yoktur, bu aşkınlık insan hayalindeki bir uzamdan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, özdeşliği teleolojik olarak, yani evrenin nihai amacı olarak yorumlayan bir yaklaşım ise Spinoza'ya göre, "insanların kurgusundan başka bir şey değildir".¹²² Zira Spinoza'nın düşüncesinde, evrende teleolojik bir düzenden ziyade determinist bir yapının olduğu söylenebilir.

Her şeyin Tanrı'dan kaynaklandığı, bu nedenle Tanrı ile özdeş olduğu düşüncesine gelince, bu iddia aslında her şeyin Tanrı'dan geldiği ve bunun da onları hem birbirleriyle hem de geldikleri tek kaynakla özdeş kıldığı düşüncesine dayanır. Bu düşünce, teistik düşüncedeki yaratma kavramına karşılık, özellikle bazı panteist yaklaşımların savunduğu *sudûr* anlayışını ifade etmektedir.¹²³ *Sudûr* düşüncesi, kelime olarak taşma anlamına gelir ve dünyanın nasıl meydana geldiği hakkında ontolojik bir doktrin olup genellikle Plotinus ile ilişkilendirilir. Buna göre âlemde var olan her şey, "Bir"den taşma ile zorunlu olarak meydana gelir. Ancak Bir, bu taşmadan etkilenmez ve eksilmez. Her ne kadar *sudûr* anlayışı bazı Yahudi, Hristiyan ve İslam düşünürlerini etkilemiş olsa da Tanrı'nın yaratıcı iradeye sahip olduğu ve yaratılan âlemin olumsal (*contingent*) olduğu şeklindeki teistik doktrinlerle bağdaşmadığı düşünülür.¹²⁴ Bu doktrinlerin benzer şekilde panteist düşünce ile bağdaşmadığı, evreni Tanrı olarak kabul etmenin teistik düşüncedeki gibi aşkın bir Tanrı tasavvurunu reddetmek anlamına geldiği söylenebilir.¹²⁵

Ancak, her ne kadar panteistler genel olarak yoktan (*ex nihilo*) yaratılışı kabul etmese de Levine, *ex nihilo* düşüncesinden farklı olarak panteist düşüncenin özellikle yaratmanın bir başka formu olan *sudûrcülük* gibi bir seçeneği olduğunu iddia eder. Ona göre, Tanrı'yı her şeyin içkin bir nedeni olarak gören Spinoza ve diğer panteistler için *sudûr* doktrini, panteist düşünce için bir temel sağlayabilir.¹²⁶ *Sudûrcü* yaklaşım, yaratmanın dünyayı yaratan ve şekillendiren Tanrı'dan ziyade Tanrı'dan gelen zorunlu bir akış olduğu görüşüdür. Böyle bir görüş, bir anlamda Tanrı'nın dünyada ve dünyanın da Tanrı'da olduğunu kabul eder.¹²⁷ Dolayısıyla, panteizmin *sudûr* düşüncesi ile olan yakınlığı dikkate alındığında, panteizmde Tanrı ve evren aynı ve tek gerçeklik olduğu için diğer varlıklar Töz veya Tanrı'dan zorunlu olarak taşmaktadır/çıkılmaktadır, denilebilir. Buna göre, Tanrı veya Evren dışında gerçek bir varlık olmadığı gibi teistik düşüncede var olan yaratıcı gibi bir Tanrı da yoktur. Buna karşılık teistik düşüncede ise

¹²² Baruch Spinoza, "Ethics", *Spinoza: Complete Works*, İng. çev. Samuel Shirley (Cambridge: Hackett, 2002), 240; Bk. Osman Gazi Birgül, "Spinoza'ya Dair Panenteist ve Panteist Kategorizasyonlar", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1/10 (2019), 146.

¹²³ Mander, "Pantheism".

¹²⁴ William E. Mann, "Emanationism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 258.

¹²⁵ Harrison, *Elements of Pantheism*, 37.

¹²⁶ Levine, *Pantheism*, 195-196.

¹²⁷ Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 71-72.

Tanrı ve evren ontolojik olarak ayrı olup yoktan yaratma doktrini ile bu düşünce pekiştirilir.

Bu noktada, Spinoza, Tanrı'nın her şeyin kaynağı/kökünü olduğu düşüncesine yeni bir açıklama getirerek farklı bir açıdan yaklaşır. Şöyle ki Spinoza, Tanrı'nın her şeyin geçici değil için nedeni olduğunu savunarak *natura naturans* ve *natura naturata* arasında bir ayırım yapar. Burada *natura naturans* ile kendi başına var olan, ezeli ve sonsuz özü ifade eden tözün sıfatları; *natura naturata* ile de Tanrı'nın tabiatından zorunlu olarak çıkmış olan her şey kastedilir. Her şey Tanrı'nın tabiatında zorunlu olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Tanrı, her şeydir ve özünde Tanrı'nın kapsamadığı veya Tanrı'dan zorunlu olarak çıkmamış hiçbir şey yoktur; bu şeylerin olduğundan başka türlü olması da imkânsızdır. Buna göre, nasıl ki bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olması, üçgenin tabiatının bir gereği ise âlemdaki her şey de Tanrı'nın tabiatının zorunlu bir sonucudur. Tanrı, üreten ve neden olan evren ile üretilen/aktif ve sonuç/pasif olan evren arasında bir konumda yer alır.¹²⁸ Panteizmdeki yaratılış; Tanrı'dan türeyen her şey, sanatçının özgür bir faaliyet ile yaptığı bir sanat eserinden ziyade geometri teoremlerinin aksiyomlarından türetilme şekli üzerinde modellenmiştir ki bu düşünce, özgür iradeyi dışlayan bir determinizmdir. Bu durumda, Tanrı için özgür bir iradeden bahsedilemez. Tanrı'nın iradi bir fiile sahip olmaması ve her şeyin Tanrı'dan zorunlu olarak çıkması, panteizme yöneltilen yaygın itirazlardan biri olan determinizmi öne çıkarmıştır.¹²⁹ Ayrıca Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* ayırımının pek çok açıklama ve yorumlamayı gerektirdiği, bu ayırımın ontolojik veya epistemik bir ayırım olup olmadığı özellikle tartışma konusu olmuştur.

Günümüz panteistlerinden Robert S. Corrington, kendi panteist düşüncesini temellendirirken, Spinoza'nın kavramlarından hareketle *natura naturans* ve *natura naturata* hakkında bazı yorumlar getirir. Ona göre *natura naturans* ve *natura naturata*, doğanın içinde ve dışında ayrı bir düzen değil, sadece doğanın boyutlarıdır. *Natura naturans*'ın açıklanmasının çok zor olduğunu öne sürmekle birlikte doğanın kendisini yaratması olarak açıklanabileceğini düşünen Corrington göre, evren veya doğa sonsuzdur ve sürekli kendini yeniler, evrenin dışında bir yaratıcı yoktur. *Natura naturata* ise evrendeki düzen olarak yorumlanabilir.¹³⁰ Bu durum, evreni aşan bir Tanrı'dan ziyade Tanrı ve evrenin simetrik olarak eşitlendiği veya onların özdeş olduğu şeklindeki bir durum ile karşı karşıya bırakır. Ancak *natura naturata* düşüncesini Tanrı ve diğer varlıklar veya Tanrı ve yaratılanlar olarak yorumlamanın panteizmin monist yapısına uygun olmadığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, buradaki ayırımın ontolojik bir ayırımdan ziyade bir perspektif ayırımı olduğunu iddia etmenin panteizmle daha

¹²⁸ Spinoza, "Ethics", 229-230, 232-234. Spinoza'nın bu ayırımı, felsefeciler tarafından onun panteistten ziyade panenteist olarak adlandırılmasına yol açsa da nihayetinde bu ayırımın ontolojik değil epistemik bir ayırım olduğu iddia edilir. Fakat Stace, buna karşı çıkarak Spinoza'nın kullandığı dilin açıkça Tanrı ve doğanın özdeşliğini ifade ettiğini *natura naturans* ve *natura naturata* arasındaki yaptığı ayırımın bu özdeşliği değiştirmediğini söyler. Bk. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 211; Flint, *Anti-Theistic Theories* 336; MacIntyre, "Pantheism", 98. Spinoza'nın bu ayırımından dolayı onu panenteist olarak değerlendirenlerden biri de Yitzhak Melamed'dir. Bk. Yitzhak Melamed, "Cohen, Spinoza and the Nature of Pantheism", (Erişim 20.07.2020).

¹²⁹ Mander, "Pantheism".

¹³⁰ Corrington, "Deep Pantheism", 505.

tutarlı bir düşünce olduğu söylenebilir. *Natura*'nın, *naturans* ve *naturata* olmak üzere iki farklı kavramla açıklanması onun ontolojik olarak ayrılığını değil aynı kavrama farklı iki perspektifle göndermede bulunma olarak da yorumlanabilir. Bu durumda, perspektifsel ve nominal düalizmin ontolojik düalizmi zorunlu kılmadığı iddia edilebilir.¹³¹ Aksini iddia etmek ise panteizmi panenteizme yakınlaştırarak monist bir düşünceyi düalist bir düşünceden ayırt etmeyi zorlaştıracaktır.

Panteist yaklaşım, Tanrı-evren ilişkisinde ortaya çıkabilecek bir düalizmi, Tanrı ve evreni ontolojik olarak özdeş/aynı görerek çözmeye çalışır. Aslında panteizm söz konusu olduğunda Tanrı-âlem ilişkisinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir, çünkü ikisi arasında bir ayrımın olmadığı varsayılır. Fakat bu noktada, panteizmin yaygın olarak kabul edilen “Var olan her şey Tanrı’dır” ifadesinin yerine Spinoza’nın “Var olan her şey Tanrı’dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey düşünülemez veya tasarlanamaz” şeklindeki düşüncesi dikkate alındığında Tanrı-Evren özdeşliğinden bahsetmek zor görünmektedir. Bu ifadesinde Spinoza’nın Tanrı-Evren hakkındaki temel fikrinin, kaynağını Ortodoks Yahudi ve Ortodoks Hristiyan düşüncesinde bulduğu, bir özdeşlikten ziyade içkinliği çağrıştırdığı söylenebilir.¹³² İçkinlik ise, aşkınlığın aksine Tanrı’nın dünyada var olduğunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İçkinliğin en ekstrem kullanımı, Tanrı’nın cevherini/tözünü tamamen evrenle özdeşleştiren panteist düşüncede kendisini gösterir. Bununla birlikte, içkinlik her ne kadar bazen özdeşlik anlamında kullanılsa da bir şeyin diğerine içkin olduğunu söyleyebilmemiz için en azından iki ayrı varlık veya nesnenin kabul edilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada, teizm ve deizm, panteizmin aksine, Tanrı’yı evrenden tamamen ayrı bir varlık olarak kabul ederken; panenteizm içkinliğe vurgu yapsa da onu panteizmden ayıran en önemli şey Tanrı’nın aynı zamanda evrene aşkın olduğunu savunmasıdır. Bununla birlikte, içkinliğin en zayıf biçimi, Tanrı’nın başlangıçta dünyayı yarattığı ve evrensel yasalarını tesis ettikten sonra evrene hiçbir ilahi müdahalede bulunmadığı iddiasına dayanan deizmde ifadesini bulur.¹³³ Mander’in Tanrı-Evren ilişkisinde öne sürdüğü sıkı özdeşlik ve kısmi özdeşlik ayrımı bu bağlamda yorumlanabilir. Buna göre, Mander’in tam özdeşlikten kastının, özdeşlik ve tam içkinlik kavramları ile ifade edilebileceği, kısmi özdeşlikten kastının ise eşitlik ve içkinlik olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Tanrı’nın evrene içkin olduğu düşüncesinin özdeşlik şeklinde anlaşılıp anlaşılamayacağı, bu içkinliğin ne anlama geldiğine bağlı olarak ele alınabilir. Bu noktada Tanrı’nın evrene içkin olduğu iddiası, teistik düşüncenin savunduğu gibi Tanrı’nın her yerde olduğu/bulunduğu (*omnipresence*) şeklinde anlaşılabilir mi?

Teistik dinlerde Tanrı ve evren ilişkisi hakkında panteist iddiaya benzer ifadeler yer almakla birlikte bunların aynı şeyi ifade etmedikleri veya aynı iddiayı içermedikleri söylenebilir. Nitekim İncil’de Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğu, Tanrı’nın her yerde var olduğu ifadeleri¹³⁴; Kur’an-ı Kerim’de “Gökte olan ve yerde olan her şey Allah’ındır

¹³¹ Birgül, “Spinoza’ya Dair Panenteist ve Panteist Kategorizasyonlar”, 139.

¹³² Andrei A. Buckareff, *Pantheism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 4.

¹³³ William L. Rowe, “Identity”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 418.

¹³⁴ Yararılış 11; Koloseliler 1/16; Yeremya 23/24; 1 Krallar 8/27.

ve Allah her şeyi kuşatandır”¹³⁵, “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır ve onları korumak O’na ağır gelmez”¹³⁶ gibi ayetlerin panteist düşünce ile aynı ifadeleri çağrıştırıyor görünmektedir. Ancak, Tanrı’nın her şeyde ve her yerde mevcut olduğunu söylemek ile Tanrı’nın her şey olduğunu söylemenin aynı anlama gelemeyeceği açıktır. Özellikle Kur’an’da yer alan ayetler literal bir şekilde yorumlanmadığı sürece de panteizmle ilişkilendirilmeleri söz konusu olmayacaktır.¹³⁷ Dolayısıyla, Tanrı’nın her yerde olmasının teistik dinlerin savunduğu gibi bir mekânda yer almayı gerektirecek şekilde yorumlanamayacağı düşünüldüğünde bunun Tanrı-Evren ilişkisinde bir özdeşlikten ziyade Tanrı’nın evren üzerindeki kontrolü ve hükümranlığı ifade ettiği, bu anlamda evrene içkin olduğu şeklinde düşünülebilir.

Panteizmin Tanrı’nın evren ile özdeş olduğu iddiası bazen Tanrı’nın evrenin içkin nedeni veya Tanrı’nın evrenin her yerinde içkin olması şeklinde ifade edilir. Ancak Tanrı ile evrenin ontolojik olarak farklı olduğu dikkate alındığında Tanrı’nın evrene içkin olmasının ne anlama geldiği ve bunun bir özdeşlik olup olmadığı burada sorulması gereken önemli bir sorudur. Bu sorunun yanıtı, panteizmin Tanrı ve evreni nasıl tanımladığına ve arada nasıl bir ilişki kurduğuna bağlı görünmektedir. Genel olarak panteizmin tanımında ifade edilen *her şey Tanrı’dır/dadır* (Pan-theism) ve *Tanrı her şeydir* (Pan-theism) ifadeleri “panteizm” kavramının iki farklı öğretiye delalet ettiğini gösterir. Buna göre panteizm;

- (1) Tikel varolanların salt toplamı Tanrı’dır, diğer bir deyişle, yaygın olarak adlandırdığımız biçimiyle evrenin kendisi tek mutlak ve gerçek varlıktır veya
- (2) Tanrı, mutlak Varlık, tek gerçek varlıktır- tüm sonlu varoluş, yalnızca onun geçici görünüm biçimidir ve bu nedenle gerçekte yanılısamadır.¹³⁸

Bu iki tanımlamada, Arthur Schopenhauer’un (1788-1860) da dikkat çektiği gibi, Tanrı mı yoksa evrenin mi gereksiz/fazla bir kavram olduğu muğlak görünmektedir.¹³⁹ Tanrı’ya evren demek veya evrene Tanrı demek gerçekte bize bir açıklama sunuyor mu? Panteizm tanımlarında her ne kadar Tanrı ve evren aynı anlamda kullanılmış olsa da bu terimlerin hem anlamlarının hem de kullanım alanlarının aynı şeye delalet ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat Mander, panteizmin bu yaklaşımına naif bir açıklama getirerek, evren düşünüldüğünde Tanrı’ya benzetildiğini, Tanrı düşünüldüğünde ise genellikle evrene benzetildiğini öne sürer.¹⁴⁰ Mander’in bu

¹³⁵ Nisa/126.

¹³⁶ Bakara/ 255.

¹³⁷ “Nitekim bu türden ayetler genellikle panteizmin içkinlikçi Tanrı-Evren anlayışından ziyade, İslâm’ın aşkın ulûhiyet tasavvuruyla uyumlu bir şekilde, Allah’ın âlem üzerindeki gücünü ve etkinliği olarak yorumlanmıştır. Allah’ın yarattığı varlıklar üzerindeki mutlak kudret ve otoritesinden panteizm gibi içkin bir ulûhiyet anlayışına gitmek pek makul görünmemekle beraber zaman zaman böyle bir eğilimle karşılaşmak mümkündür.” Bk. Mehmet Sait Reçber, “Oakes, Teizm ve Panteizm”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 146; Robert Oakes, teizmin panteizmi gerektirdiğine dair argümanlar öne sürerek iki tasavvurun uyumlu olduğunu iddia eder. Genelde Spinoza’ya pek değinmeden töz-mod ilişkisi üzerinden panteizmi değerlendirir. Bk. Robert Oakes, “Does Traditional Theism Entail Pantheism?” *American Philosophical Quarterly* 20/1 (1983), 105-112.

¹³⁸ George Holmes Howison, “Is Modern Science Pantheistic?”, *The Journal of Speculative Philosophy* 19/4 (1885), 366.

¹³⁹ Schopenhauer, “A Few Words on Pantheism”, 40.

¹⁴⁰ Mander, “Pantheism”.

düşünce ile kastının bir his veya duygu ifadesi olduğu söylenebilir. Bir insanın evrene baktığında onun ihtişamından ve güzelliğinden etkilenerek aklına Tanrı'nın gelmesi mümkündür, ancak panteizmin bu iddiasını bu şekilde yorumlamak zor görüldüğü gibi tüm panteistlerin aynı düşüncede olduklarını iddia etmek de pek mümkün görünmemektedir.

Bu iki tanımın birincisinde, evren temel alınarak Tanrı evrenin içine içerilmiş/gömülmüş (absorbe), evrenle birleşmiş ve yok olmuştur; ikincisinde ise Tanrı temel alınarak evren Tanrı'ya gömülmüş, Tanrı'da birleşmiş ve yok olmuştur ya da ikisinden birinin anlamsız olduğu söylenebilir. Bu anlamda her iki tanımda da klasik teizmde olduğu gibi evrenden bağımsız, kişisel (zât) bir Tanrı'dan veya Tanrı veya evrenin birbirinden ayrı olduğundan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerin Tanrı ve âlem ilişkisi göz önüne alındığında, *her şeyin Tanrı olduğunu* iddia eden panteist düşünceden ayrıldığı söylenebilir.

Panteist düşüncede yer alan “her şey Tanrıdır” ve “Tanrı her şeydir” gibi mistik bir çağrışımı olan bir ifade, panteizmi savunan kişiler arasında bile “her şey” den kastın ne olduğu ya da gerçekte ne anlama geldiği noktasında bir uzlaşımın olmadığı görülür. Dahası, her şeyin bir bütün/birlik olması, bu bütünlüğün/birliğin doğası ve kendimizi onunla nasıl ilişkilendirmeye çalışmamız gerektiği konusunda panteistler arasında, bazıları teizmle bazıları da ateizmle ilişkilendirecek kadar önemli farklılıklar olduğu söylenebilir.¹⁴¹

Her şeyin Tanrı veya evrene indirgendiği bu tanımlamaların, Hegel'in, Spinoza'nın durumunu *akozmizm (acosmism)* olarak nitelenmesini de anlaşılır kıldığı söylenebilir. Panteizmin burada her şeyi Tanrı'ya mı yoksa Tanrı'yı mı her şeye indirgediği hususu açıklanmaya muhtaç görünmektedir. “Her şey Tanrı'dır” şeklindeki bir ifade sadece evren vardır, bu evrene de Tanrı denilir anlamına gelir ki bu düşünce, panteizmi natüralizm veya materyalizme yakınlaştıracaktır. Buna karşılık, Tanrı'nın her şey olduğunu söylemek ise Tanrı'dan başka her şeyi yok sayan, onları bir yanılısama olarak kabul eden bir düşünceyi ifade edecektir. Birincisinde evren mutlak iken, ikincisinde Tanrı mutlak kabul edilir, fakat ikisi de Tanrı ve evren düalizmini reddederek monistik bir düşünce biçimini ifade eder. Birincisi mutlak monistik bir yaklaşımla *Töz* üzerinden bir açıklama geliştirirken ikincisinde daha çok *İlahi Birlik*'in esas alındığı görülür. Fakat panteizmin bu tanımlarının, diğer düşünürler tarafından pek anlaşılır olmadığı veya açıklama gerektirdiği yönünde pek çok eleştiriye maruz kaldığı görülmüştür. Öyle ki, panteizmin, *her şey Tanrı'dır* ve *Tanrı her şeydir* tanımlamaları mereolojik (bütün- parça ilişkisi) tartışmalara neden olmuştur.¹⁴² Bu bağlamda, panteizm kelimesinde yer alan *pan*, yani *her şey (all)*'den kastedilen *bütün (the all)* mü yoksa *bütün her şey (all things)* mi

¹⁴¹ Sprigge, “Pantheism”, 197.

¹⁴² Mereolojik ontolojik argümanlar - adından da anlaşılacağı gibi - mereolojinin kaynaklarından, yani parça-bütün ilişkisi teorisinden yararlanan ontolojik argümanlardır ve şu şekilde tartışılır: 1. Ben varım. 2 (Dolayısıyla) Bazı - yani en az bir - şey var. 3. Ne zaman bazı şeyler varsa, hepsinin parçası olduğu bir şey vardır. 4. (Dolayısıyla) Her şeyin parçası olduğu tek bir şey vardır. 5. Her şeyin bir parçası olduğu biricik şey Tanrı'dır. (Tanım, panteizm) 6. (Dolayısıyla) Tanrı vardır. (4, 5'ten itibaren) Bk. Graham Oppy, “Mereological Ontological Arguments and Pantheism”, *Monist* 80/2 (1997), 320-336.

tartışmaya açık görünmektedir. Bu durumun, panteizmin Tanrı anlayışının monist mi yoksa plüralist mi olduğu konusunda bir muğlaklığa yol açtığı söylenebilir.¹⁴³ Panteist düşüncede şayet “her şey” Tanrı ise ya da Tanrı’nın parçaları olarak kabul edilirse doğada veya çevremizde bulunan ağaçlar, insan, köpek, masa, kalem, halı gibi canlı ve cansız tüm varlıklar Tanrı olarak adlandırılabilir mi?

Eğer bir kimse, “her şey Tanrı’nın parçalarıdır” der ve mereolojik olarak parçaların bütünden önce olduğunu savunursa bunun bizi, bir ağacın veya bir taşın bile Tanrı’dan önce olduğu sonucuna götürerek politeizme kapı aralayacağı, yani evrenin bir tanrılar toplamı olarak tanımlanacağı anlamına gelir. Bu ise panteizmi kabul edilemeyecek bir konuma düşürecek ve P. Bayle’nin panteizm için söylediği zihnimizin en belirgin/açık kavramlarına taban tabana zıt olan hipotez olduğu eleştirisini haklı çıkaracaktır. Buna karşılık, şeylerin Tanrı’da bir parça olarak değil, örneğin, Tanrı’dan olduklarını söylemek panteizmi daha anlamlı ve anlaşılır bir duruma getirecektir.¹⁴⁴ Frederick Copleston’a göre, bu durumun yalnızca varlığımız için Tanrı’ya bağlı olduğumuz anlamında ele alınması durumunda kabul edebilir, diğer türlü bizim Tanrı’nın modları olduğumuz, eşsiz töz olduğumuz ve doğanın bir bütün olarak Tanrı’dan farklı olmadığını kabul etmek makul görünmemektedir.¹⁴⁵ Bu konuda bazı panteistler Tanrı’yı, mereolojik terimlerle, evreni oluşturan şeylerin toplamı olarak ifade ederken, birçoğu bu yaklaşımı yetersiz bulmuş ve bütünün parçalarının toplamından daha büyük olduğunu savunmuştur.¹⁴⁶ Spinoza doğrudan olmamakla birlikte bu konuyu *Kısa İnceleme*’de Anlama Yetisi, Aşk, Akıl ve İhtiras arasında geçen bir konuşmada tartışır. Akıl bu diyalogda Doğa’nın tek, ezeli bir Birlik, sonsuz, kadir-i mutlak bir töz olduğunu ve onda her şeyin içerildiğini, bunun dışında hiçbir şeyin var olduğu düşünülemeden bir *Tek*’i veya *Birlik*’i kabul ettiğini söyler. İhtiras ise birden fazla tözlerin olduğu tezini savunarak bütünün parçalardan oluştuğunu ve parçalar vasıtasıyla var olduğunu öne sürer. İhtiras’a göre Akıl’ın “bütünün parçalarının dışında veya onlardan azade bir şey olması gerektiği” şeklindeki düşüncesi saçmadır. Çünkü ona göre, “bütün” ikincil bir mefhumdur ve insan zihninin dışında Doğa’da hiçbir şeye tekabül etmez.¹⁴⁷ Dolayısıyla, Amazon yağmur ormanlarının, onu oluşturan tek tek ağaçların aksine doğada değil, yalnızca insan zihninde var olması gibi aynı şey Tanrı için de geçerlidir. Spinoza’nın bu yaklaşımında bütün parçaların toplamı olup parçalardan ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığından parçaların ortadan kalkması durumunda bütünden bahsedilemez. Ancak bu durumda, Tanrı, var olması için dünya ve onun içindeki diğer şeylere bağımlı olacağı için muhtemelen aynı mantık en azından bütün-parça anlayışına göre Tanrı için de geçerli olacaktır. Diğer taraftan, bütün-parça ilişkisinde parçaların bütünden önce geldiği düşünüldüğünde âlemdeki her şey Tanrı’nın

¹⁴³ Rubenstein, *Pantheologies*, 21. Ayrıca Rubenstein, *Pan*’ın bu iki farklı anlamını, William James’in *A Pluralistic Universe*’de belirttiği “monistik” ve “çoğulcu” panteizmler arasında yaptığı bir ayrımla eşleştirdiğini söyler. Bk. James, *A Pluralistic Universe*, 31.

¹⁴⁴ Yitzhak Y. Melamed, “A Concise Grammar of Pantheism”, (Erişim 22. 11. 2020); Mander, “Panteizm”; Rubenstein, *Pantheologies*, 3; Bayle, “Spinoza”, 302-304, 313-319, 334-336. Bayle’nin zihnimize en açık savlarına zıt olan hipotezin Tanrı ve Doğa’nın aynı şey olarak görülmesidir. Maddi ve manevi olan karıştırılmıştır. Bk. Rubenstein, *Pantheologies*, 3.

¹⁴⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Search Press, 1976), 4/217.

¹⁴⁶ Mander, “Pantheism”.

¹⁴⁷ Benedictus Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yayınları, 2015), 41-42.

varlığını önceleyecektir. Dolayısıyla, parçalar bütünlerinden önce ise ve eğer her şey Tanrı'nın parçaları ise, Tanrı'nın her bir parçasına bağımlı olacağı açıktır. Bu durumda böyle bir görüş, Tanrı'nın varlığını başka herhangi bir şeyin varlığından daha zayıf hâle getirecektir.¹⁴⁸ Buna karşılık, teistik düşüncede Tanrı, var olan her şeyden tamamen bağımsız bir varlığa sahip olduğu gibi insanlar veya evren olmasa bile Tanrı'nın kendi başına var olduğu savunulmaktadır. Spinoza'nın *Kısa İnceleme*'de açıkladığı ve bütün-parça ilişkisinden hareketle öne sürdüğü düşüncelerinin teistik düşüncenin bir reddi olduğu söylenebilir.¹⁴⁹

Bazı panteistler, bu sorunu *bütün-parça* ilişkisinden ziyade Spinoza'nın *töz-mod* ilişkiden yola çıkarak çözmeye çalışır. Şöyle ki, bir mod, içinde bulunduğu *töz* (*substance*) olmadan düşünülemez ve bundan mülhem “her şey *tözün* modlarıdır” tanımı yapılabilir. Tanrı, *tözdür* ve bağımsız bir varlıktır.¹⁵⁰ Melamed, burada mereolojik bir yaklaşımın Tanrı'yı, her şeyin parçası olduğu nihai bir bütün hâline getirirken, *töz-mod* olarak yorumlamanın ise zorunlu olarak modlarından önce gelen Tanrı'yı her şeyin içinde bulunduğu nihai bir temel (*substratum*) kıldığını iddia eder.¹⁵¹ Çünkü Spinoza, Tanrı'nın özünün bölünmez olduğunu, bir *tözün* (ve dolayısıyla Tanrı'nın) içindeki her şeyden önce geldiğini belirttiğinden *tözün* parçalara sahip olamayacağını vurgular. Spinoza neredeyse Tanrı'nın parçalarına atıfta bulunmaz, fakat sürekli olarak sonlu şeylerin (ve bazı sonsuz şeylerin) Tanrı'nın modları olduğunu iddia eder. Bütün-parça ilişkisi Spinoza'nın metafiziğinde önemli bir rol oynar, bu rol Spinoza'nın *natura naturata*'sının alanına girer.¹⁵² Melamed, burada, *töz-mod* veya Tanrı-Evren ilişkine *töz* veya Tanrı'nın her şeyin temeli olduğu şeklinde bir açıklama getirmiş olsa da sanki Tanrı veya Evren arasında ontolojik bir ayırım varmış gibi yorumlanabilir. Ancak Spinoza'nın *töz-mod* yaklaşımı, “her şey Tanrı'dır” tanımına bir açıklama getirirken, aynı zamanda Tanrı-âlem arasında herhangi bir ontolojik ayırımın öngörülemediği ifade eder. Hatta *töz-mod* açıklamasından hareketle Tanrı-âlem arasında asimetrik ilişkiden ziyade simetrik bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Genel olarak panteistler bir Tanrı veya bir Birlik'in varlığında hemfikirken, bu varlığın doğası, mahiyeti ve evrendeki farklı görünümünün açıklanması konusunda farklı yorumlara sahip oldukları söylenebilir. Hatta bazı panteistlerin, çoğunlukla bilinmeyen ve zâti olmayan bir fikri temsil etmesinden dolayı Tanrı kelimesini kullanmaktan kaçındıkları görülür. Diğer bazı panteistler ise Tanrı kelimesini kullanmakta bir sorun görmezler, çünkü evren veya doğa onlar için Tanrı'dır ve Tanrı kavramı sadece teizme ait bir kavram olmadığı gibi onlardaki Tanrı'nın mahiyeti ile aynı olmasını gerektirecek bir durumun da olmadığı savunulur. Bu durumda, panteizmdeki evren, ilah veya doğa ile kastedilen şeyin aynı olduğu söylenebilir.¹⁵³ Dolayısıyla, panteizmin Tanrı'sının, antropomorfik bir tanrıdan ziyade *Bir, Birlik, Evren,*

¹⁴⁸ Melamed, “A Concise Grammar of Pantheism”, 5-6; Graham Oppy, *Arguing about Gods*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006), 59-69.

¹⁴⁹ Edge, *God and the Human Condition of Suffering*, 229-230.

¹⁵⁰ Spinoza, “Ethics”, 217.

¹⁵¹ Melamed, “A Concise Grammar of Pantheism”, 6.

¹⁵² Melamed, “Cohen, Spinoza and the Nature of Pantheism”.

¹⁵³ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1956), 324; Stace, *Mysticism and Philosophy*, 208-209.

Doğa ve *Nihai* olarak adlandırılan; insanlarda evrene karşı bir saygı, sevgi, merak ve huşu uyandıran bir varlık olduğu söylenebilir.¹⁵⁴ Teistik dinlerde Tanrı ne ifade ediyorsa panteizmdeki Evren veya *Doğa*'nın da aynı şeyi ifade ettiği öne sürülebilir.

Tanrı veya Evren söz konusu olduğunda panteist bir kimsenin Tanrı veya Evren'e karşı herhangi bir dinî duygusundan bahsedilebilir mi? Genel olarak panteizmde Tanrı veya Evren'e karşı derin bir saygı hissi veya huşudan bahsedildiği görülür. Bu konuda Oppy, özellikle fizikçilerin evrene karşı zorunlu olmasa bile yaygın bir şekilde hayranlık duyacağını düşünür, fakat dinî duyguyu hak etmesi için daha fazlasının olması gerektiğini belirterek parçası olduğumuz şeye (evrene) karşı bağlılık ve minnettarlık gibi hisler beslenebileceğini de öne sürer. Örneğin bağlılık için, Oppy, kişilerin devam eden varlığının evrenin devam eden varlığına bağlılığının kaçınılmaz olduğunu, eğer o yok olursa kişilerin de yok olacağını ifade eder. Benzer şekilde, minnettarlıkta parçası olduğumuz şeyin varlığının sona ermediğine şükretmemiz gereken bir durum olduğu düşünür. Her ne kadar bazı duyguların evrene karşı ortaya çıkması muhtemel görüncü de Oppy, evrene karşı duyulan huşu, bağımlılık ve minnettarlık gibi duyguların dinî bir karşılığının olmadığını belirtir.¹⁵⁵ Evrene karşı duyulan bu hislerin panteizmdeki ifadesi, aslında evrene veya bir olana ilahilik/kutsallık atfedilmesidir.¹⁵⁶ Genel olarak panteizme göre, kutsallık veya ilahilik evrenin dışındaki bir güç değil içinde bulunan düzendir, bu düzen insanda bir huşu duygusu uyandırır.¹⁵⁷ Hatta panteist düşünceye göre bir panteist, evren ilahi olduğu ve gerçek saygı nesnesi olduğu için evrenin ötesine bakmaya da ihtiyaç duymaz.¹⁵⁸

Panteizmdeki ilahilik veya kutsallık düşüncesinin bazı yönlerden teizmdeki anlam ve kullanım ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Teistler nasıl ki Tanrı'ya kutsallık/ilahilik atfediyor ise panteizmde de töz, Tanrı veya Evrenden ziyade Birlik'e kutsallık/ilahilik atfedilir.¹⁵⁹ Bu durumda, evrenin bir bütün olarak kutsal olmasının panteizm açısından daha tutarlı olduğu düşünülür. Bununla birlikte, Oppy, evrendeki her şeyin ilahi olduğu görüşü ile evrenin bir bütün olarak ilahi olduğu görüşü arasında bir ayırım yapılabileceğini öne sürer.¹⁶⁰ Ancak Levine, bu "ilahî (*divine/holiness*)" olma özelliğinin, teistik anlamda bir ilahilik olmadığını, ilahiliğin yeniden tanımlanmasıyla panteist Tanrı'nın veya Evren'in ilahi olarak adlandırılabilceğini iddia eder.¹⁶¹ Bu konuda Levine, Rudolf Otto'nun "numinous" kavramı ile kutsallık anlayışına getirdiği açılımın panteizmi destekler nitelikte olduğunu düşünür. Nitekim o, "neyn" kutsal olduğunun, ilgili şeyin nesnel özelliklerinden ziyade deneyimlerimize dayanarak karakterize edildiğini söyler. Ona göre, kutsal, insanın tamamıyla kendinden farklı ve üstün bir güç karşısında duyduğu; korku ve saygı bileşimi bir histir.¹⁶² Otto, insanların

¹⁵⁴ Harrison, *Elements of Pantheism*, 3; Yandell, "Pantheism".

¹⁵⁵ Oppy, *Arguing about Gods*, 64; Harrison, *Elements of Pantheism*, 3.

¹⁵⁶ Yandell, "Pantheism".

¹⁵⁷ Corrington, "Deep Pantheism", 506.

¹⁵⁸ Jan Garrett, "An Introduction to Pantheism", (Erişim 18.04.2020).

¹⁵⁹ Levine, *Pantheism*, 48.

¹⁶⁰ Oppy, *Arguing about Gods*, 29.

¹⁶¹ Levine, *Pantheism*, 48; Bk. Sprigge, "Pantheism", 191.

¹⁶² Otto, *The Idea of the Holy*, 13. Numinous, akıl dışı, akıl ötesi, kutsala dair kişiye özgü öznel bir histir ve sezgilere dayanır.

Tanrı'ya karşı hissettikleri huşu duygularının evrenin kendisine de sıklıkla uygulanabileceğini savunur. Ona göre, bir şeyin ilahi olduğunu söylemek yerine ona duyulan bir histen dolayı onun ilahi olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir.¹⁶³

Panteizmin Birlik'e atfettiği bu ilahilik, her ne kadar Otto'nun *numinous* kavramıyla benzerlik gösterse de Richard Swinburne'e göre bu kavram ancak zâtilik (kişilik) ile bir anlam kazanabilir. Swinburne, Otto'nun ilahiliği Tanrı'nın bir sıfatı olmasından ziyade bir duygu durumu olarak tanımlamasını eleştirerek, ilahiliği Tanrı'nın diğer niteliklerinden biri olarak kabul eder ve ilahilik için zâtiliği zorunlu bir koşul olarak ele alır:

Özünde varlığın kişisel temeli (ya da bunu gerektiren bir şey) olan kişi, yalnızca insanların ibadetine layık olmayacaktır; Rudolph Otto tarafından *The Idea of Holy*'de klasik olarak betimlenen kutsallığı oluşturan özelliklerin çoğuna ve muhtemelen hepsine sahip olacaktır. Otto'ya göre kutsallık, onun varlığını tanıyan kişide dinsel tutum uyandırır.¹⁶⁴

Bu durumda, Swinburne'ün yorumundan hareketle, zâti olmayan bir Tanrı'nın varlığını kabul eden panteizm için ilahiliğin mümkün görünmediği iddia edilebilir. Levine, Swinburne'ün bu yorumunu eleştirerek, Otto'nun ilahilik kavramına önem vermesinin nedenini herhangi bir zâtiliği çağrıştırmayan açıklaması olduğunu öne sürer. Levine'a göre, Swinburne, Otto'nun bazı açıklamalarını göz önünde bulundurmadan yaptığı yorumlarda yanılmıştır.¹⁶⁵ Otto nihayetinde, ilahiliği Swinburne'nün tanımladığı gibi "varlığın kişisel temeli" olarak görmez. Ona göre;

ilahi fikrinde aradığımız akıl-dışı, kutsal-dışı olanda bulunmuştu ve buna dair kabulümüzle görmüştük ki rasyonalist spekülasyon ilahi olanı Tanrı'da gizlemeye meyleder ve yine görmüştük ki bu, Tanrı'nın önünde bizim için rasyonellik, mutlak akıl, bir kişilik, ahlaki bir irade hâlini alır; O bütünüyle rasyonel-olmayan ve "öteki"dir, katıksız gizemin ve mucizenin varlığıdır...¹⁶⁶

Numinos, *holy* ve *divinity* terimlerini alternatif olarak birbiri yerine kullanan Otto; kutsallığın iyilik ve ahlak gibi kavramlarla olan bağlantısını keserek, teizmin iddia ettiği mutlak bir varlığın ilahi olacağı düşüncesine katılmaz. Ona göre ilahilik; irrasyonel, gizemli ve muhteşem bir bütünüyle öteki (*wholly other*) için hissedilen bir durumdur.¹⁶⁷ Otto'nun ilahilikle ilgili düşüncelerinin bazı yönlerden panteizmdeki ilahilikle örtüştüğü düşünülebilir. Otto, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde savunulan Tanrı düşüncesinin rasyonel olarak düşünüldüğü için ilahi olanın antropomorfik bir indirgeme ile karşı karşıya kaldığını savunarak onların yanıldığını öne sürer. Bu noktada Otto'nun kutsal olanın irrasyonel olduğu düşüncesinin panteizmin antropomorfik bir Tanrı'ya karşı oldukları görüşüyle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Yine, Teistik düşüncedeki Tanrı'nın hayat sahibi olması niteliğini Otto'nun enerjik bir

¹⁶³ Mander, "Pantheism".

¹⁶⁴ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 303.

¹⁶⁵ Levine, *Pantheism*, 53.

¹⁶⁶ Otto, *The Idea of the Holy*, 193.

¹⁶⁷ Levine her ne kadar Otto'nun kutsal kavramını panteizmin ilahilik anlayışına uygun olduğunu düşünse de Otto, panteizmi, her yerde var olduğuna dair saf (naive) bir teori olarak nitelendirir. Ayrıca ona göre panteizm, animizm gibi dinlerin natüralist temellerinden biri olarak kabul edilebilir, bir felsefe veya bir inanç olarak değil. Bk. Otto, *The Idea of the Holy*, 121, 129, 193.

Tanrı olarak isimlendirmesi, panteizmin Tanrı ve Evren'i dinamik bir Tanrı olarak tanımlamasıyla benzer olduğu da söylenebilir.¹⁶⁸ Levine, Otto'nun ilahilik ile ilgili düşüncelerinin yerinde olduğunu ve çarpıtılmış olanın düzeltilmesi anlamına geldiğini söyleyerek panteizmin ilahilik düşüncesinin haklılığını, teizmin bu konuda yanlış olduğunu ve bunun dinî anlamda tehlikeli olduğunu iddia eder.¹⁶⁹

Panteist düşüncede Tanrı veya Birlik'in ilahi olması onları ibadet edilmeye değer kılar mı? Swinburne, teistik düşüncede, ilahi olan ve ibadet edilen varlığın, zâti ve mükemmel bir varlık olduğunu iddia eder.¹⁷⁰ Panteizmde ise bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Teistik anlamda olmasa da panteizmde evren ilahidir ve ibadete veya ona saygı duymaya değerdir. Evrene karşı insanlar bir huşu veya sevgi duyabilir. Bu konuda, panteizmde her ne kadar evrenin mükemmel olmadığı, aksine kusurlu olduğu vurgulansa da evrenin yine de saygı duyulmaya değer olduğu düşünülür. Nitekim insanlar sevgilerini sadece zâti bir Tanrı'ya karşı değil aynı zamanda kendisini koruyan bir devlete karşı da gösterebildiği gibi para, put ve şöret gibi şeylere de tapabilmekte ve sevgi duyabilmektedir. Üstelik bunlarda herhangi bir bilinç, bir ruh da aramamaktadır. Fakat durumda, zâti Tanrı'ya duyulan sevgi ile panteizmin evrene karşı hissettiği duyguların gerçekten eşdeğer olup olmadığının tartışmaya açık bir konu olduğu söylenebilir.¹⁷¹ Bir başka ifadeyle, panteizmde evrene karşı sevgi ve saygının bir ifadesi olarak ibadetten bahsedilip bahsedilemeyeceği önemli bir sorudur.

Swinburne'e göre saygıyı göstermenin iki yolu vardır. Birincisi, insanın tapındığı şeye hiçliğini sözleriyle açıkça itiraf etmesi, diğeri ise Tanrı'nın varlığının bir temsili veya tezahürü önünde eğilmesi veya diz çökmesidir. Bir varlık, kâdir, âlim, özgür ve mükemmelse, eşsiz büyüklüğü ve iyiliği saygı duyulmayı hak eder; fakat ibadet etmek, saygı göstermekten daha fazlasıdır. Bir varlığın tam olarak ibadete layık olması için son derece büyük ve tamamen özgür olması gerekir. O, ezeli ve ebedi, özsel olarak zâti bir varlık; yani her şeye kadir olmalıdır. Böyle bir varlık, diğer herhangi bir varlıktan daha fazlasını hak eder.¹⁷² İbadetlerin yanı sıra dua da Tanrı'ya olan bağlılığın bir ifadesi olarak görülür. Tanrı'ya yapılan dualar sadece sevgi ve şükran ifadesi olmayıp Tanrı'dan merhamet dileme affedilme veya bir istekte bulunmayı da kapsayan eylemlerdir. Bu noktada panteizmde Töz, Evren veya Birlik'ten böyle bir talepte bulunmanın imkânına yönelik bir soruya Gustav T. Fechner, tüm evren bilinçli bir varlık olarak kabul edildiği takdirde, ondan istemenin veya dua etmenin makul olacağını savunur. Teizmde, yönelinen ve dua edilen varlık dışarda olduğu için bir istekte bulunulmasına karşın, panteist bir Tanrı veya Evren düşünüldüğünde kişi zaten onun içinde bulunduğu için bir dua ve istekte bulunmak gereksiz olacaktır.¹⁷³ Fechner'in burada bilinçli bir evrenden kastı, evrenin bir istek veya başışlanma talebini anlamasını veya buna karşılık

¹⁶⁸ Otto, *The Idea of the Holy*, 23-24.

¹⁶⁹ Levine, *Pantheism*, 59-60.

¹⁷⁰ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 292- 303.

¹⁷¹ Mander, "Pantheism".

¹⁷² Swinburne, *The Coherence of Theism*, 293.

¹⁷³ Gustav Theodor Fechner, *Religion of a Scientist*, İng. çev. Walter Lowrie (New York: Pantheon Books, 1946), 242-246. Psikolog olan Gustav Fechner (1801-1887), evrendeki her şeyin bir tür bilince veya akla sahip olduğunu savunan bir panpsizisttir.

vermesini kastetmektedir ki, ancak bu durumda evren ibadete layık olacaktır. Görünen o ki, Spinoza'nın da kabul ettiği gibi, Tanrı-Evren hem zâtilikten hem de dualara karşılık verme noktasında bir zihinden yoksun olduğu için, bir tapınma eylemini anlamakta veya ona karşılık vermekte zorunlu olarak başarısız olacaktır, bu nedenle onun Tanrı'sının tapınmaya ve hürmete layık olmadığı sonucuna varmak kaçınılmaz görünmektedir.¹⁷⁴

Panteist bir tasavvurda Birlik'e ibadet ve duanın olması durumunda bunun bir anlamda kendine karşı olacağı ya da parçası olduğu Birlik'e karşı olacağı şeklinde düşünülebilir. Ancak, Levine'e göre, panteizmi kişinin kendisi de dâhil olmak üzere "var olan her bir şeyin" Tanrı olduğu şeklinde tanımlamak doğru olmadığı gibi panteizmde, teizmde olduğu gibi bir ibadet ve duanın olması da beklenemez. Bir başka ifadeyle, teizmde zâti özelliklere sahip ve üstün bir varlık olma gibi ibadetin gerekli koşulları göz önüne alındığında ibadet ve dua panteistler için kabul edilemez pratikler olarak görünmektedir.¹⁷⁵ Diğer taraftan, panteizmde saygı veya hürmetten bahsedilebilir olsa da panteistlerin evrene duyduğu saygı veya hürmetin bir ibadet biçimi olduğunu düşünmek için de bir neden görünmemektedir. Bununla birlikte, panteistlerin inandıkları şey karşısında herhangi bir dinî pratiklerinin olup olamayacağı noktasında, Spinoza'nın ifade ettiği gibi, bir yaşam biçimi olarak tözün doğasını incelemek ve buna göre yaşamaya çalışmak başlı başına bir pratik olarak buna örnek gösterilebilir.¹⁷⁶

Panteizmin genel çerçevesine ilişkin bu görüşlerin yanı sıra bazı panteist yaklaşımlarda, özellikle doğu panteizminde yaşam, doğum, ölüm ve yeniden doğum döngüsünü barındıran bir anlayışın benimsendiği görülmektedir.¹⁷⁷ Buna karşın, bazı panteistler ahiretin varlığını kabul ederek ölümden sonra ruhların bireysel varlığına inanır ve bir umut barındırırken, diğer bazıları ise sonunda her şeyin Birliğe geri döneceğini savunarak daha karamsar bir bakış açısına sahiptirler.¹⁷⁸ Buna göre, öldükten sonra bedenden kalan kalıntıların diğer canlıların parçası olabilecek moleküller sağlayarak evrenin biyosferine geri döneceği iddia edilir. Bu yaklaşım, Levine'e göre, "öbür dünyamız" veya onun en azından bir yönünü ifade eder. Bununla birlikte, ölümden sonra yaşam çocuklarımız, başarılarımız ve başkalarının bizimle ilgili anıları aracılığıyla devam edecektir.¹⁷⁹ Bu durumda, ahiret/öte dünya denilen şeyin, teistik anlamda ilahi adaletin sağlanacağı bir yerden ziyade, düşünce ve anılarda kalan bir hatıradan başka bir şey olmayacaktır. Ancak, her ne kadar genel olarak panteist düşüncede, teizmde olduğu gibi ölümden sonra bir hayatın varlığına inanç veya herhangi bir umut olmadığı düşünülse de Doğru panteizminde benimsenen karma ilkesi ile adaletin gerçekleştiğine inanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, panteizm çeşitlerinde iyi, kötü, adalet ve merhamet gibi kavramların neler olduğu farklılaşarak, insanın iyiye yönelmesi, adaletli olması, kötülükten sakınması gibi davranışların Tanrı-

¹⁷⁴ Joshua Hoffman - Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 35; Yandell, "Pantheism".

¹⁷⁵ Levine, *Pantheism*, 2-7, 163; Yandell, "Pantheism".

¹⁷⁶ Levine, "Pantheism".

¹⁷⁷ Harrison, *Elements of Pantheism*, 38-39; Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 72.

¹⁷⁸ Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 95.

¹⁷⁹ Levine, *Pantheism*, 248-251, 359-360.

Evren veya İlahi Birlik tarafından kabul gördüğü ve bu davranışların desteklendiği söylenemez.

Sonuç olarak, Tanrı'nın aşkınlığını kabul etmeyen panteist düşünce, Tanrı ve evreni yaratan ve yaratılan olarak ayrı görmediği gibi Tanrı'ya da yaratıcı veya koruyucu gibi bazı nitelikler atfetmez. Bu nedenle, Tanrı ve evren arasında herhangi ontolojik bir farklılıktan söz edilemez.¹⁸⁰ Panteizmin, "Her şey Tanrı'dır" iddiası aslında Tanrı ve evreni özdeşleştirdiği için evrenden bağımsız zâti bir Tanrı'nın var olup olmadığı konusunu da gündeme getirmiştir ki bu yaklaşımın, aynı zamanda Tanrı'nın yaratıcı olmasını da engellediği açıktır. Bir başka ifadeyle, eğer Tanrı ve evren ayırımı bahsedilemiyor ise Tanrı'nın yaratıcı olma gibi bir niteliğinin varlığından da bahsedemeyiz. Tanrı'nın zâti ve yaratıcı olma nitelikleri, teistik Tanrı tasavvurundaki en önemli iddialardır. Buna karşılık, panteizmin Tanrı anlayışının bir kişi (zât) olarak kabul edilmediği yaygın olarak varsayılır. İlahi kişiliğin inkârı, panteizmin çoğu varyantının geleneksel teizmden ayrılma noktası olarak ele alınır. Hatta "panteist tanrıya kişilik atfetmek için hiçbir *prima facie* durumun olmadığı, onu reddetmek için bolca neden" olduğu iddia edilir.¹⁸¹ Bu nedenle, Tanrı'nın zâti olmadığını iddia eden panteizm, tarih boyunca ateizm ile suçlanmıştır. Teistik düşüncenin aksine Tanrı'ya irade, bilgi ve kudret gibi kişisel niteliklerin atfedilmesi, başta Spinoza'nın da şiddetle karşı çıktığı ve antropomorfik olduğu gerekçesiyle uygun görmediği bir yaklaşımdır. Ancak son yıllarda Sam Coleman, Peter Forrest, Grace Jantzen, T. L. S. Sprigge ve Karl Pfeifer gibi araştırmacılarla kişisel panteizmin versiyonlarını geliştirmeye yönelik artan bir ilginin olduğunun da göz ardı edilmemesi gerekir.¹⁸²

Teistik Tanrı tasavvuru göz önüne alındığında panteizmin, Tanrı'nın zâti olmaması ve evren ile özdeş olması iddiaları ile alternatif bir Tanrı tasavvuru inşa ettiği söylenebilir. Tanrı'nın bir birlik olması, birliğin ilahi olması, bu birliğin iyi olup olmadığı veya kötülük problemine yaklaşımı panteizme eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Panteizmin tanımları göz önüne alındığında pek çok eleştiriye maruz kalmış olsa da özellikle günümüz din felsefesinde panteizmi destekleyen veya savunan akademik çalışmalara yer verildiği; teistik Tanrı tasavvuruna alternatif tasavvurlar için çalışmalar yapıldığı görülebilir.¹⁸³

¹⁸⁰ Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", 29.

¹⁸¹ Buckareff, *Pantheism*, 54; Levine, *Pantheism*, 148.

¹⁸² Buckareff, *Pantheism*, 54; Bk. Sam Coleman, "Personhood, Consciousness, and God: How to Be a Proper Pantheist", *International Journal for Philosophy of Religion* 85/1 (2019), 77-98; Peter Forrest, "The Personal Pantheist Conception of God", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. A. Buckareff - Y. Nagasawa (New York: Oxford University Press, 2016), 21-40; Grace Jantzen, *God's World, God's Body* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984); Sprigge, *The God of Metaphysics*; Karl Pfeifer, "Pantheism as Panpsychism", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. A. Buckareff -Y. Nagasawa (New York: Oxford University Press, 2016), 41-49.

¹⁸³ Mucizelere ve doğaüstüne inanan teizmden farklı olarak, tanrısal olanı doğa yasalarında kendini gösteren tek evrensel tözle özdeşleştiren panteizmde irrasyonel veya doğaüstü hiçbir şey yoktur. Buckareff ve Nagasawa bu nedenle çeşitli din filozoflarını İbrahimî ortodoksiye alternatifler sunmaya ve savunmaya davet etmektedir. Bunların çoğunun "panteizm" in veya "panenteizmin" versiyonları olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bk. N. Nick Trakakis, "Introduction", *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, ed. N. Nick Trakakis (Oxford: Oxford University Press, 2018), 5; Ayrıca, John Templeton Foundation tarafından yapılan *The Pantheism and Panentheism Project* ve *Exploring Alternative Concepts of God* adlı iki proje olduğu, bunların

Panteizmin kavramsal çerçevesini belirlerken kavramlar hakkında bir birlik olmadığı söylenebilir. Çoğu panteist kimsede Tanrı, Doğa ve İlahi Birlik kavramları aynı içeriğe sahip olmadığı gibi antropomorfik bir Tanrı anlayışından uzaklaşmak için başta Spinoza ve modern panteistlerin, kavramlar hakkında muğlak konuştukları, bu muğlaklık veya kapalılığın çağdaş panteizmin genel bir karakteristiği olduğu söylenebilir.¹⁸⁴ Kavramlardaki bu belirsizlik, panteizmi özellikle Tanrı ve evren özdeşliği, Birlik'in anlamı, neleri içerdiği, ilahi olması ve kötülük gibi temel konuların anlaşılması ve yorumlanmasında ciddi sorunlara neden olmuştur. Panteist kavramların farklı tanımları ve kullanımları, panteizme hem akademik çevrelerde ve popüler eserlerde hem de çeşitli sosyal medya araçlarında ilgiyi arttırdığı söylenebilir.

3. Kötülüğün Kavramsal Çerçevesi

Felsefi ve dinî bir problem olarak kötülüğün varlığı sorununa düşünce tarihinin her döneminde büyük bir ilgi duyulmuş, bu konuda yapılan çeşitli araştırmalar ve tartışmalar günümüze kadar gelmiştir. Düşünce tarihinde kötülüğün mahiyeti ve kaynağına ilişkin sorgulamalarda kötülüğün bir problem olarak ifadesini Epikür'e kadar götürmek mümkün olmakla birlikte 18. yüzyılda özellikle David Hume'un (1711-1776) kötülüğü problematik olarak ele almasıyla birlikte bu tartışma, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın varlığı üzerine odaklanmıştır.¹⁸⁵ Bunun önemli nedenlerinden biri olarak, teizmin Tanrı tasavvurunun meydana getirdiği mirasın buna kaynaklık ettiği söylenebilir.¹⁸⁶ Çağdaş felsefi tartışmalarda ise kötülük problemi, başta entelektüel ve varoluşsal düzlemde hatta siyasi ve ekonomik olarak yaşamın her alanını da kapsayacak şekilde tartışılmış, farklı çözüm önerileri ile varlığını devam ettire gelmiştir.¹⁸⁷

Kötülüğün varlığını anlamaya veya çözmeye çalışan kimse, kendini hem detaylı bir entelektüel çalışmanın içinde hem de varoluşsal olarak etkileyen bir problemle yüz yüze bulacaktır. Kötülük, insanoğlu dünyada var olduğundan beri yüz yüze kaldığı ve bir şekilde çözmeye çalıştığı bir meseledir. Kötülüğün bir problem olup olmadığı ya da ne tür bir problem olduğu noktasında insanların bir kısmı sadece bireye veya kişisel olarak çekilen acı ve ıstıraba odaklanırken diğerleri konuya teorik düzlemde bir açıklama getirmeye çalışmış, felsefi ve teolojik araştırmalarla kötülük probleminin çözümüne ve anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Dolayısıyla, kötülük problemine ilişkin yaklaşımlarda meseleyi hem varoluşsal (pratik) düzeyde hem de entelektüel (teorik) düzlemde olmak üzere iki farklı şekilde ele almak mümkündür.¹⁸⁸

Andrei A. Buckareff ve Yujin Nagasawa tarafından yönetilen *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine* adlı kitapta araştırma sonuçlarının yayınlandığı söylenebilir. Bunun haricinde bu kapsamda toplantılar düzenlenerek üniversitelerin bünyelerinde *workshop* çalışmaları yapılmıştır.

¹⁸⁴ Frankenberry, "Pantheism", 646.

¹⁸⁵ David Hume, bu soruları Epikür'e atfeder. Bk. David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209. Ancak John C. A. Gaskin'e göre, bunlar Epikür'ün günümüze ulaşan hiçbir eserinde yer almaz. Bk. John C. A. Gaskin, *The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion* (Harmondsworth: Penguin Books, 1984), 185.

¹⁸⁶ Michael L. Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre, 2009), 8.

¹⁸⁷ Marilyn M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (London: Cornell University Press, 2000), 2.

¹⁸⁸ Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 2.

Varoluşsal düzlemde bireyin hayatta karşılaştığı kötülükler ve bunlarla nasıl mücadele edileceği, nasıl bir hayat yaşanması gerektiği, hayatın değeri gibi sorular dünyadaki kötülüklerin var olmasından hareketle ve ahlaki birtakım gerekçelerle kötülüğün var olmasının bir problem olarak görülmesine yol açarken teorik düzlemde felsefi bir problem olarak kötülük, mantıksal ve delilci kötülük problemi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Mantıksal ve delilci kötülük problemi şeklindeki yaklaşım ve ayırım, teistik dinlerin Tanrı'nın her şeyi yaratan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel derecede iyi bir varlık olduğuna dair güçlü doktrinleriyle ilgilidir. Gerek varoluşsal olsun gerekse mantıksal ve delilci kötülük problemi olsun kötülüğün varlığının teizmin savunduğu bir Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmayacağı savunulur. Ancak, kötülüğün varlığının teistik inancın hakikat değeriyle ilişkisinin bir problem olarak ele alınması kadar bir kötülükle yüz yüze kalındığında Tanrı'ya karşı takınılan tutumlar veya kötülükle baş etme biçimi de meselenin pratik boyutlarının göz ardı edilemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüklerle; acı, keder, korku ve ıstırapla karşı karşıya kalmanın tüm insanları ilgilendireceği düşünüldüğünde tecrübe edilen kötülüklerin bir anlamının olup olmadığı sorusuna anlamlı/geçerli bir cevap aramak kaçınılmaz görünmektedir.

Dünyada gerçekten kötülüğün var olup olmadığı, varsa miktarı, mahiyeti, niçin var olduğu, engellenip engellenemeyeceği gibi temel sorularla kötülük probleminin tanımlanması ve açıklanması kişinin nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu veya dünya görüşü ile yakından ilgili görünmektedir. Doğal afet ya da hastalık gibi birtakım sıkıntılıların kötülük olarak değerlendirilmesinin yanı sıra kötülük aynı zamanda insanın seçimleri ile ilgili ahlaki bir sorundur ve kişinin dünya görüşüne göre tepkisi de değişecektir. Bu durumda, her Tanrı tasavvurunun veya dünya görüşünün, kötülüğün neden olduğu sorunlarla yüzleşmesi ve bunları anlamlandırması da farklı olmalıdır. Bu nedenle, örneğin, teistik bir Tanrı tasavvuruna sahip olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Tanrı kavramının içeriği konusundaki ayrışmalar, kötülük probleminin verilen cevaplar ve çözümlerde de farklılıklara yol açmıştır.

Kötülüğün felsefi bir problem olarak ele alınması, daha doğrusu Epikür ile başlayan problematik argüman şekli bizi sadece belirli bir düşünce bağlamıyla, yani teistik bir Tanrı tasavvuru ile sınırlandırdığı söylenebilir.¹⁸⁹ Söz konusu kötülük probleminin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, irade sahibi bir teistik Tanrı tasavvuruna karşı geliştirilmiş bir argüman olduğu dikkate alındığında diğer felsefi ve dinî tasavvurların kötülük meselesine yaklaşımının benzer şekilde olamayacağı açıktır. Bu bağlamda, teistik bir Tanrı tasavvurundan farklı olarak deizm, panteizm veya panenteizm gibi farklı Tanrı tasavvurlarının kötülük problemiyle olan ilişkisinin teizmde olduğu şekliyle ilişkilendirilmesi beklenemez. Çünkü teizmin argümanlarının, farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olan, örneğin panteist bir düşüncede bir karşılığının olmadığı söylenebilir.

Bu başlık altında öncelikle, "kötü" denilen şeyin mahiyeti, kaynağı, kötülüğün gerçekliği ya da var olup olmadığı, kötülüğün bir problem olarak ele alınması, kötülük

¹⁸⁹ Kötülük argümanı ve kötülük sorununa farklı yaklaşımlar için Bk. Daniel Howard-Snyder, "Introduction: The Evidential Argument From Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), x1-xix.

problemine yönelik çözümler gibi alt konulara değinilecektir. Kötülük problemi Tanrı kavramı ile ilişkili bir problem olduğu için, kötülükle ilgili bu genel girişten sonra sonra teist, deist ve panenteist Tanrı tasavvurlarının kötülük problemine yaklaşımları ve çözüm önerilerine kısaca yer verilerek çalışmamızın asıl konusu olan panteizm ve kötülük problemine geçilecektir.

3.1. Kötülüğün Mahiyeti ve Kaynağı

Kötülük genel olarak, kötü olma durumu, zarar verecek davranış veya söz olarak tanımlanırken; kötü ise istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyi karşıtı, zararlı, tehlikeli, korku ve endişe veren şey olarak tanımlanır. Kötülük bu geniş anlamıyla farklı felsefe ve geleneklerde yanlış ve iyiye uygun olmayan veya iyiye engel olarak tanımlanan her şey olarak anlaşılırken daha spesifik olarak, günah, acı ve ıstırap kavramlarını içerir.¹⁹⁰ Kötülük, canlı varlıklara her türlü zarar verme ve acıya neden olan; cinayet, işkence ve sakatlatma gibi ölüm, ölümcül veya kalıcı yaralanmalara yol açan fiziksel bir gerçekliğe sahip olduğu kadar onur, mutluluk veya sevgi kaybı gibi fiziksel olmayan zararları da içerir.¹⁹¹ Dolayısıyla kötülük kavramı, tarihi süreç içinde hem filozoflar hem de teologlar tarafından hayatın bütün olumsuzluklarını; fiziki (doğal) ve ahlaki kötülükleri de kapsayan, geniş bir kullanım alanına sahiptir.¹⁹² Kötülüğün mahiyetine ilişkin gibi görünen bu tanımlamalar kötülüğün doğrudan ne olduğundan ziyade neyin kötü olarak nitelendirilebileceğine, dolayısıyla bir şeye referansla yapılan tanımlamalardır.¹⁹³ Bu durum kötünün mahiyetini tanımlamanın güç olduğunu gösterse de insanların neyin kötülük olarak kabul edilebileceği konusunda veya kötülük içeren eylem, durum ya da olaylar üzerinde hemfikir oldukları söylenebilir.¹⁹⁴

Kötülük kavramı, doğal afetlerin ve ahlaki faillerin neden olduğu acı, ıstırap ve keder veren şeylere referansla doğal ve ahlaki kötülük olarak iki kategoride ele alınmıştır.¹⁹⁵ Buna göre doğal kötülük, Swinburne'ün ifadesiyle, "kasten insanlar tarafından meydana getirilmeyen ve ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen tüm kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanların olduğu kadar hayvanların da hem fiziksel hem de zihinsel ıstırapını içerir; insanlar tarafından tahmin edilemeyen hastalıkların, doğal afetlerin ve kazaların beraberinde getirdiği tüm acı izleri bu türdendir."¹⁹⁶ Doğal kötülükler her ne kadar içinde yaşadığımız dünyanın doğal

¹⁹⁰ Tom P. S. Angier, "Introduction", *The History of Evil in Antiquity: 2000 Bce to 450 Ce*, ed. Tom P. S. Angier (London: Routledge, 2018), 1/14.

¹⁹¹ John Kekes, "Evil", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (New York: Routledge, 1998), 2/463-466; John Kekes, *The Roots of Evil* (New York: Cornell University Press, 2005), 1.

¹⁹² Robert M. Adams - Marilyn M. Adams, "Introduction", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams - Robert M. Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 1; Madden - Hare, *Evil and the Concept of God*, 6.

¹⁹³ Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006), 133.

¹⁹⁴ İyi ve kötüyü düşündüğümüzde tek başlarına bir şey ifade etmezler. Bir niteleme sıfatı olarak ya da kendi başına bir yüklem olarak durduğunda bile, sadece iyi ya da kötü olmak diye bir şey yoktur, sadece iyi ya da kötü falan veya şey vardır. Bk. Peter T. Geach, "Good and Evil", *Analysis* 17/2 (1956), 33.

¹⁹⁵ Richard Swinburne, "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly* 15/4 (1978), 295; John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Palgrave Macmillan, 1974), 12.

¹⁹⁶ Richard Swinburne, *Is There A God?* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 97.

bir sonucu olsa da kötülüğün mahiyeti ve kaynağı ile ilgili olarak özellikle deprem ve sel gibi afetlerin -örneğin, 1755 yılında yaşanan Büyük Lizbon Depremi gibi- kötülük olarak algılanması ve Tanrı ile ilişkilendirilmesinin bir problem olarak ele alınması bir yerde kaçınılmaz görünmektedir.¹⁹⁷ Nitekim tarih içinde, insanların zaman zaman doğal kötülüğün, insanın düşüşünün sonucu olduğu, doğaüstü varlıkların kötü niyetlerinden kaynaklandığı veya ahlaki kötülükler için ilahi bir ceza mekanizmasından kaynaklandığına dair birtakım açıklamalarına rastlamak mümkündür. Bu tür açıklamalar izaha muhtaç olmakla birlikte, genelde afet veya musibet olarak da bilinen, doğal olayların neden olduğu kötülükler her ne kadar doğrudan insanın iradesi dışında gerçekleşmiş olsa da veya biyolojik dünyanın yapısında yer alıyor gibi görünse de insanın iradesinden kaynaklı, özellikle sorumsuzluk, açgözlülük ve cehalet gibi bazı zaafların da dolaylı olarak bu acı ve ıstıraplara neden olduğu düşünülebilir. Buna karşın, insan tarafından yapılan fakat herhangi bir kasıt içermediği hâlde -bir trafik kazasında aracın önüne fırlayan bir çocuğun yaralanması veya ölmesi gibi- acı ve eleme neden olan ve doğal kötülük olarak nitelendirilebilecek olaylar/kötülükler de vardır.¹⁹⁸

Ahlaki kötülükler ise, ahlaki bir failin yaptığı iradi eylemler sonucunda ortaya çıkan, acı ve ıstıraba neden olan kötülüklerdir.¹⁹⁹ Genel olarak hangi davranışların ahlaki olarak kötü olduğuna, ahlaki bir fail tarafından üretilen, bir kasıt ve bilinç içeren cinayet, tecavüz, soykırım, işkence, biyokimyasal savaş gibi, acı ve ıstıraba neden olan kötülükler örnek olarak verilebilir. Ahlaki kötülükler genelde, ahlaki yanlışlar ve karakter eksikliklerinden kaynaklı olarak şöyle ifade edilebilir:

...hem yalan söyleme, aldatma, çalma, işkence etme gibi ahlaki yanlışları, hem de açgözlülük, hile, zalimlik, ahlaksızlık, korkaklık ve bencillik gibi karakter kusurlarını ifade eder. Bu eylemler ve özellikler ya özünde kötü olarak ya da acı verici sonuçları olduğu için kötü olarak değerlendirilebilir, ancak her iki durumda da sonuç, kötülük sorunu söz konusu olduğunda aynıdır.²⁰⁰

Görüldüğü gibi, kıskançlık, açgözlülük, hırs, kin, korkaklık ve bencillik gibi insandan kaynaklanan bu arzu ve duyguların birer eyleme dönüşmesiyle ortaya çıkan fiillerin ahlaki kötülük olarak nitelendirilmesinin nedeni insanın bu eylemleri özgür iradesiyle yapması, dolayısıyla bilinç ve kasıt gerektiren eylemler olmasıdır.

Kötülüğün doğal ve ahlaki olarak ikiye ayrılmış olmasının yanı sıra G. W. Leibniz tarafında üçüncü bir kötülük çeşidi olan ve “kusurluluk, eksiklik” olarak tanımlanan metafizik kötülükten bahsedilebilir. Buna göre, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasına karşın evrendeki bütün varlıklar kusurlu ve eksiktir, bu kusur veya eksiklikten dolayı kötülükler meydana gelmektedir.²⁰¹ Varlıkların mahiyetleri gereği varoluşlarının kusur veya eksiklik içermesinin doğal ve ahlaki, her türlü kötülüğün meydana gelmesine kaynaklık ettiği söylenebilir.²⁰² Bunun yanı sıra, gerek ahlaki ve doğal gerekse metafizik karakterli olsun bu üç kötülük biçiminden herhangi birinin kapsamına

¹⁹⁷ W. F. F. Voltaire, “The Lisbon Earthquake”, *New England Review* 26/3 (2005), 183-193.

¹⁹⁸ Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 9.

¹⁹⁹ Gerald Wallace, “The Problems of Moral and Physical Evil”, *Philosophy* 46/178 (1971), 349.

²⁰⁰ Madden - Hare, *Evil and the Concept of God*, 6.

²⁰¹ Michael Latzer, “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas* 55/1 (1994), 1-2.

²⁰² İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 6.

girmedığı düşünülen, amaçsız ve korkunç olan birtakım kötülüklerden de bahsedilir.²⁰³ Amacın ne olduğu anlaşılmayan, dolayısıyla amaçsız veya nedensiz gibi görünen bu korkunç kötülüklerin anlamsız olduğu düşünülür. Örneğin, üç yaşındaki kızının evden çıkıp arabasının arkasından yürüdüğünden habersiz bir annenin garajdan çıkıp kızına çarptı ve bilmeden ölümüne neden olması gibi olaylarla hayatımızda sıkça karşılaşabiliriz ve oldukça anlamsız görüldüğü akla gelebilir. Yine, başına gelen birtakım korkunç olaylardan dolayı hayatın kendisi için bir bütün olarak iyi görülebileceğinden şüphe duyan bir kimsenin yaşadığı kötülüklerin nasıl bir açıklamasının olabileceğine dair birtakım soru işaretleri bu tür kötülüklerin anlamsız ve gereksiz olduğunun düşünülmesine yol açmıştır.²⁰⁴ Bu bağlamda William Rowe ve Bruce Russell'in örnek olarak verdikleri Bambi ve Sue olarak adlandırılan bir geyik ve bir kız çocuğunun başına gelen olaylar da gereksiz ve korkunç kötülükler olarak gösterilebilir.²⁰⁵

Meseleye tarihsel olarak bakıldığında da kötülüğün mahiyeti ve kaynağına ilişkin olarak farklı yaklaşımların olduğunu görmekteyiz. Antik Çağ'da Sokrates, kötülüğün kaynağının cahillik olduğunu, insanların bilerek kötülük yapamayacağını öne sürer. Yine kötülüğün mahiyetinden ziyade kaynağına vurgu yapan Platon'a göre ise kötülüğün kaynağı bedendir. Tanrı saf iyiliktir ve kötülüğün nedeni olamaz. Benzer şekilde, Plotinus da maddenin yetkinsiz olduğunu, bundan dolayı kötülüklerin kaynağının madde olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁶ Kötülüğün tarihî serüveninde, yapılan açıklamalar yakından incelendiğinde genelde Antik Çağ filozoflarının kötünün mahiyeti veya kaynağından ziyade "Nasıl daha iyi yaşarız?" sorusuna cevap aramaya çalıştıkları söylenebilir.²⁰⁷

²⁰³ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 26.

²⁰⁴ Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion* (London-New York: Routledge, 2009), 130. Amaçsız kötülüklerden bahseden kaynaklardan biri, Madden ve Hare'in *Evil and the Concept of God* adlı eserde özellikle kötülük problemini formüle ederken "prima facie gratuitous evils"den (ilk görünüşte anlamsız gelen kötülükler) bahsettikleri görülür.

²⁰⁵ William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16/4 (1979), 335-341; William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 119-132; Bruce Russell, "The Persistent Problem of Evil", *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 121-139. Bambi ve Sue, Alston'un, Rowe'un delilci kötülük argümanlarına yaptığı itirazlarda geçen örneklerdir. Alston, bir orman yangınında acı çekerek ölen geyiğe Bambi, küçük yaşta hem tecavüz edilen hem de ağır işkenceler içinde ölen kız çocuğuna ise Sue adını vermiştir. Alston bu argümanda Rowe'un bu acı ve ıstırap örneklerinden yola çıkarak ortaya koyduğu argümandaki bu örneklerin akla uygun bir şekilde açıklanacağını savunur. Bk. William P. Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 32.

²⁰⁶ Plotinus, *Enneadlar: Seçmeler*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 35.

²⁰⁷ Tarihi süreçte kötülüğün mahiyeti ve kaynağı ile ilgili bazı görüşler: Sokrates, Platon ve Protagoras kötülüğü, bilgisizlik ve cahillik olarak tanımlarken Epikür, iyi yaşam ile ilgili düşüncelerini insanın özgür iradesinden yola çıkarak yapmaya çalışmıştır. Bu durum, felsefi tartışma bağlamında kötülük problemi için önemli bir çığır açmıştır. Epikür, iyi yaşamın mutluluktan biri olduğunu, mutluluğu azaltan şeyin kötü olduğunu, en iyi yaşamı yaşamamanın belirli bir bilgelik ve uzmanlığa sahip olmak meselesi olduğunu ve çoğu insanın bu bilgeliği yanlışlara maruz kaldıkları için elde etmediğini düşünmüştür. Epikürün görüşünün yenilikçi olduğu, kötülüğü ve nedenlerini anlamada seleflerine göre tarihsel olarak önemli bir ilerleme kaydettiği açıkça görülüyor. Stoacılar için ise kötülük diye bir şey olmadığını ve üstelik onlar, ilahi takdirin gelen görünüşte tatsız olan tüm bu olaylar, kesinlikle tarafsız bir değerdir ve değerli onlar, ilahi takdirin (*pronoia*) ürünüdürler. Ahlaki kötülüğün varlığını da kabul etmeyen Stoacılar, ölüm, hastalık ya da

Orta Çağ'da kötülük, genellikle iyi olandan yoksunluk olarak, diğer bir deyişle kötülük var olan bir şey değil, bir şeyin bozulması olarak nitelendirilmiştir. Buna göre, canlıların doğası gereği tam gelişmiş formu açısından bakıldığında bunun bozulmasını ifade eden hastalık ve ölüm, doğal kötülöklere örnektir. Doğal kötülöklere doğrudan duyular tarafından algılandığından, kötülüğün anlamını mecazi olarak iletmede her zaman merkezi bir rol oynamıştır. Diğer taraftan, teolojik açıdan günahın bir kötülük olduğu düşüncesidir. Günah, Orta Çağ boyunca insanın kendini anlamasında önemli bir konuma sahiptir. Bir başka düşünce de genel olarak kötülüğü ve özel olarak günahı çoğaltmayı amaçlayan ve günahkâr olan bir failin sahip olduğu niyetin kötülük olduğu yönündedir. Bu tür bir kötülük, özellikle başkalarını günaha teşvik ederek onların yozlaşmasına, saptırılmasına ve yok edilmesine adanmış, amaçlı bir zekâ/bilincin taşıdığı kötülük anlamına gelir. İlk olarak akla bunun kötü bir insan olduğu gelse de Orta Çağ için bu varlıkla kastedilen şeytandır.²⁰⁸ Orta Çağ'da sadece Batı değil Uzak Doğu din ve felsefelerinde de kötülüğün mahiyeti ve kaynağı üzerine zengin bir literatürün olduğu söylenebilir. Özellikle Sankara'ya göre, evren özünde kötü değildir, asıl sorun cehalettir. Dolayısıyla Sankara için kötülük, insanoğlunun içinde veya dışında ayrı bir nitelik veya gerçeklik olarak mevcut değildir, ancak kendini bilmemekten kaynaklanır.²⁰⁹

yoksulluk gibi, insanların normalde kötü ya da fena olarak adlandırdıkları pek çok şeyin gerçekten de kötü olduğunu reddederler. Plotinus'a göre kötülüğün kaynağı maddedir; çünkü madde, yoksunluk ile olumsuz olarak karakterize edilen belirsiz çoğulluktur. Philo'ya göre insan yanlış arzulara ve tutkulara boyun eğdiğiinde kötülük ortaya çıkar. Kötü, iyinin karşıtıdır ve ruhu depresyon ve umutsuzlukla doldurur. Philo, Tanrı'ya karşı işlenen kötülöklere ile komşularımıza yapılan kötülöklere arasında ayırım yapar ve gurur, kibir, mal, tutkusu, şan, zevk ve kibir gibi birçok tutkuyu kötülüğün nedeni olarak kabul eder. Grek tasavvurunda kötülöklere büyük ölçüde ölümlüler için insan olmanın sınırlamalarından kaynaklanır; bu sınırlamalar insana ıstırap ve acı verir, bilgi edinmesini engeller. İnsandan kaynaklı bu sınırlarla birlikte ve toplumsal düzenin dikte ettiği diğer sınırların çığnemesinden de kötülöklere doğar. Doğu felsefesinde özellikle Vedalar'ın, kötülüğü ahlaki terimlerle kavramsallaştırdığı ifade edilir. Vedalar'da -binlerce yılda biçimlendirdiği tarihsel gerçek göz önüne alındığında- kötülük konusunda bir görüşten ziyade kötülüğe dair farklı bakış açılarından oluşan geniş bir anlam koleksiyonu bulunur. Budizm özellikle ahlaki kötülüğe odaklanarak kötülüğü açgözlülük, kin, nefret ve kuruntu gibi duygulardan kaynaklanan, korkudan beslenen dogmatik görüşler olarak görür. Doğal kötülöklere arasında yer alan hastalıkları geçmişteki kötü karmanın, yani kötü eylemlerin sonucu olarak görürken, alternatif olarak bunların mevcut bazı fiziksel nedenlere bağlı olabileceğini kabul eder. Doğal afetler karma sonucu görülmez, ancak karmanın kişinin bunlara kapılıp etkilenmesine neden olabileceği düşünülür. Kötülük fikri yalnızca iyinin yokluğu ya da iyi bir yaşam sürdürmemeye olarak düşünülmüş, ancak hiçbir Doğu ekolü kötülüğü Batı'da olduğu gibi bir güç ya da varlık olarak görmemiştir. Hem Batı hem de Doğu kültürleri kötülüğü yabancılaşma olarak açıklar, fakat tartışmaya açık bir şekilde yabancılaşma İbrahimî geleneklerde Tanrı'ya yabancılaşma, Konfüçyüsçü gelenekte ise kişinin ailesine ve sosyal çevresine yabancılaşma olarak farklı bir şekilde ele alınır. Konfüçyanizm ve Taoizm'de, sosyal bağlamlardan soyutlanmış metafizik veya ontolojik kötülük kavramı yoktur. Aksine kötülük, insanları insan yapan şeyin, yani birbirleriyle olan ilişkilerinin yozlaşmasıdır. Bk. Angier (ed.), *The History of Evil in Antiquity*.

²⁰⁸ Andrew Pinsent (ed.), *The History of Evil in the Medieval Age: 450-1450* (London: Routledge, 2018), 17-18.

²⁰⁹ Orta Çağ filozoflarından biri olan Augustinus, İlk Günahı tüm kötülöklere en kötüsü olarak düşünür, çünkü İlk Günah bizi en büyük iyilikten, yani Tanrı ile birleşmekten alıkoymuştur. O, insanın işlediği kötülüğü akla, deneyime ve kutsal kitaba aykırı olduğu gerekçesiyle reddederek, kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlamıştır. Augustinus için İlk Günah, bir tür kalıtsal ızdırap/acı ve evrensel bir kötülüktür. Kötülüğün kökeni, doğası ve asli günah olarak sürekliliğine ilişkin Augustinusçu bu açıklama, yaklaşık bin beş yüz yıl boyunca teoloji, felsefe, edebiyat ve sanatın gelişimi üzerinde uzun bir etki

Yeni Çağ ile pek çok konu, dinî bir perspektiften ziyade felsefi görüşler ve yeni düşünceler ekseninde tartışılmaya başlanmış, bu minvalde kötülük problemine de Tanrı ve günaha uzaklaştırılarak, insan temelli açıklamalar yapılmıştır. Dönemin filozoflarından biri olan Hobbes için herhangi bir insanın iştahının veya arzusunun nesnesi ne ise o iyidir; kötü ise nefret ve nefretinin nesnesi olan şeydir. İyi ve kötü mutlak olarak değil bireyler ile ilgili olarak var olur. Spinoza'ya göre, kötülük ve iyilik nesnel ya da özünde gerçek değildir. Bunun yerine, kötülük ve iyilik bizim oluşturduğumuz kavramlar olduğu için görecelidir. Berkeley ise bu dünyadaki sayısız kötülüğün başlıca kaynağı olarak maddeyi öne sürmüştür, ahlaki kötülüğün kaynağını ise özgürlüğümüzü kötüye kullanmamız olarak açıklamıştır.²¹⁰ Bunun yanı sıra dönemin filozoflarından biri olan Hume, Epikür'ün kötülükle ilgili öne sürdüğü ikilemi argümantasyon biçiminde tekrar tartışmaya açarak Tanrı'nın sıfatlarını eleştirmiştir. Voltaire ise Lizbon depreminden sonra Tanrı'nın binlerce masum inançlı insanın acı içinde ölmesine müsaade etmesini sorgulamaya başlamıştır.

Tarihsel süreç içinde felsefeciler ve teologların acı ve elem veren kötülüklerin mahiyetini sorguladıklarını, kaynağını tartıştıklarını ve kötülük problemini formüle ederek günümüze kadar bu felsefi ve dinî problemin canlılığını koruduklarını söylemek mümkündür. Bu süreçte kötülüğün varlığını kabul edip mahiyeti ve kaynağı hakkında birtakım düşünceler öne süren filozof ve teologların çoğunlukta olmasına karşın kötülüğün varlığını kabul edip ne olduğunun bilinemeyeceğini savunanlar da olmuşlardır. Onlara göre kötülük var olsa bile bir gizemdir ve bazı sorunlar akıl ile

yaratmaya devam etmiştir. Onun bu düşüncesi ve sonrasındaki yapılan tartışmaları dikkate almadan Batı düşüncesindeki kötülüğün anlamını tam olarak anlamak zor görünmektedir. Sankara'ya göre, evren özünde kötülük içermez; kötülük, gerçekliği olan bir şey olmayıp insanın kendisini bilmemekten kaynaklanır. Bununla birlikte Sankara, kendini bilmemenin üstesinden gelinebileceği konusunda iyimserdir. Benlik, yalnızca belirli zihinsel durumlar ve bunlara karşılık gelen eylemlerle ilgili olarak iyi veya kötü şeklinde tanımlanır. İbn Meymun'un kötülüğe bakışında ise, tüm ölümler, bozulmalar ve eksiklikler yalnızca maddeye bağlıdır. Bu düşünce, onun zamanında yaygın olan Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi düşünceye dayanır. Âlem göksel ve dünyevi olarak ikiye ayrılmıştır. Göksel âlemdeki her şey sonsuzdur; dünyevi âlemdeki her şey bozulabilir. Yeryüzündeki şeylerin neden yok olduğunu anlamak için, onların form ve maddeden oluştuğu gerçeğini düşünmemiz yeterlidir. Onun kötülük metafiziğine ilişkin düşüncesi de kötülüğün kendine ait pozitif bir gerçekliği olmayan bir yoksunluk olduğunu savunan Yeni-Platonculuğun bir varyantıdır. Anselm, kötülük anlayışı klasik Augustinuscu düşünce ile aynı çizgide olmakla birlikte bazı ince ayarlamalar yapmış, özellikle kötülüğün yoksunluk fikrine karşı çıkarak kötülüğün etkin nedeninin insanların kendileri olduğunu vurgulamıştır. Aquinas'a göre, kötülüğün ana nedeni kişinin Tanrı'dan uzaklaşması ve yaratılmış kişilerin özgürce seçilmiş eylemleridir ki bu eylemler günah adıyla geçer. Scotus'un kötülük ile ilgili düşüncelerinde; kötülüğün bir yoksunluk olduğu, yani dünyanın bir bileşeni değil, orada olması gereken bir şeyin eksikliği olduğu; kötülüğün ilk ortaya çıkışı, Tanrı'nın bir eyleminin değil, bazı insanlar tarafından yapılan özgür bir seçimin sonucu olduğu (kasdedilen asli günahı); kötülüğün daha sonraki oluşumları ya diğer özgür seçimlerin ya da bu seçimler için Tanrı tarafından verilen cezanın sonucu olduğu savunulur. Scotus'un vurgusu, kötülüğün kaynağı olarak yaratılmış rasyonel faillerin özgür seçimleri üzerinedir. Bk. Pinsent (ed.), *The History of Evil in the Medieval Age:450-1450*; Müslüman düşünürlerden İbn Sina ise yoksunluğa metafizik bir kötülük olarak değerlendirmiştir. Hayır, varlığın kemali iken kemalin yokluğu şer olarak adlandırılmıştır. Âlemin nizamı ve hayrı O'nun zatından sudûr etmiştir. O'ndan sudûr eden her şey hayırdır. Bk. Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 186-189.

²¹⁰ Daniel N. Robinson, "Introduction", *The History of Evil in the Early Modern Age: 1450-1700*, ed. Daniel N. Robinson vd. (London: Routledge, 2018), 3/16-19.

açıklanamaz. Bu düşünürler kötülük ile her şeye gücü yeten ve sonsuz derecede iyi bir Tanrı'nın bir arada var olmasının bir çelişkiyi değil bir gizemi ifade ettiğini savunmuşlardır.²¹¹ Bazı düşünürler ise kötülüğün varlığını tamamen yadsıyarak bunun bir illüzyon ya da yoksunluk olduğunu iddia etmiştir. Kötülüğün bir yanılsama olduğunu söyleyenler genelde geçici ve değişen şeylerin dünyasının bir yanılsama olduğunu, kötü dediğimiz şeyin sadece bu dünyaya ait olduğunu ve bu şeylerin gerçekten kötü olmadığını savunmuşlardır. Kötü dediğimiz şeyin yoksunluk olduğunu iddia edenler ise, gerçekte iyinin karşıtı olan kötülüğün var olmadığını söylediler. Çünkü yoksunluk, iyinin eksikliği veya yokluğu anlamına geleceği için kötülük var olan bir şey olarak değil iyiliğin varlığı üzerinden tanımlanır, yani var olması gereken iyiliğin yokluğudur. İyi temel, kötü ise türevidir. Bazıları ise, düzensizliğin anlaşılmayan bir harmoni olduğunu, kısmi kötülüğün ise evrensel iyilik olduğunu savunmuştur.²¹²

Doğal dünyada, kötü dediğimiz şeyin genellikle iyi olan bir şeyin bozulması ya da dağılmasından ibaret olduğu kabul edilebilir. Volkanik patlamalar, kuraklıklar, kasırgalar, depremler aynı şekilde doğanın düzenindeki bozulmalar olarak görülebilir. Bütün bu durumlarda, kötülük, makul bir şekilde, iyi bir durumun çöküşü ve en azından önceden kurulmuş bir yaşamın çözülmesi, bozulması veya var olmama eğilimi olarak görülebilir. Doğal kötülüklerden söz edildiğinde genelde evrende veya çevrede görülen bir düzen ve işleyişe aykırı bir durum/olay gerçekleştiğinde bu durum kötülük olarak adlandırılır. Bununla birlikte, doğal kötülüğü “ölçü, biçim ve düzen” kaybı olarak değil, tüm canlılara acı ve ıstırap veren her durum veya olayın için geçerli bir tanımlama olarak düşünebiliriz.²¹³ Bu durumda, örneğin, yağmurun makul miktarda yağması, ölçülü olması iyi olarak algılanırken yağın yağmurun sel hâline dönüşerek düzeni bozması ve insanlara acı vermesi kötü olarak kabul edilecektir. Diğer taraftan, doğal kötülük olarak adlandırılan bir afet veya insan bedenindeki bir kusurun iyi bir şeye neden olabileceği, söz gelimi, doğuştan engelli olan bir gencin başarılı bir bilim adamı veya şair olmasını engelleyemediği durumlarla karşılaşabiliriz. Ayrıca sel, deprem ve orman yangınlarının tahmin edilemeyen bazı iyi sonuçlara vesile olduğu da söylenir.²¹⁴

Kötülüğün mahiyeti ve kaynağı noktasında düşünce tarihinde öne sürülen yaklaşımlarda bazılarının “kötü” kavramını “acı” anlamında, kötülüğün psikolojik veya fizyolojik olarak insanda ve diğer canlılarda yarattığı etkiden yola çıkarak açıkladığı; bazılarının ise kötülüğü “bilgisizlik” veya “cehalet” gibi yine insan cihetinden tanımladığı görülmektedir.²¹⁵ Bu tür yaklaşımlarda genelde kötülüğün kaynağı metafizik kavramlarla ifade edilirken, kötülüğün yarattığı etki ve sonuçlar ise psikolojinin kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.²¹⁶ Bununla birlikte, kötülüğün mahiyeti ve kaynağı, var olup olmadığı, var ise niçin var olduğuna ilişkin yaklaşımları genel olarak iyimser ve kötümser, monist ve düalist teoriler adı altında toplamak mümkündür.

²¹¹ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, İng. çev. Michael Barry (London: Geoffrey Chapman Ltd., 1963), 25.

²¹² John L. Mackie, “Evil And Omnipotence”, *Mind* 64/254 (1955), 202.

²¹³ Campbell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 42-43.

²¹⁴ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 115.

²¹⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964), 47; H. Ömer Özden - Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 105.

²¹⁶ Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 21-23.

İyimserci yaklaşıma göre, dinin ve felsefenin özü olan bütün nesnelere salt etkinlikten çıkması fikri ile kötülüğün varlığı bağdaşmayacağı için evrende gördüğümüz kötülük aslında iyinin gerçekleşmesi için bir ön şarttır. İyimserler kötülüğün bir yanılması olduğunu, bu nedenle kötülüğün var olmadığını iddia ederler. Bu düşüncüyü savunanlar arasında Herakleitos, Stoacı filozoflar, Platon, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Molla Sadrâ, Spinoza ve Leibniz'i sayabiliriz. Felsefi iyimserci filozoflardan Herakleitos, her şeyin özünde iyilik olduğunu savunurken Stoacı filozoflar kötülüğün görünürde kötülük olduğunu, kötülük olmadan iyiliğin anlaşılamayacağını savunurlar. Platon'a göre, kötülük iyiliğin yokluğudur.²¹⁷ Farabi'nin iyimser görüşünün ardında sudûr nazariyesi olmakla birlikte o da kötülüğü arizî olarak görmekte ve kötülüğün maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmadığını savunmaktadır. İbn Sina da Farabi'ye benzer bir görüş sergileyerek kötülüğü, kemalin yokluğu olarak nitelendirir ve genelde âlemde iyiliğin hâkim olduğunu iddia eder. Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar meseleyi metafizik bağlamda ele almış ve *mahza hayr* olan bir varlıktan kötülüğün sadır olmasının mümkün olup olmadığını sorgulamışlardır. Gazzali'nin bu konudaki düşüncesi iyimserci olmakla birlikte bu âlemin mümkün âlemler arasındaki en iyi, en güzeli ve en kemali olduğu şeklindedir.²¹⁸ Molla Sadra da kötülüğü yokluğa ait olan, sonradan ilişen ve kendisinden razı olunmayan olarak açıklarken her şeyin Allah'tan olduğunu öne sürer.²¹⁹ Spinoza ise kötülüğün varlığını kabul etmemekle mutlak iyimserciliği temsil ederken Leibniz, kötülüğün varlığının dünyada cüz'î olduğunu kabul ederek "mümkün dünyalar" teorisini savunur.²²⁰ Ancak Spinoza'nın, kötülükleri gerçek varlıklar olarak kabul etmediği için iyimserci olarak anılmış olmasına rağmen öne sürdüğü düşünce sisteminin hayatın kötülükleriyle başa çıkmak için yetersiz kaldığı için karamsar olduğu iddia edilmektedir. William S. Urquhart'a göre, Spinoza, kendisine yapılan itirazlar sonucunda kötülüğün hem gerçek hem de yok edilemez olduğunu kabul etmelidir ki bu durumda karamsarlıktan başka bir yol görünmemektedir. Çünkü kötülüklerden kaçarak veya onları yok sayarak değil, ancak kötülüklerle yüzleşme cesareti gösterirsek bu dünyayı ve sonrasını iyileştirmeyi umut edebiliriz.²²¹ Ancak Sprigge, Urquhart'a itiraz ederek, Spinoza'nın dünyanın ve yaşamın değerli kılınabileceğini düşündüğünü, bu nedenle felsefesini kötümser değil iyimser olarak adlandırmanın daha doğru olacağını savunur.²²²

Kötümserci felsefe, iyimserciliğin aksine hayatın korkunç ve trajik yanına işaret ederek dünyadaki kötülüğün var olduğunu iddia eder. Kötümserciliğin temsilcisi olarak kabul edilen Schopenhauer'ın öğretisine temel aldığı düşüncenin Hint felsefeleri,

²¹⁷ Bk. Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 13-16; Aydın, *Din Felsefesi*, 148-149.

²¹⁸ Bk. Engin Erdem, "Kötülük Problemi", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 312; Aydın, *Din Felsefesi*, 148-149.

²¹⁹ Fevzi Yiğit, *Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 189.

²²⁰ Werner, *Kötülük Problemi*, 15.

²²¹ William Swam Urquhart, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy* (London: Epworth Press, 1919), 52, 637-638; Ayrıca Sprigge makalesinde, Urquhart'ın bu iddiasının sadece Spinoza için sınırlı olmadığını, Stoacıların kendi zamanına kadar olan Hegel de dâhil tüm panteistlerin pessimist olarak kabul edilebileceğini savunur.

²²² Sprigge, "Pantheism", 201.

özellikle Budizm olduğu söylenebilir. Hint felsefesinde varlıkların özünün arzu güdüsü ve acıdan oluştuğu iddia edilmektedir. Bu felsefeye göre, yaşantımız acıyla çevrelenmiş olduğu için yaşamın esası acıdır. Dolayısıyla, hayatın bir felaket olduğu ve dünyanın gerçekte kötü bir yer olduğu açıktır. Acının kaynağı ise arzudur. Ne zaman arzumuzu öldürsek veya arzularımızdan vazgeçersek bu acıdan kurtuluruz ve Nirvana'ya, yani mutlu ruh hâline geçeriz.²²³ Urquhart'a göre, *Vedalar*'da bu dünya hakkında iyimser ve olumlu bir yaklaşım olmasına karşın daha etkili ve inanç açısından daha kesin olan *Upanishadlar* fenomenal dünyayı yetersiz ve düzeltilemez olarak tasvir ettiği için derinden karamsarlık içerdiğini öne sürer. Nirvana ile sunulan kaçış o kadar zayıf ve olumsuz bir şekilde tasavvur edilir ki sadece iyilikten ümit kesmiş olanlara hitap ettiği söylenebilir. Hint panteizminde dünyada hiçbir şey diğerlerinden daha iyi değildir, her şey ya eşit derecede yanılısma ya da birtakım tezahürlerdir, bu anlamda Hint panteizmi tüm değerleri aynı düzlemde değerlendiren dinî ve felsefi bir düşünce olarak kabul edilebilir.²²⁴

Monist yaklaşımlarda, evren armonik bir yapıya sahip bir bütün olarak görüldüğünde kötülüğün sadece bir görünüş olarak değerlendirileceği, bu durumda evrene bir bütün olarak bakıldığında kötü görünen şeylerin de iyi olduğunun böylece görülebileceği iddia edilmektedir. Bu düşünceye en yakın olarak “kötülük, gerçekte iyiliğin azlığıdır” düşüncesini savunanlar ile evreni bir birlik olarak gören Spinoza gösterilebilir.²²⁵ Ancak monist yaklaşımların kötülüğün gerçek dışı olduğuna ilişkin iddialarının ve özellikle Spinoza'nın “hiçbir şey kendi içinde iyi ya da kötü değildir” şeklindeki düşüncesinin, örneğin acı çeken bir bebek veya doğal bir afetin neden olduğu yıkıma bir açıklama sağlamak için yeterli olduğunu söylemek zor görünmektedir. Büyük felaketler veya dayanılmaz acılar karşısında sadece onlara karşı farklı bir tutum benimsemenin bu kötülükleri iyi bir hâle getirebileceğini düşünmek pek anlaşılır görünmemektedir.²²⁶

Buna karşılık düalist düşüncede kötülük iyi kadar gerçektir ve evrende kötü ile iyi arasında bitmeyen bir mücadele vardır. Temeli Zerdüştlük (maniheizm) dinine dayanan bu düşüncede iki eşit ve ebedî ilk ilke olan iyilik tanrısı Hürmüz (ışık) ile kötülük tanrısı Ehrimen (karanlık) arasında yeryüzünde süren bir mücadele vardır. Hürmüz dünyayı yaratmış olmasına rağmen Ehrimen bunu engellemeye çalışmıştır. Bu nedenle, bütün varlıklar iyi ve kötü olmak üzere ayrılarak kesintisiz mücadele içine girerler. Bu mücadelede Hürmüz, Ehrimen'i yenerek iyilik kötülüğe galip gelecek ve kıyamet günü bütün insanlar Hürmüz'ün emretmesiyle barışacaktır. Bu düşüncede insan ruhu iyi iken bedeni kötüdür, bu durumda ancak Maniheizm öğretisine bağlı kaldığında bedeninden kurtulmayı öğrenebilir. Zerdüştlük'te kötülüğün varlığına, Tanrı her şeye gücü yeten ve dünyanın tek yaratıcısı olmamakla birlikte iyi ve yalnızca iyi şeyler yaratan bir varlık olarak Hürmüz'ün kötülük yaratmasını engellemeye gücünün yetmediği şeklinde bir açıklama getirilir. Grek felsefesinde ise, düalizm öncelikle Empodekles, arkasından Platon ile temsil edilmiştir. Tanrı'nın özünde iyi olduğunu kötülüklerden Tanrı'nın

²²³ Werner, *Kötülük Problemi*, 45-49.

²²⁴ Werner, *Kötülük Problemi*, 49.

²²⁵ Hick, *Evil and the God of Love*, 17; Spinoza, *Etika*, 335.

²²⁶ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 121.

sorumlu tutulamayacağını savunan Platon, kötülüğün kaynağını başka yerde aramamız gerektiğini savunur.²²⁷ Bu düalist görüşün, geleneksel olarak Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar arasında da yaygın olarak bulunduğu söylenebilir. İnsan, acıların ve doğal afetlerin kaynağı olarak şeytanı düşünür. Günümüzde bile bazı Hristiyan kiliselerinde şeytanları kovmak için aktif ritüeller hâlâ kullanıldığı bilinmektedir. Benzer şekilde, Hinduizm’de de salgın hastalıklar, sel ve depreme neden olan Durga gibi tanrılara yer verilmesi düalist bir yaklaşımı ifade eder, ancak Hinduların çoğu yine de evrende birbirine karşı iki nihai gücün var olduğunu kabul etmez.²²⁸ Dolayısıyla, düalist yaklaşımlarda kötülüğün varlığı ve kaynağının şeytan veya iblis gibi bir varlık veya bir tanrı olduğu iddia edilerek kötülüğün bir gerçekliğinin olduğu kabul edilir. Monist yaklaşımlarda evren ahenkli bir birlik olarak görülüp kötülüğün gerçekliğinin kabul edilmemesine karşın düalist yaklaşımlarda evrendeki iyilik ve kötülük mutlaklaştırılarak bağımsız birer güç olarak kabul edilir.²²⁹

3.2. Kötülük Problemi

Kötülük problemi, Tanrı inancıyla kötülüğün bir arada olamayacağı, bu ikisi anlamlı bir şekilde bağdaştırılmadığı sürece Tanrı’ya inanmanın haklılaştırılmayacağı düşüncesini ifade eder. Bu problem, kötülüğün varlığının Tanrı’nın varlığı ve sıfatları ile bağdaşmayacağı düşüncesiyle ateist düşüncenin teizme karşı yaptığı güçlü bir itiraz olarak kabul edilir. Bu nedenle, Tanrı’nın varlığı aleyhine ileri sürülen önemli bir argüman,²³⁰ hatta teistik düşünceye yapılan bir meydan okuma olarak görülmektedir.²³¹ Kötülük problemi, tarihsel olarak Epikür (M.Ö. 341-270) ve sonrasında Lactantius (M. S. 260-340) tarafından “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O hâlde, Tanrı güçsüzdür. Önleyebiliyor da önlemek mi istemiyor? O hâlde, O iyi niyetli değildir. Hem önlemek istiyor hem de önlemeye gücü yetiyorsa nasıl oluyor da bu kadar kötülük vardır?”²³² sorularıyla formüle edilmiştir. Düşünce tarihinde “Epikür dilemması/paradoksu” olarak da bilinen formülasyon, modern dönemde Hume’un *Diyalogların* XI. Bölümünde geliştirdiği şekilde ele alınmıştır. Hume’a göre, “Tanrı vardır” ve “kötülük vardır” ifadeleri mantıksal olarak bağdaşmaz önermelerdir; bu iki önerme birlikte doğru olamayacağına ve kötülük var olduğuna göre, Tanrı’nın var olmadığından emin olabiliriz. Mantıksal kötülük problemi olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre, teistik bir Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir uyumsuzluk/çelişki vardır. Bu argümandan hareketle kötülüğün varlığı ile her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı’nın varlığının kesinlikle bir arada savunulamayacağı iddia edilmektedir. Buna göre;

²²⁷ Hick, *Evil and the God of Love*, 26; Todd Calder, “Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 17.05.2019).

²²⁸ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 119-120.

²²⁹ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 66-67.

²³⁰ Peterson vd., *Akl ve İnanç*, 76.

²³¹ John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990), 55.

²³² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry Aiken (New York: Hafner Press, 1948), 66; Hick, *Evil and the God of Love*, 5; Bayle, “Spinoza”, 53. Ayrıca, kötülük problemi Epikür’ün formülasyonu ile başlamış olsa da daha öncesine de dayandığını iddia edenler olmuştur. Bu konuda Bk. Leslie Allan, *The Problem of Evil* (2015) (Erişim 06.19.2021; Hick, *Evil and the God of Love*, 5.

- I. Tanrı güçlüdür
- II. Tanrı iyidir.
- III. Dünyada kötülükler vardır.

John L. Mackie, bu üç önermeden herhangi ikisinin doğruluğu hâlinde üçüncüsünün yanlış olacağını, dolayısıyla bu üç önermenin birlikte çelişkili olacağını iddia eder.²³³ Eğer teizmin iddia ettiği şekilde bir Tanrı varsa ve bu niteliklere sahipse dünyada kötülüğün var olması düşünülemez. Ama dünyada kötülük vardır. Bu nedenle her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her şeye kadir bir yaratıcının var olmadığına inanmak için haklı gerekçelerimiz vardır.²³⁴

“Tanrı vardır” ve “kötülük vardır” önermeleri arasında mantıksal bir uyumsuzluk/çelişki olmadığını savunan, bununla birlikte dünyada kötülüğün varlığının gerçek olmasının Tanrı’nın var olma ihtimalini zayıflatacağını öne süren bir yaklaşım biçiminden de bahsedilebilir. Delilci kötülük problemi olarak adlandırılan bu argümana göre, dünyamızda var olan kötülüğün miktarı ve yoğunluğu göz önüne alındığında, özellikle “anlamsız kötülüklerin” var olması Tanrı’nın varlığını ihtimal dışı kılmaktadır.²³⁵ Kötülük probleminin mantıksal ve delilci argümanlarla savunulmasının yanı sıra bir başka argümandan daha söz edilebilir. Başta Albert Camus (1913-1960), Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi varoluşçu düşünürler olmak üzere genelde ateist varoluşçuların savunduğu ve “varoluşsal kötülük problemi” olarak ele alınan bu argümanda, dünyada var olan kötülüklerden hareketle insanın Tanrı’ya karşı duyduğu öfkeye dayanarak Tanrı’ya başkaldırması gerektiği savunulmuş ve teizm sorgulanmıştır.²³⁶

Kötülük probleminin çeşitlerini göz önüne aldığımızda bu argümanları savunanların, teistik inanca yönelik bir meydan okuma olarak öne sürdükleri kötülük probleminin sadece teistler için bir sorun olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Diğer türlü, hem âlemde kötülüğün var olduğunu kabul edip hem de Tanrı’nın her şeye kadir, her şeyi bilen ve mükemmel olmasından bahsedilemeyeceği, çünkü bu iki durumun bağdaşmayacağı düşünülmektedir.²³⁷ Bununla birlikte, teistik inanca yönelik bu meydan okumalara karşı, teistler tarafından birtakım açıklamalar geliştirilmiştir. Bu minvalde yapılan açıklamalar “teodise”, “savunma” veya “reddiye” şeklinde öne sürülmüştür. Teodiseler, dünyadaki kötülüklerin neden var olduğu ve Tanrı’nın bu kötülüklerle neden izin verdiğine/verebileceğine dair açıklamalarla Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığının bağdaşabileceğini, bunlar arasında bir çelişkinin olmadığını gösterme çabalarıdır. Savunmalarda, Tanrı’nın dünyadaki kötülüklerle neden izin verdiğini açıklamaktan ziyade bu tür sebeplerin olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Reddiyeler ise, kötülük probleminde öne sürülmüş olan argümanların öncüllerinden en az birisinin hatalı olduğunu gösteren çalışmalardır.²³⁸

²³³ Mackie, “Evil and Omnipotence”, 200.

²³⁴ Calder, “Evil”.

²³⁵ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 44.

²³⁶ John C. A. Gaskin, *Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1989), 181; William Hasker, “On Regretting the Evils of This World”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992), 153.

²³⁷ Henry John McClosky, “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly* 10/39 (1960), 97.

²³⁸ Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, 12.

Bu tür açıklama çabaları ile kötülük problemine yönelik olarak bu sorunun ciddi bir sorun olduğunu kabul eden ve düşünce tarihinde St. Augustine (354-430), Leibniz gibi filozoflardan günümüz teist düşünürlere kadar kötülüğün varlığını her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırma girişimleriyle teistler teistik inancı savunmaya çalışmışlardır. Ancak, kötülük problemi ateistik bir argüman olarak öne sürülse de kötülüğün her duyarlı insanın ruhuna dokunan/dokunması gereken bir sorun olduğu düşünüldüğünde ateistin de kötülüğün varlığını açıklama yükümlülüğü vardır. Çünkü kötülük sorunu sadece teolojik bir "bulmaca" değildir.²³⁹ Hick'in öne sürdüğü gibi, kötülüğün varlığını kabul etsin veya etmesin herkesin bu konuda bir yükümlülüğünün olması kaçınılmazdır.²⁴⁰

Teistlerin kötülük problemine yönelik açıklama girişimlerinin yetersiz olduğu, klasik teizmin varsaydığı Tanrı anlayışının yerine ilahi sıfatları sınırlayarak ya da terk ederek meseleyi bir kenara atmaya çalışan veya reddeden yaklaşımlardan söz edilebilir. Teizmden farklı olarak deizm, panteizm ve panenteizm olarak adlandırılan bu yaklaşımlara "liberal" teolojiler de denilebilir. Bu tür teolojilerin kötülük problemine bir açıklama getirmekle sorumlu olup olmadığı tartışmaya açıktır, çünkü kötülük problemi gücünü, Tanrı'nın teist düşüncede varsayılan niteliklerinden almaktadır. Teizmin savunduğundan farklı olarak, eğer Tanrı bizi önemseyen, durumumuzdan haberdar olan veya kötü durumları iyileştirmek için herhangi bir şey yapma gücüne sahip olan bir varlık değilse kötülük probleminde öngörüldüğü gibi ortada bir çelişki kalmayacaktır. Birçok modern metafizikçinin bu bağlamda teizmin metafizik anlayışını özellikle panteist ve panenteist bir Tanrı anlayışı doğrultusunda değiştirdikleri görülmektedir. Onlara göre, kötülük problemini çözmeye yönelik teistik çabalardaki sorun, yanlış metafiziğe bağlı olmalarıdır. Bu metafizikte Tanrı'nın gücünün sınırsız olduğu, evrenin dışında olduğu, içinde yer almadığı, evreni *ex nihilo* yarattığı, doğası gereği zamansal olmadığı ve yaratılış anından sonraki tüm olayları belirlediği gibi konular problemlidir. Onlara göre bu varsayımlardan bazıları reddedilir ise kötülük problemi çözülecek veya ortadan kalkacaktır.²⁴¹ Ancak, her ne kadar bu farklı teolojiler benimsendiğinde sorunun basitçe çözüldüğü iddia edilse de liberal teolojilerin de farklı sorunlarla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla, bu ve benzeri yaklaşımlarla söz konusu bu farklı Tanrı tasavvurlarının, kötülüğün varlığı problemine bir açıklama getirmekten ziyade onun etrafında dolaşmaya çalıştıkları söylenebilir.²⁴²

Tanrı tasavvurlarını birbirinden ayıran en önemli noktalardan biri, Tanrı'nın âlem ve âlemdeki canlı varlıklarla olan ilişkisinin ne olduğu/olabileceğidir. Bazı Tanrı tasavvurlarında, Tanrı'nın âlem üzerindeki aşkınlığı ön plana çıkarılırken diğer bazılarında ise içkinliği ve özdeşliği vurgulanmaktadır. Bu yaklaşımların Tanrı'yı âleme kayıtsız bıraktığı, hatta Tanrı'nın gücüne sınırlama getirerek âleme müdahale etme

²³⁹ Nelson Pike, "Introduction", *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, ed. Nelson Pike (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1964), 2.

²⁴⁰ Hick, *Evil and the God of Love*, 3.

²⁴¹ Madden - Hare, *Evil and the Concept of God*, 9-10.

²⁴² Bk. William R. Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", *Essays in the Philosophy of Humanism* 24/2 (2016), 187-205. Liberal adlandırılmasından önce panteizm ve panenteizm gibi Tanrı tasavvurlarına yarı-teist (*quasi-theists*) düşünceler adı da kullanılmıştır. Bk. Madden - Hare, *Evil and the Concept of God*, 10.

imkânı tanımadıkları söylenebilir. Ancak söz konusu Tanrı tasavvurları, Tanrı'nın - özellikle her şeyi bilen ve kadir-i mutlak- sıfatlarından vazgeçildiğinde Tanrı'ya inanılacak bir sebebin ve ona ibadet etmeye değer bir şeyin kalmayacağı şeklindeki birtakım eleştirilerle karşı karşıya kalmaları kaçınılmazdır. Kötülük probleminden bu şekilde kaçınmak aslında büyük kayıplar vererek galibiyet elde etmeye benzeyecektir. Diğer taraftan, bu liberal teolojilerde Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğinin Tanrı'nın ibadete layık olduğu düşüncesidir. Eğer âlem, Tanrı'nın varlığı sorgulanacak derecede kötülükle karakterize edilirse, çeşitli liberal teolojilerin tanımladığı şekliyle Tanrı'ya tapınmanın ya da ibadet etmenin uygunluğu da sorgulanmaya açık olacaktır.²⁴³ Bu eleştirilerle birlikte, kötülük probleminin hâlâ liberal teolojiler için de geçerli olduğu ve sorunun devam ettiği, günümüzde bu konu ile yazılan literatürden de açıkça görülmektedir.

Kötülük probleminde, düşünce tarihi boyunca teizm, deizm, panteizm ve panenteizm gibi farklı Tanrı tasavvurları tarafından farklı çözüm önerileri getirilerek karşı argümanlar ortaya konulmuştur. Bu tasavvurlar içinde kötülüğün bir gerçekliğinin olmayıp iyiliğin yokluğu olduğu, kötülüğün iyi bir amaca hizmet ettiği ya da karakter gelişimine faydası olduğu gibi bazı açıklamaların kötülük probleminde kötülük kavramı üzerinden yaklaştıkları söylenebilir. Tanrı çerçevesinden meseleyi değerlendiren tasavvurların ise Tanrı'nın doğasına/tabiatına dair yeni ve farklı yorumlamalarla kötülüğü anlama veya anlamlandırma çabası içinde olduğu görülür. Dolayısıyla, bu çözüm önerilerinin kötülüğün gerçekliğini kabul eden ve etmeyenler olarak iki yaklaşımla ele alındığı da söylenebilir. Çalışmamızın konusu panteizm olduğu için burada öncelikle diğer Tanrı tasavvurlarının kötülük probleminde yaklaşımlarına kısaca yer verilecek, daha sonraki bölümde ise panteizm bağlamında kötülük problemi tartışılacaktır.

3.2.1. Teizm ve Kötülük Problemi

Teizmin Tanrı düşüncesi; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi tektanrılı dinlerin Tanrı anlayışına dayandığı söylenebilir. Bu dinler, aralarında bazı farklılar olsa da temelde Tanrı'nın bir zât olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ezeli, ebedî, mutlak iyi, irade ve hürriyet sahibi, ibadete layık, yaratıcı (yoktan yaratan) ve koruyucu gibi mükemmel sıfatlara sahip, aşkın ve tek olduğu düşüncesine/doktrinine bağlıdır. Bununla birlikte, St. Anselm'in (1033-1109) Tanrı'nın yüceliğini vurgulamak için kullandığı "mutlak mükemmel varlık" düşüncesinde aynı gelenekten gelen düşünürler arasında tam bir uzlaşının olmadığı söylenebilir.²⁴⁴ Bu uzlaşmazlıkta, özellikle kötülükle ilgili tartışmalarda Tanrı'nın sınırsız gücü ve iyilik kavramları belirgin bir şekilde yer alırken, zaman zaman Tanrı'nın diğer varlıklardan ayrı olduğu, zatî nitelikler sergilediği, saf iyilik olduğu, âlemi *ex nihilo* yarattığı, yarattıktan sonra tüm olayları belirlediği, iyinin sonunda kötülüğe galip geleceğini garanti ettiği gibi kavramlar da bu önemli rol oynamaktadır.²⁴⁵

²⁴³ Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 188.

²⁴⁴ Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 79.

²⁴⁵ Madden - Hare, *Evil and the Concept of God*, 9.

Kötülük problemine ilişkin mantıksal ve delilci argümanlar, kötülüğün gerçekliği/var olması ve teistik Tanrı tasavvuru arasında bir ikilem olduğu iddiasına dayanır. Teistik düşüncede, Tanrı'nın mutlak kadir, iyi ve bilgili sıfatlarını hedef alan kötülük problemine karşı ciddi açıklamalar geliştirilerek konu hem savunma hem de farklı teodiseler bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle, adaletli, güçlü, her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının bağdaşabileceğini izah eden teodiseler ve kötülük karşısında Tanrı'ya olan teistik inancın rasyonel olduğunu göstermeye çalışan savunma ile kötülük argümanına karşı açıklamalarda bulunulmuştur. Dolayısıyla, teodise, Tanrı'nın belirli kötülükler için neden izin verdiğinin olası nedenlerini açıklarken; savunma, bunun için herhangi bir neden sunmadan kötülükten gelen bir argümanı yenmeye veya etkisiz hâle getirmeye çalışan karşı bir argüman olduğu söylenebilir. Özgür İrade Savunması (*The Free Will Defense*)'nın yanı sıra Ruhsal Gelişim Teodisesi (*The Soul Improvement Model*), Büyük Tasarım Argümanı (*The Great Design Argument*),²⁴⁶ Mümkün Dünyaların En İyisi (*Best Possible World*), Eskatolojik Cevap (*The Eschatological Answer*), Tanrı'nın Acı Çektiği Cevabı (*The Suffering of God Response*) gibi farklı teodiseler olmakla birlikte çalışmamızın konusu açısından bu konular ikincil kalacağı için burada sadece öne çıkan iki argümana değineceğiz. Bunlardan ilki Özgür İrade Savunması, diğeri ise Ruhsal Gelişim Teodisesidir.

Alvin Plantinga'nın geliştirdiği Özgür İrade Savunmasının temel iddiası, insanın ahlaki bir eylemi özgür iradesiyle seçebilmesi için (ahlaki) iyilik kadar (ahlaki) kötülüğün de gerekli görülmesidir. Özgür olabilmek, iyi ve kötü arasında bir seçim yapabilme iradesine/gücüne sahip olmak demektir. Dolayısıyla, gerçek anlamda ahlaki bir özgürlük için iyiliğin varlığı da kötülüğün varlığı da kaçınılmazdır. Plantinga'ya göre, ahlaki kötülüklerin nedeninin özgür varlıkların özgürce hareket ettikleri takdirde kötü fiillerde bulunabilmesiyle açıklanabilir. Bu durum ise Tanrı'nın güçlü ve her şeyi bilmesine bir aykırılık oluşturmaz.²⁴⁷ Bu savunmaya yapılan ilk eleştirilerden biri, Tanrı'ya inanan biri için ikna edici bir açıklama olduğu hâlde inanmayan veya ateist biri için pek ikna edici görünmediği yönündedir. Özellikle Mackie, Plantinga'ya itiraz ederek, insanın bir defasında veya bazen iyiliği özgür iradesiyle seçebilmesinde mantıksal tutarsızlık yoksa onun her durumda özgür bir şekilde iyiliği seçmesinde de mantıksal bir imkânsızlığın olmadığını savunur. Tanrı'nın böyle bir imkânı gerçekleştirmemiş olması, Mackie'ye göre hem mutlak kudretiyle hem de mutlak iyiliğiyle çelişmektedir.²⁴⁸ Bir diğer eleştiri ise, birçok kötülüğe seller, depremler ve kasırgalar gibi doğal süreçler ve çeşitli hastalıklar neden olmaktadır. Bu tür kötülükler kesinlikle ahlaki açıdan yanlış eylemlerden kaynaklanıyor gibi görünmemektedir. Eğer bu doğruysa, o zaman özgür iradeye başvurmak, bu tür kötülükler için odaklanan bir

²⁴⁶ Her ne kadar genel panteist düşüncede akıllı tasarım reddedilse de günümüz panteistleri özellikle Derin Panteizm (*Deep Pantheism*), maddi evrenin ilahiliğini öne sürerek bunun aksini iddia eder ve bu şekilde bilim- din çatışmasının ortadan kaldırdığını savunur. Panteizmde bu tasarımın, yaratılışın ilahi ve kutsal doğasına ve "Tanrı" ile evrenimizin bir ve aynı olduğu anlayışına temel oluşturduğu iddia edilmektedir. Bk. Grula, "Pantheism Reconstructed", 159, 170-172.

²⁴⁷ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1974), 30.

²⁴⁸ Mackie, "Evil and Omnipotence", 200-212; Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", 136-137.

argümana cevap veremeyecektir. Bu itiraza karşı Plantinga, doğal kötülüklerin nihayetinde doğaüstü varlıkların özgür iradelerinden ve ahlaksız eylemlerinden kaynaklanabileceğini öne sürerek bir savunma yapar.²⁴⁹ Ancak Plantinga'nın, özgür irade savunmasının ilk kısmı, özgür iradeye sahip insan eyleminin bir sonucu olarak ahlaki kötülüğü açıklama noktasında makul görünürken; ikinci kısmı, seller, depremler ve çeşitli öldürücü hastalıklar da dâhil olmak üzere doğal kötülüklerden sorumlu ve özgür iradesi olan doğaüstü varlıkların mantıksal olasılığına başvurması problemlili görünmektedir.

Temeli Aziz Ireneus'a (126-202) dayanan Ruhsal Gelişim Teodisesi ise özellikle günümüzde bazı John Hick (1922-2012) tarafından geliştirilen ve savunulan bir düşüncesidir. Bu düşüncenin temelinde iki önemli unsur vardır. Birincisi, insanın yaratılma sürecinin tamamlanmamış olup devam ettiği, ikincisi ise, Tanrı'nın insanı günah işlemeye meyilli bir varlık olarak yarattığı fakat ona kötülüğün bulunduğu bu dünyada olgunlaşarak yüksek seviyelere çıkma imkânı verdiği şeklindedir.²⁵⁰ Bu teodiseye göre, Tanrı, insanların ahlaki gelişimini sağlamak amacıyla kötülüğün de bulunduğu bir dünya yaratmıştır. Tanrı, insanı hem bilgi yönünden hem de ahlak yönünden tam yaratmamış, iyi ve kötünün de olduğu bir dünyada kendini özgür iradesi ile geliştirebilecek bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan ancak bu durumda özgür iradesi ile Tanrı'yı bilir ve sever. Hick'e göre, insanın yanlışa da eğilimli olacağı bir ortamda kendi özgür iradesi ile iyi olanı seçmesi daha değerlidir, çünkü ancak böyle koşullarda özgür iradeye sahip bir insan ahlaki olgunluğa erişebilir. Kişinin özgür iradesi ile ruhsal gelişimini iyi ve kötünün olduğu bir dünyada geliştirmesi daha değerli olacaktır.²⁵¹ Ireneus ruhsal gelişim için dünyada kötülüğün olmasını gerekli görürken, Hick ise insanın özgür iradesi ile ahlaki erdemleri elde etmesi, dolayısıyla ruhsal gelişimi için kötülükleri gerekli görür. Plantinga'nın özgür irade savunması mantıksal kötülük probleminde yönelik verdiği bir cevap iken, Hick'in teodisesi Tanrı'nın neden kötülüğe ve acıya izin vermekte haklı olduğunu açıklamaya yönelik bir girişimdir.

Kötülüklerin varlığı her ne kadar insanların özgürce davranmaları ve ruhsal gelişimleri açısından iyi bir cevap olarak savunulmuş olsa da hem teist hem de ateistlerin eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerden biri, pek çok kötülüğün özellikle korkunç kötülükler veya nedensiz kötülüklerin bu teodisede savunulduğu gibi ruhsal gelişimi pek de desteklemediği ve insan ruhu üzerinde yıkıcı etkisinin olabileceğidir.²⁵² Söz gelimi, bebekler, çocuklar veya yaşamının son anlarında bazı hastalıklardan dolayı korkunç acılar çeken insanlar için ruhsal gelişim teodisesinin, çekilen acılar düşünüldüğünde, tatmin edici bir açıklama getirmeleri zor görünmektedir. Çünkü ne bir bebek ya küçük bir çocuğun ruhsal gelişim aşamasında olduğu söylenebilir ne de son anlarda yaşadığı acı kişinin ruhsal gelişime bir katkı sağlayacaktır. Aksine, dayanılmaz acılar insanı ahlaki yönden ilerleme veya iyileştirmeden ziyade isyana götürme tehlikesi barındırdığı gibi sonuçta ahlaki olarak

²⁴⁹ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58; Ayrıca bkz Clive Staples Lewis, *The Problem of Pain* (London: Fontana Books, 1957), 122-123.

²⁵⁰ Hick, *Evil And the God of Love*, 253-254, 372.

²⁵¹ Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", 137-138.

²⁵² Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 26.

bozulmaya da neden olabilir. Daha da önemlisi, bazı kötülükler karakter gelişimi için uygun bir ortam sağladığı düşünülse de bu dünyanın neden korkunç acılar içermesi gerektiğine dair hiçbir neden yok gibi görünüyor. Diğer bir eleştiri, maruz kalınan kötülüklerin dağılımıyla ilgilidir. Buna göre, Tanrı'nın ruhsal gelişim için kötülüğe izin verdiği doğru ise o zaman ruhsal açıdan zayıf olanların başına orantısız bir şekilde kötülüğün gelmesi beklenirdi ki durum böyle görünmemektedir. Diğer taraftan, insan için ruhsal yönden kendisini doğrudan veya yapıcı ve sevgi dolu yollarla geliştirilebilmesi mümkün iken Tanrı'nın neden kötülüğü ve acı çekmeyi gerekli veya ruhsal gelişim için tercih edilen yol olarak gördüğü veya buna izin verdiği pek açık görünmemektedir. Bir başka eleştiri ise ruhsal gelişim teodisesinin, hayvanlara uygulanan kötülüğe ve bunun sonucunda ortaya çıkan acıya olan ihtiyacı veya mantığı açıklamakta başarısız olduğu yönündedir. Bu düşünceye göre, hayvanların acı çekmesinin hayvanların karakterini geliştirdiğine dair herhangi bir kanıt rastlanılmamıştır.²⁵³

Kendisi de teist bir filozof olan Marilyn Adams, eğer gelecekte teodiselerle ilgili sağduyulu bir yaklaşım ortaya konulacaksa tartışmaların evrensel bağlamda değil bireysel bağlamda yapılmasının gerekliliğini savunur. Ona göre, işkence ederek birini öldürmek, çocuk istismarı veya pornografisi gibi korkunç kötülükler, insan hayatı için artık büyük bir iyilik değil aksine insanlar için hayatın anlamını bile yok edebilecek düzeyde örneklerdir.²⁵⁴ Bu kötülükler, insanın değerini daha da düşüren ve yapıldığında her hangi bir iyilik barındırmadığı açıkça görülen, hatta çok daha büyük kötülükler yol açabilecek örnekler olarak düşünüldüğünde ruhsal gelişim teodisesinin kötülük probleminde tatmin edici bir açıklama getirmesinin zor olacağı söylenebilir.

3.2.2. Deizm ve Kötülük Problemi

Deizmin ilk zamanlarda teizmle eşanlamlı bir kullanımı olsa da zamanla aralarında belirgin farkların olduğu söylenebilir.²⁵⁵ Deizm, teizmin Tanrı'ya atfettiği her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ezeli, ebedî, mutlak iyi, irade ve hürriyet sahibi, yaratıcı gibi sıfatlarını kabul ederken Tanrı ve âlem ilişkisi konusunda teistik düşünceden ayrılır. Deist düşünce farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da en bilinen tanımı, âlemi yaratan ve yarattığı âlemi değişmez, evrensel yasalarla tesis eden bir Tanrı'ya veya İlk Neden'e inançtır. Bu tanıma göre Tanrı, âlemi yaratan fakat mucize göstermeyen, vahiy veya peygamber göndermeyen kısacası âleme müdahale etmeyen bir varlıktır. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde Tanrı'nın bağımsız olduğu ya da bu ilişkilerde kayıtsız olduğu söylenebilir.²⁵⁶ Dolayısıyla, deizmde Tanrı yaratıcı olarak kabul edilmekle birlikte Tanrı'nın âleme müdahale etmesi ve koruması kabul edilemez. Bu anlamda, âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışının teistik düşüncenin Tanrı tasavvuru ile örtüşmediği açıktır. Âlemin, Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra

²⁵³ Michael Tooley, "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20.03.2020); G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion* 6/1 (1975), 1-22; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 170-171.

²⁵⁴ Peterson vd., *Akl ve İnanç*, 206.

²⁵⁵ Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 189. (*Deizm* Latince'den, *teizm* Grekçe'den gelir.)

²⁵⁶ Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 189.

varlığının devam etmesi için Tanrı'ya bağlı olmadığı düşüncesi deizmin temel esaslarından biridir ki, bu durumda âlemin varlığını sürdürebilmesinde kendi kendine yeterliliği söz konusudur. Bu esas, Tanrı'nın âlemin ve üzerinde yaşayan varlıkların tam özerkliği veya kendi kendine varlıklarını devam ettirmelerini garanti eder. Tanrı, âlemdaki varlıkları yaratmış, bu varlıklar kendi olarak var olabilsinler ve hayatta/varlıkta kalabilsinler diye onları ve çevresini kendi hâline bırakmıştır. Âlemin belli bir düzende yaratıldığı düşünülüğünde Tanrı'nın yarattığı bu düzene müdahalesi, düzenliliğin kesintiye uğraması demektir. Tanrı'nın iyiliği, insana yapılan iyiliktir. Deizm, insanın mutluluğunu ön planda tutarken Tanrı'nın iyiliğinin tabiattaki düzende olduğunu savunur.²⁵⁷ Deizm, âlemi ve insanı anlama/açıklama konusunda akla ve bilime öncelik verir. Deizmin katı akılcılığı ve Tanrı'nın âleme müdahale etmediği şeklindeki iddialarının, Tanrı'nın bilgisini ve gücünü sınırladığı yönünde birtakım eleştirilerle karşı karşıya kaldığı söylenebilir.²⁵⁸

Deizme göre, âlemda var olan kötülükler Tanrı'nın bu âleme koyduğu “evrensel/genel yasalar”dan kaynaklanmaktadır.²⁵⁹ Doğal kötülükler evrensel yasaların çalışması sonucu ortaya çıkar. Bu yasalar işlediği için doğal kötülükler ortaya çıkar, Tanrı'nın bu kötülüklerle bir ilişkisi olmadığı için bundan dolayı kimse suçlanamaz. Tanrı'nın âlemdaki kötülüklerle müdahale edip etmeyeceği noktasında, bir deiste göre, Tanrı'nın mutlak gücü ve bilgisi sınırsız olarak kabul edilebilir, fakat iyi ve kötü diye bir şey de olmayabilir, hatta sevgi dolu bir Tanrı olma zorunluluğu bile yoktur, Tanrı, âleme karşı sadece ilgisizdir. Ancak bir kötülük meydana geldiğinde -doğal veya ahlaki kötülük fark etmez- Tanrı'nın engel olacak gücü varken bu duruma kayıtsız kalması ya da neden kayıtsız kaldığı izaha muhtaç görünmektedir. Kaldı ki böyle bir kayıtsızlığın kendisi de bir kötülük olarak görülebileceği gibi Tanrı evrenin beceriksiz/güçsüz/ilgisiz bir tasarımcısı olarak da suçlanabilir. Deprem ve sel gibi doğal afetlerin dünya için gerekli olabileceği kabul edilse de bu gibi afetlerin engellendiği ya da olmadığı bir dünya tasarlamanın daha iyi olacağı düşünülebilir. Dolayısıyla, acıyı/kötülüğü görmezden gelen veya acıya/kötülüğe kayıtsız kalan bir varlığın yüceltmeye ve tapınmaya layık olduğu söylenemeyeceği gibi ona dua etmek veya ondan iyilik beklemek de anlamsız olacaktır. O hâlde, hiçbir durum ya da açıklamanın ilgisiz ve dünyaya müdahil olmayan bir Tanrı'yı haklı gösteremeyeceği dikkate alındığında deizmin, kötülük problemini çözmede başarısız olacağı söylenebilir.²⁶⁰

3.2.3. Panenteizm ve Kötülük Problemi

Panenteizm, gerçekliği “varlık (*being*)”tan ziyade “oluş (*becoming*)” düşüncesi ile temellendirerek süreç teizmi olarak da bilinen, N. Whitehead, C. Hartshorne ve David Ray Griffin gibi çağdaş felsefeciler tarafından savunulan ve aslında klasik teizme bir alternatif olarak ortaya çıkmış bir Tanrı tasavvurudur. İslam düşüncesinde bu görüşe

²⁵⁷ Reçber, “Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri”, 25-26; Aydın, *Din Felsefesi*, 173; Stenmark, “Panentheism and its Neighbors”, 25.

²⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 173-177.

²⁵⁹ Ruth Whelan, “From Christian Apologetics to Enlightened Deism: The Case of Jacques Abbadie (1656-1727)”, *Modern Language Review* 87/1 (1992), 32-40;

²⁶⁰ Patterson, “The Problem of Evil and Liberal Theologies”, 187-205.

yakın olarak bilinen kişilerden Muhammed İkbâl ve Molla Sadrâ'nın isimlerini zikredebiliriz. Panenteistlerin genellikle süreç teistleri olarak adlandırılmasının nedeni, Tanrı anlayışlarını sürecin merkezi kategori olarak alındığı bir ontoloji veya metafizik içinde geliştirmeleridir.²⁶¹

Alternatif bir düşünce olması bakımından panenteizmin, teistik düşüncenin Tanrı-âlem ilişkisinden kaynaklanan sorunlarını ortadan kaldırdığı düşünülür. Panenteizm, Tanrı'yı zatî niteliklere sahip bir varlık olarak kabul etmesi yönüyle teizmle benzerlik gösterirken Tanrı-âlem arasındaki ontolojik ayrımı ve yoktan yaratma fikrini reddetmesiyle teizmden ayrılır. Ayrıca insanın fiillerinin önceden belirlenmesi (bilinmesi) mümkün olmadığı için insanın özgürlüğü de tehlikeye düşmez. İkbâl bu konuda geleceği, bitmiş bir çizgi olarak değil; ilahi ilim, hikmet ve kudret ile sürekli çizilmekte olan bir çizgi olarak düşünmemiz gerektiğini savunur. İkbâl ayrıca özgür irade konusunda Allah'ın, her şeyi bazı imkânlarla yarattığını ve varlıklara kendi-kendilerini belirleme güç ve özgürlüğü verdiğini iddia eder. İnsan özgürlüğünden bahsedebilmek için Allah'ın kendi gücünü sınırladığını öne sürer.²⁶² O, bu düşüncelerinin Kur'an tarafından da desteklendiğini savunarak Allah'ın insanlara belirli sınırlar dâhilinde kendi fiillerini belirleme yetisi ve özgürlüğü verdiğini iddia eder.²⁶³

Bu düşünceye göre, geleneksel teizmin tüm yaratıcı gücün sadece Tanrı'ya ait olduğunu, böylece dünyadaki herhangi bir yaratıcı gücün herhangi bir zamanda geri alınabilecek bir borç/ödünç olduğunu savunmasına karşın süreç felsefesi, yaratıcı gücün Tanrı'da olduğu kadar dünyada da içkin olduğunu öne sürer.²⁶⁴ Bu nedenle, Tanrı ve âlem sürekli bir değişim içinde ve birbiriyle etkileşim hâlidir. Tanrı ve âlem ilişkisi bu anlamda teizmden farklılık göstermektedir.

Panenteist düşüncede, Tanrı asli ve oluşan yönüyle iki doğaya sahiptir. Tanrı'nın asli doğası, evrenin nasıl gelişeceği ile ilgili bütün ezeli olasılıkları içerirken; oluşan doğası, varlıkların bu olasılıklardan bazılarını seçmeleri neticesinde oluşan tecrübeleri içerir. Böylelikle Tanrı'nın oluşan doğası sürekli olarak bir değişim ve oluşum içerisinde.²⁶⁵ Bu durumda, evren hem Tanrı'da olup hem de bağımsız olarak mevcuttur.²⁶⁶ Evren'in Tanrı'daki varlığı bir panteizm biçimi olarak anlaşılabilir de süreç felsefesi, Tanrı ile evren arasında bazı ayrımları koruyarak evreni Tanrı'ya veya Tanrı'yı evrene indirgemekten kaçınır. Bu ayrımların ilki, Tanrı'nın ezeli olmasına karşın evrenin geçici olmasında, bir diğeri ise evrendeki olayların özgür olmasında kendini gösterir.²⁶⁷

²⁶¹ Stenmark, "Panentheism and its Neighbors", 35.

²⁶² Aydın, *Din Felsefesi*, 153-154, 166, 167; Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı- Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 71; Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", 30-31; Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 91-92, 201-202.

²⁶³ Aydın, *Din Felsefesi*, 196-197; Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı- Âlem İlişkisi", 40-42.

²⁶⁴ David Ray Griffin, "Process Philosophy of Religion", *International Journal for Philosophy of Religion* 50/1-3 (2001), 135.

²⁶⁵ Michael L. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues* (Colorado: Westview Press, 1998), 100.

²⁶⁶ Charles Hartshorne - William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 273.

²⁶⁷ John Culp, "Panentheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 11.01.2020); Panteizm ve panenteizmin anlamı için Bk. David A. Pailin, *God and the Processes of Reality: Foundations of a Credible Theism* (London: Routledge, 1989), 76.

Süreç teizmi, teizmde var olan Tanrı'nın mutlak gücü veya kadir-i mutlak düşüncesine farklı bir yorum getirerek Tanrı'nın kudretinin zorlayıcı değil razı/ikna edici olması gerektiğini savunur.²⁶⁸ Bu yaklaşım biçimiyle panenteizmde, Tanrı'nın mutlak ilahi güç, bilgi ve mükemmellik gibi sıfatları sınırlı ve göreceli hâle getirilerek teizmin karşılaştığı sorunlar çözülmeye çalışılmıştır.²⁶⁹ Panenteist düşünürlerin bu açıklamaları, bir anlamda, mantıksal kötülük argümanının doğru olduğunun ve bu argümana karşı teistik düşüncenin mantıksal bir şekilde savunulamayacağını bir kabulü olarak görülebilir.²⁷⁰ Dolayısıyla, nitelikleri bakımından sınırlı bir Tanrı'nın anlayışı ile kötülük problemine yaklaşımın teistik bir düşünceden farklı bir çözüm üretmesi gerektiği söylenebilir.

Panenteizm, açıkça Tanrı'nın gücünü reddetmez, fakat bu gücün sınırsız ve mutlak olmadığını savunur. Buna göre Tanrı, insanlara ve evrendeki diğer varlıklara tanınan özgür seçimler nedeniyle sınırlı bir varlıktır. Bu konuda Hartshorne, Tanrı'nın gücü ile kötülük problemi arasındaki ilişkiden şöyle bahseder:

Tanrı'nın gücünün bir kötülük problemine sebebiyet vermesine, Tanrı'nın neden 'bunu' veya 'şunu' yapmasına dair fikir açıkça anlaşılmadı... İnsan 'gücü' hakkında bir şeyler biliyoruz, ama ne tür bir analogi 'ilahi güç'ten bahsetmemizi sağlar? Bu analogiyi düzgün kuruncaya kadar, açık bir şekilde tanımlanmış hiçbir kötülük problemi yoktur.²⁷¹

Hartshorne, geleneksel teist ve geleneksel ateistlerin, "her şeye gücü yetme (*omnipotence*)" iddialarını abartmaları ve bu konuda geliştirdikleri argümanlar noktasında birbirine benzediğini savunur. Ona göre, Tanrı'nın gücü saygıya değer ve aşılamaz derecede büyük olmalı; ancak bu aşılamaz güç, her şeyi tüm ayrıntısına kadar belirleyen ve yaratılanlara hiçbir seçenek bırakmayan bir güç olarak tanımlanırsa o zaman böyle bir güce sahip bir varlığa saygı göstermek ya da ibadet etmek bizi mantıksal bir paradoksla karşı karşıya bırakacaktır.²⁷²

Hartshorne'un da savunduğu gibi, panteizmde kötülük probleminin çözümü, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu fikrinden vazgeçmeye ve bu ilahi kudretin de icbar ile değil ikna yolu ile gerçekleştiğini savunmaya bağlı olacaktır. Buna göre Tanrı, insanları iyiyi yapma ve kötülükten uzak durma yönünde etkileyebilir, fakat bunlardan birini seçmeye zorlayamaz. Tanrı sadece insanların iyiyi seçmeleri için imkânlar sunar, fakat evrendeki kötülüğü ortadan kaldıramaz. İnsanlar özgür iradeye sahip olduğu için ve bazen ilahi plana uymayıp iyiyi yapmayı seçmedikleri için kötülük ortaya çıkar, Tanrı

²⁶⁸ Tanrı'nın gücünün zorlayıcı değil ikna edici olduğu görüşünün ardında yatan neden, tüm sonlu aktüellikleri oluşturan biçimsiz maddenin, pasif 'madde' değil, kendi kaderini kendisi tayin eden ve etkin nedensellik anlamına gelen aktif 'yaratıcılık' içermesidir. Bir başka ifadeyle, herhangi bir aktüel varlık, daha önceki aktüel olaylardan aldığı nedensel etkiler kendisini yaratırken bir dereceye kadar kendi kaderini belirleyen anlık bir "fiili vesile" olduğundan, daha sonra gelecekteki durumlarda/varlıklarda nedensel bir etkiye yol açar. Her fiili durumun bu çift yönlü yaratıcılığı ilahi güç tarafından etkilenebilir, ancak tamamen belirlenemez. Bkz, Griffin, "Process Philosophy of Religion", 134-135.

²⁶⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 153-154; Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", 30-31; Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 91-92, 201-202.

²⁷⁰ David Ray Griffin, "Divine Persuasion Rather than Coercion", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017), 289-290.

²⁷¹ Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (Illinois: Open Court Publishing, 1989), 119.

²⁷² Hartshorne, *A Natural Theology For Our Time*, 119.

bu kötülüğün ortaya çıkmasına engel olamaz; fakat Tanrı, bu planı tekrar düzenleyerek insanları plana uyması için onları etkiler ve tecrübelerini zenginleştirmelerini sağlar.²⁷³

Hartshorne, çocuk/ebeveyn ilişkisi analojisini kullanarak kötülük meselesine bir açılım getirmeye çalışır. Ona göre, akli başında bir ebeveyn, çocuğunun hayatıyla ilgili her detaya karar vermiyor ve belirlemiyorsa, çocuğunun gelişimi için kendi başına daha fazla karar vermesine imkân sağlıyorsa, bunu yapmakla risk alır ve bu iyi bir şeydir. Benzer şekilde, Tanrı da insanların özgür şekilde karar vermelerine karışmadığı gibi kararlarını değiştirecek güce de sahip değildir. Hayat bir karar verme süreci olduğu için riski de içinde taşır. İçinde risk olmayan bir âlem anlaşılabilir olacağı gibi ne iyi ne de kötüdür. Dolayısıyla ilahi güç, yaratılanlara özgürlük verdiği hâlde ne yapacaklarına kendi karar veren ve onları bir kukla olarak gören bir güç değildir. Hartshorne, kötülüğün temelini özgürlük ve karar vermek olduğunu, dolayısıyla kötülük probleminin tek çözümünün de özgürlük olduğunu savunur.²⁷⁴ Her ne kadar bu düşüncenin Özgür İrade savunmasına benzeyen tarafı olsa da D. R. Griffin'in de iddia ettiği gibi, var olan bu özgür iradenin sadece insanlarda değil, diğer canlılarda/varlıklarda da olduğu ve genelleştirildiği, bu noktada da klasik teizmden ayrıldığı söylenebilir.²⁷⁵ Ayrıca, panenteistler arasında Tanrı'nın gücünün zorlayıcı olamayacağı, her zaman ikna edici olması gerektiği fikri yeterince popüler olmasına rağmen, bunu panteizmin temel bir iddiası olarak değil, ilave bir iddia olarak almanın daha uygun olduğunu düşünenler de vardır.²⁷⁶

Panenteist düşünürlerden biri olan Griffin'e göre, Tanrı âlemin mutlak yaratıcısı değildir. O, yalnızca, başlangıçta var olan bir kaosa düzen getirdiği için, ortaya çıkan kötülüklerin kaynağı olmadığı gibi bunlardan da sorumlu değildir. Tanrı evrene içkin olduğu için kötülükler vardır, fakat Tanrı özünde kötü değildir.²⁷⁷ Sonuçta, Tanrı'nın yaratıcısı olmadığı bir âleme müdahale etmesi beklenmemektedir. Ancak, süreç teolojisi her ne kadar insan özgürlüğü ve dolayısıyla ahlaki kötülükle çok ilgili görünse de esasında Tanrı'nın irade ve gücüne bir sınır getirmekle evren üzerinde meydana gelen tüm olayların Tanrı ile bağlantısının bir şekilde kesildiği ya da sınırlandırıldığı gibi bir sonuca vardığı söylenebilir. Diğer taraftan, panenteist bir Tanrı'ya inancı savunan bir kimse için, süreç içinde kendini ifşa eden bir Tanrı'nın kötülük ile ilgili kaygıları nasıl gidereceği, aşk ve sevgi dolu bu varlığın nasıl kötülük barındırdığı soruları da açıklanmaya muhtaç görünmektedir.²⁷⁸

Hartshorne ve Griffin gibi süreç teologlarının sunduğu bu teodiselerdeki esas sorun, Tanrı'nın; insanların ve diğer varlıkların bile sahip olduğu güce sahip değil gibi görünmesidir. Tanrı'nın gücünün sınırlayan bu düşünceye göre, Tanrı evrende istediği her şeyi yapamaz, diğer varlıkların da sahip olduğu özgürlükleri göz önüne aldığımızda

²⁷³ Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", 136-137; Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 202-203.

²⁷⁴ Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984), 11-18; Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 192-193.

²⁷⁵ Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 192-193; Griffin, "Process Philosophy of Religion", 134-135.

²⁷⁶ Stenmark, "Panentheism and its Neighbors", 34.

²⁷⁷ David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 39, 46.

²⁷⁸ Bishop -Perszyk, "Concepts of God and Problems of Evil", 117.

sadece sınırlı bir güce sahiptir. Bu durumda, Tanrı'nın her şeye kadir olduğundan ziyade her şeye kadir olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan, Hartshorne'un ebeveyn/çocuk analogisine dönecek olursak, ebeveynin çocuğun davranışları üzerinde her şeyi kontrolden ziyade sınırlı bir kontrole sahip olmaları yapılması gerekli ve doğru şeydir. Ancak bu analogide eleştirilen şeyin, Tanrı'nın bir ebeveyn kadar varlıkların üzerinde bir güce sahip görünmemesi olduğu söylenebilir.²⁷⁹

Süreç teodisesine yapılan bir diğer eleştiri ise Tanrı'nın müdahalesinin insan özgürlüğü ve özerkliğini kısıtlamasına dairdir. Ancak, Tanrı'nın, insanın iyi ve kötü eylemler arasında bir tercih yapmasında kötü eylemleri tercih etmesine müdahale etmemesi gerektiği anlaşılır olsa da korkunç kötülükler denilen kötülüklere müdahale etmesinin insan özgürlüğüne ve özerkliğine müdahale değil, aksine işkence gören ve öldürülen milyonlarca insanın özgürlüğünü ve özerkliğini korumak anlamına geldiği söylenebilir. Bu nedenle, Tanrı'nın âleme müdahalesi, doğası gereği insan özerkliği ile tutarsız değildir ve birçok durumda onu güçlendirecektir. Bu müdahale, hayvanları ve normalde cansız evreni göz önüne aldığımızda daha da geçerli görünmektedir. Küçük bir çocuğu ayının elinden kurtarması veya ormanda kaybolan bir çocuğu kurtarması Tanrı için büyük bir güç gerektirmeyeceği gibi kimsenin özerkliğine de bir engel teşkil etmeyecektir.²⁸⁰ Tanrı'nın evrende var olan kötülükleri niçin engellemediği sorusuna ise panenteistler, Tanrı'nın güçlü olduğu ancak her şeye kadir olmadığı şeklinde yanıt vermek durumundadırlar.²⁸¹ Ancak, kötülük problemine bir çözüm olarak ilahi sıfatlarda bir sınırlandırmaya giden bir yaklaşımla Tanrı'nın aşılabilir bir güce sahip olduğu hâlde kötülüğü engelleyecek gücünün olmadığı düşünüldüğünde, bu yaklaşım biçimi O'nun Tanrı adını almaya layık olmayacağını, övgüye ve ibadete değer olmayacağını düşündürebilir.

Sonuçta “Kötülükler niçin vardır?” sorusuna bir panenteistin verebileceği en iyi yanıt, bunun kaynağının Tanrı olmadığı, evrende varlıkların özgür olmalarından kaynaklı olarak kendi belirlenimleri olduğudur. Bu tür bir yanıt, mantıksal kötülük sorununda yer alan argümanla çelişmeyeceği gibi kötülük problemine bir çözüm gibi görünmektedir. Fakat bu çözümün, hem Tanrı'nın güçsüz ve iradesiz olmasına hem de insanın çaresiz kalmasına neden olacağı söylenebilir.²⁸² Kötülük problemine çözüm arayışlarından biri olan süreç teodisesinin Tanrı'nın doğasını yeniden yorumlayarak klasik teizmde ciddi bir eleştiri getirdiği düşünülse de ilahi sıfatları sınırlandıran bu yaklaşım biçiminin panenteizmi eleştirilere daha açık hâle getirmesi ise kaçınılmazdır.

²⁷⁹ Patterson, “The Problem of Evil and Liberal Theologies”, 194-195.

²⁸⁰ Patterson, “The Problem of Evil and Liberal Theologies”, 196.

²⁸¹ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 134.

²⁸² Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, 21-22.

İKİNCİ BÖLÜM

PANTEİZM, DETERMİNİZM VE KÖTÜLÜK

Din felsefesindeki birçok problem teizmin Tanrı anlayışı temel alınarak tartışılmış olsa da teistlerin yanı sıra teist olmayanların da bu problemlere ilgi duyduğu bilinmekle birlikte geleneksel teistik düşüncenin hâkim unsur olmasından dolayı teizmin Tanrı düşüncesine alternatif olan panteizm ve panenteizm gibi Tanrı tasavvurlarının pek yaygınlık kazanamadığı söylenebilir.

¹ Din felsefesinin en temel konularından biri olan kötülük problemi söz konusu olduğunda, teizm dışındaki diğer Tanrı tasavvurlarının bu konuda yeterince literatürünün olmaması, yapılan çalışmaların sınırlı olmasının nedenlerinden biri olarak görülebilir. Bununla birlikte, son dönemlerde Batı’da panteizm ve panenteizm bağlamında din felsefesinin bazı konularının daha çok tartışılmaya başlandığı da öne sürülebilir. Bu bölümde; sınırlı literatüre rağmen, panteizmin kötülük problemine yaklaşımı ve bu konuda bir açıklama getirip getiremediğini ortaya koyabilmek için öncelikle panteizmde kötülüğün var olup olmadığı, varsa mahiyeti ve kaynağının ne olduğu; panteizmin determinizm, özgür irade, monizm ve ilahi birlik düşünceleri bağlamında kötülüğü nasıl ele aldığı konularına yer verilmektedir.

1. Panteizmde Kötülüğün Mahiyeti ve Kaynağı

Panteist düşünce, genel olarak, bir Yaratıcı ve ondan ontolojik olarak bağımsız bir yaratılandan bahsedilemeyeceği iddiası dikkate alındığında monist bir yapıya sahiptir. Panteizme göre, Tanrı-Doğa-ilahi Birlik’ten başka hiçbir şey var değildir; bu birlik aynı zamanda salt yetkin ve mükemmel olduğundan başka bir şeyin varlığını veya gerçekliğini kabul etmek mümkün görünmemektedir. İlahi Birlik tek gerçeklik kabul edildiğinde bu durumda kötülüğün var olması bu mükemmel Birlik’in varlığı ile bağdaşmayacaktır. Bir başka ifadeyle, kötülüğün gerçekliğinin kabul edilmesi bir taraftan Birlik’in mükemmel olmasına aykırı görünmekte diğer taraftan Birlik’ten ayrı bir gerçekliğin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda, kötülüğün gerçek kabul edilmesi panteist düşüncenin monist yapısı ile açıklanamaz görünmektedir.²

Ancak panteist düşüncede Tanrı-Doğa-İlahi Birlik’in mükemmelliği ile kötünün gerçekliğinin bağdaşıp bağdaşamayacağı noktasında Spinoza, teistik düşüncede Tanrı için kullanılan mükemmellik kavramından farklı şekilde, “mükemmellik” ile “gerçeklik”i kastederek bu anlamda tek gerçekliğin Tanrı-Doğa olabileceğini savunur. Ona göre, kötülük bir gerçekliği ifade etmeyip iyi ve kötü kavramları insanların göreceli olarak düşündükleri ve ona göre kullandıkları kavramlardır. İnsanlar duruma göre faydalı olanı iyi, zararlı olanı kötü olarak nitelendirdikleri gibi tarafsız (nötr) bir

¹ Levine, *Pantheism*, 89; Buckareff - Nagasawa, “Introduction”, 9.

² Muhammad Kamal, “Spinoza and Relativity of Evil in the World”, *Open Journal of Philosophy* 8/3 (2018), 150.

durumda bulduklarında ise iyi ve kötü tamamen ortadan kalkar.³ Dolayısıyla, Spinoza, göreceli veya nötr olsun iyi ve kötünün bir gerçekliğinin olmadığını, mükemmelliğin gerçekliğini bizzat kendisi olduğunu düşünür.

Tarihsel olarak bakıldığında Grek panteistlerden kabul edilen Eleahlar, genelde iyiliğin varlığının gerçek olduğunu düşünürken, kötülüğün ise geçici bir fenomen olduğunu iddia etmişlerdir.⁴ Panteist eğilimlere sahip olduğu düşünülen İskenderiyeli Philo (MÖ 20 – MS 50) ise asıl olanın iyilik olduğunu, iyiliğe çabalayıp kötülükten uzak olunması gerektiğini öne sürmüş olsa da dünyada yayılan kötülüğün Tanrı'dan değil Tanrı'dan yayılan güçlerden kaynaklandığını iddia eder. Benzer şekilde, Plotinus da kötülüğün kaynağının madde olduğu düşüncesini reddederek hiçbir şeyin kendi başına kötü olmadığını, sadece şeylerin düzeni bozulduğunda kötülüğün ortaya çıktığını savunmuştur.⁵ Russell, bu düşüncenin mistisizmde de bir karşılığı olduğunu öne sürerek tüm kötülüğün bir yanılısma olduğuna, bazen iyi konusunda da aynı görüşün sürdürüldüğüne, dolayısıyla hem iyinin hem kötünün bir gerçekliğinin kabul edilmediğine dikkat çeker.⁶ Russell benzer bir durumun Spinoza için de geçerli olduğunu; ancak onun, insani olmayan iyiden bahsetmek istediğinde “mükemmellik” kelimesini kullandığını iddia ederek gerçeklik ile kastının yüksek bir iyilik olduğunu düşünür. Ona göre, görünüş dünyasını bölen dünyevi bir tür iyi ve kötü vardır; ama gerçekliğe ait olan daha yüksek ve mistik denilebilecek bir iyilik türü de vardır.⁷ Russell'ın, Spinoza'nın gerçeklik düşüncesini yüksek bir iyilik olarak yorumlaması mükemmellik düşüncesiyle benzerlik göstermekle birlikte hem iyi hem de kötünün bir illüzyon olduğu ya da her ikisinin de bir gerçekliğinin olmadığı düşüncesiyle mistisizmle olan benzerliğine de işaret etmesi dikkate değerdir.

Spinoza'nın iyi ve kötünün bir gerçekliğinin olmadığı şeklindeki düşüncesi dikkate alındığında doğal ve ahlaki kötülüklerle nasıl bir açıklama getirileceği burada önem kazanmaktadır. Spinoza'ya göre, klasik teizmin temel iddialarından biri olan evrenin veya doğanın önceden belirlenmiş özel bir amacı olmadığı gibi nihai sebeplerinin

³ Spinoza, “Ethics”, 321.

⁴ Plumptre, *History of Pantheism*, 1/ 219.

⁵ Plumptre, *History of Pantheism*, 1/ 238, 242.

⁶ Mistisizmde tek reddedilen şey kötülük değildir, zamanın da gerçekliği reddedilir. Aslında bu, bölünmeyi reddetmenin bir sonucudur; her şey bir ise geçmiş ve gelecek arasındaki ayırım da illüzyon olmalıdır. Bu doktrin Parmenides, Spinoza ve Hegel'in sistemlerinin de temeli sayılır. Bir diğer doktrin ise tüm kötülüğün yalnızca görünüş olduğu inancıdır; bu ise analitik aklın bölünmeleri ve karşıtlıkları tarafından üretilen bir yanılısamadır. Mistisizm, örneğin gaddarlık gibi şeylerin iyi olduğunu savunmaz, ancak gerçek olduklarını reddeder: Bunlar, vizyonun kavrayışıyla kurtulacağımız aşağı hayaletler dünyasına aittir. Bazen -örneğin Hegel'de ve en azından sözel olarak Spinoza'da- yalnızca kötülük değil, iyilik de yanılıcı olarak kabul edilir, ancak yine de Gerçeklik olarak kabul edilen şeye karşı duygusal tutum, doğal olarak şu inançla ilişkilendirilecek gibidir: Gerçek iyidir. Her halükârda, mistisizmin etik olarak karakteristik özelliği, öfke veya protesto olmaması, sevinçle kabul edilmesi, iyi ve kötü olmak üzere iki düşman kampa bölünmenin nihai hakikatine inanmamasıdır. Bu tutum, mistik deneyimin doğasının doğrudan bir sonucudur: Onun birlik duygusu, sonsuz bir huzur duygusuyla ilişkilendirilir. Gerçekten de, rüyalardaki duyguların yaptığı gibi, huzur hissini mistik doktrinin gövdesini oluşturan tüm ilişkili inançlar sistemini ürettiğinden şüphelenilebilir. Ancak bu zor bir sorudur ve insanlığın üzerinde anlaşmaya varacağı umulamaz. Bk. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays* (London: Longmans, Green And Co., 1919), 10-11.

⁷ Spinoza, “Ethics”, 241-242; Russell, *Mysticism and Logic*, 26-27.

olduğunu düşünmek de insanın kurgularından başka bir şey değildir. Doğada var olan her şey belirli bir zorunlulukla ilerler.⁸ Doğada, bu anlamda bir düzen veya bir amaç yoktur. Spinoza, özellikle doğal kötülükler olarak kabul edilen deprem, fırtına veya hastalıklardan yola çıkarak insanın nasıl bu şekilde düşündüğünü şöyle bir örnekle açıklar:

İnsanlar kendileri için tabiatta buldukları bu faydalar arasında, kendilerinin rahat yaşamasına hizmet eder gözüyle bakamayacakları şeylere de rastlamadan geri kalmadılar. Fırtınalar, depremler, hastalıklar ve buna benzer başka kötülükler bunlardandır ve bu türlü vakalara bir sebep bulmak için bütün bunların Tanrılarca insanlardan öç almak için olduğunu, yani bahtsızlıkların (mutsuzlukların) ancak insanların Tanrılara kötü davrandıkları ve sanki tapınmalarını ihmal ettikleri zaman onlar kızacak olursa meydana geldiğini tasarladılar; deney durmadan dinlenmeden bu yanlış uslamaların eksikliğine karşı kendini gösterdiği ve günde milyonlarca örnekle iyilikler ve kötülükler sofu olanlarla olmayanların başına aynı derecede geldiği hâlde, insanlar her zaman inatla kendi peşin hükümleri içinde kaldılar: zira nasıl kullanılacağını mutlak olarak bilmedikleri şeyler arasına Tanrıların bu garip davranışını koymak ve onları aynı zamanda hem iyi, hem kötü saymak, onlara ilk fikirlerinden vazgeçmekten ve daha akıl edilir bir sistem kurmaktan kolay geldi. Bu onları, Tanrı'nın hükümlerinin sonsuz derecede insan aklının kaplamı üstünde olduğunu kural olarak koymaya götürdü.⁹

Buna göre Spinoza, doğal kötülük olarak kabul edilen afetlerin meydana gelmesinde, özellikle Tanrı'nın herhangi bir gayesinin olmadığını söyleyerek tabiatın herhangi bir gayeye veya düzene göre hareket etmediğini, varsayılan bütün gaye ve nedenlerin insan zihninin kuruntuları olduğunu ve bunların ise peşin hükümlerden doğan garip sanrılar olduğunu iddia eder. Ancak Hick, bu tür bir açıklamanın makul olmadığına dikkat çekerek doğada gördüğümüz kötülüğün iyi olan bir şeyin bozulması, düzenin veya ölçünün bozulması olarak kabul edilebileceğini, fakat kötülüğün sadece bununla açıklanamayacağını savunur. Volkanik patlamalar, kasırgalar veya kuraklıklar doğadaki düzenin bozulması veya önceden kurulmuş bir yaşamın çözülmesi olarak görülebilir, ancak böyle bir açıklama bu tür doğal olaylar ya da durumları kötülük olarak nitelendirmek için yeterli görünmemektedir. Hick'e göre, örneğin volkanik bir patlama sadece ölçü, biçim ve düzenin kaybından dolayı tek başına bir kötülük olarak değerlendirilemez. O, bu gibi bir afetin insana ya da en azından canlı yaşama zarar veriyorsa kötü olarak görüleceğini, herhangi bir canlının yaşamadığı bir gezegendeki bir volkanik patlamanın kötülük olarak kabul edilemeyeceğini düşünür. Bu nedenle Hick, kötülüğün sadece fiziksel bölünme/bozulmaya atfedilemeyeceğini, insan veya canlıların yaşamını olumsuz bir şekilde etkileyen bir durumun olması gerektiğini savunur. Bu durumda kötülük, Spinoza'nın iddia ettiği gibi düzenin bozulması değil, acı ve ıstırapın nedeni olarak da görülmelidir. Dolayısıyla, kasırgalar ve tsunamiler gibi doğal afetler kendi başlarına kötülük değil acıya, ıstırapa ve yıkıma neden olduğunda kötülük olarak değerlendirilebilir.¹⁰

⁸ Spinoza, "Ethics", 239-240; Plumtre, *History of Pantheism*, 2/ 54.

⁹ Spinoza, *Etika*, 70-71.

¹⁰ Hick, *Evil and the God of Love*, 55-56.

Bununla birlikte, Spinoza, acı ve ıstırap gibi durumların da göreceli olduğunu, bu nedenle gerçek bir kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Spinoza, kötülüğün “upuygun olmayan bir bilgi”¹¹ olduğunu öne sürerek kötüyü “şuurunda olduğumuz keder”, kederi ise “insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişi”¹² olarak tanımlar. Ona göre kötülük, aslında suç veya günah olmaktan ziyade bize çevremizden bir şekilde empoze edilen kederdir. Keder göreceli bir duygudur; duyguların kişisel/öznel olduğu düşünüldüğünde herkes kendi hayal gücünün hayallerini gerçek olarak algılar. İnsanlar arasındaki bunca farklılığın sebebinin görecelik olduğunu düşünen Spinoza’ya göre, birinin iyi gördüğünü diğeri kötü olarak hayal edebilir ya da algılayabilir. Bir şey kötü olduğu için insanlara kötü olarak görünmez, insan kötü olarak hayal ettiği için o kötüdür. Spinoza, dinlenen bir müziğin sevinçli kimse için güzel, üzgün bir insan için kötü, duymayan birisi için hiçbir şey ifade etmeyeceğini örnek vererek kötülüğün insanların duygulanımlarından kaynaklı ve göreceli olduğunu savunur. Dolayısıyla, kötülük diye bir şey yoktur, sadece bir şeyi farklı tahayyül eden kimseler vardır.¹³

Spinoza’nın kötülüğün göreceli olduğunu ve insanların hayal ya da kurgularından ibaret olduğunu iddia etmesi, özellikle ahlaki kötülükler söz konusu olduğunda dünyadaki kötülüğün gerçekliğini ortadan kaldırmaktadır. Ancak kötülüğün görece/ilişkisel olduğu ve nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığı düşünüldüğünde benzer şey iyiliğin varlığı için de geçerli görünmektedir.¹⁴ Spinoza kötülük gibi iyiliğin de sanrılarımız olduğunu iddia ederek iyi ve kötünün kaynağını şöyle açıklar:

Meydana gelen her şeyin kendileri için yapılmış olduğu kanısında olduktan sonra, insanlar kendileri için en faydalı olduğuna hükmettikleri şeylere var olanların içinde en iyisi gözüyle bakmak zorunda kaldılar ve kendilerine en çok hoş görünen şeylere onlar en yetkin gözüyle baktılar; bu da onları her şeyin tabiatını açıklamak iddiasında buldukları iyilik-kötülük, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin fikirlerine şekil vermeye götürdü... İnsanlar o hâlde sağlığa yarayan ve Tanrıya tapınmaya yardım eden her şeye iyilik derler ve bunların aksine de kötülük derler... Kavramlarımız hayal gücümüzün tavırlarından, yani hayal gücümüzün dış objelerden türlü tarzda duygulanmış olduğu biçimlerden başka bir şey değildirler. Bununla birlikte bilgisizler onları şeylerin başlıca sıfatları gibi görürler çünkü daha önce söylediğimiz gibi, her şeyin kendilerine göre yapılmış olduğuna inanırlar ve bir şeyin tabiatının ancak o şeyle duygulanışlarına göre iyi ya da kötü, sağlam ya da bozuk olduğunu söylerler.¹⁵

Buna göre Spinoza, iyi ve kötülük düşüncesinin kaynağının nihai nedenler fikrine bağlı olduğunu söyleyerek kötülüğün insanın bilgisizliği ve hayal gücünün mahsulü olduğunu iddia eder. Ona göre insan, çevresindeki her şeyin bir neden-gaye içinde olduğunu düşündüğü için bu fikri çok aceleyle genelleştirerek tüm doğal şeylerin onlara hizmet etmeye mahkûm olduğu sonucuna varır. Bu durumda, kötülüğün kaynağı, insanın her şeyde bir nihai neden araması ve kendisine faydalı olan şeyleri iyi, faydasız

¹¹ Spinoza, “Ethics”, 311-312.

¹² Spinoza, “Ethics”, 311-312.

¹³ Spinoza, “Ethics”, 241-242.

¹⁴ Kamal, “Spinoza and Relativity of Evil in the World”, 153-154.

¹⁵ Spinoza, *Etika*, 73-74.

olanları ise kötü olarak nitelemesidir. Spinoza, insanın olayları bu şekilde nitelemesinin sebebini bilgisizlik ya da Doğa'yı eksik bir şekilde kavrayan yetersiz bilginin sonucu olarak görür.¹⁶

Gilles Deleuze, Spinoza'nın "yetersizlik" düşüncesini yorumlarken, bireyin sahip olduğu duygulara göre kötü ya da suçlu değil, sahip olmadığı duygulara göre kötü ya da suçlu olduğunu belirtir. Şöyle ki, kör bir adam nasıl ışıktan etkilenmez ise, kötü niyetli adam da entelektüel ışıktan etkilenmez. Birisine kötü niyetli veya talihsiz olduğu söyleniyor ise bu onun sahip olduğu değil, sahip olmadığı bir durumun işleyişinden kaynaklanır. Kötülük, özde değil ilişkiler düzeninde mevcuttur, buna göre kötülük asla bir durumda ya da bir özde değil, geçerliliği olmayan durumların bir karşılaştırmasıdır.¹⁷ Spinoza da benzer şekilde bu durumu şöyle ifade eder: "Doğa'da var olan tüm şeyler ya şeyler ya da edimlerdir. Buna göre, iyi ve kötü ne şeylere ne de eylemlere karşılık gelir. Buradan çıkan sonuç da, iyi ile kötünün Doğa'da var olmadığıdır."¹⁸

Spinoza, iyi ile kötünün doğada veya evrende bir yerinin ve gerçekliğinin olmadığını savunmasına karşılık bunların sadece anlama yetimizde var olduğunu öne sürer. Ona göre, iyi ve kötünün herhangi bir özleri/gerçeklikleri olmadığı için kendilerine ait bir tanımları da yapılamaz:

Zira iyi ile kötü şeyler ya da eylemler olsaydı tanımları olması gerekirdi. Oysa, iyi ile kötü, sözgelimi Peter'in iyiliği ile Yehuda'nın kötülüğü Peter ve ile Judas'ın (tikel) özlerinden ayrı bir tanıma sahip değildir. Çünkü Doğa'da sadece bunlar (özler) vardır ve Peter'in iyiliği ile Yehuda'nın kötülüğü bu özler olmaksızın tanımlanamaz. Bu nedenle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, iyi ile kötü Doğa'da bulunan şeylere veya eylemlere karşılık gelmez.¹⁹

Spinoza, Tanrı'nın iyi olarak tanımlanamayacağını, çünkü kendi başına ele alındığında hiçbir şeye iyi veya kötü denemeyeceğini iddia ederek insanların bunu yine bir yanılgı içinde yaptıklarını iddia eder. İnsanlar, Tanrı'nın iyiliğini onları yaratması, koruması, hayatta tutması ve bağışlaması ile ilişkilendirirler. Ancak Spinoza'ya göre bu durumda, Tanrı'nın yaratmadan önce iyi olarak nitelenmesi saçma olacak ve Tanrı sadece potansiyel olarak iyi kalacaktır.²⁰

Diğer taraftan, Spinoza'ya göre iyilik, bize faydalı olduğunu bildiğimiz şey, kötülük ise tersine bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeydir. Bu durumda, varlığımızın korunması için faydalı veya zararlı olan şeye iyi veya kötü denilebileceği gibi bir şeyin bizi sevinç veya kederle duygulandırması bakımından da ona iyi veya kötü denilir. Böylece, iyi ve kötü denilen şey, sevinç ya da keder fikrinden başka bir değildir, bu ise zorunlu olarak ya sevinç ya da keder duygulanışından çıkar. Bununla birlikte, esasında bu fikir ve duygulanışlar ruh ve beden nasıl bir ise aynı tarzda

¹⁶ Kamal, "Spinoza and Relativity of Evil in the World", 153; Steven Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, çev. Özgür Şahin (İstanbul: Say Yayıncılık, 2021), 160.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, İng. çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988), 38.

¹⁸ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 66.

¹⁹ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 66.

²⁰ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 127-128.

birdir.²¹ Spinoza için iyi ve kötü olarak adlandırdığımız şeyler zorunludur ve onların meydana gelmesinin asla gerçek bir alternatifi yoktur.²² Dolayısıyla, Spinoza'nın düşüncesinde iyi ve kötünün sadece bir isimden ibaret olduğu ve ontolojik olarak iyi ve kötünden bahsedilemeyeceği açıktır. Dahası iyi, zevkin; kötü ise acının bilinci olarak nitelendirildiğinde iyi ve kötü birer duygu olarak kalacaktır. Ancak bu düşünce ile duygu ve erdem arasındaki fark nasıl yok ediliyorsa ahlakî ve fiziksel iyi ve kötü arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır.²³

Kötülükle ilgili panteizme yapılan eleştirilerin, genelde, Tanrı veya Evren, ya da İlahi Birlik düşüncesinin tek gerçeklik kabul edilmesi üzerinden yapıldığı görülmektedir. Nitekim panteizmin kötülüğün varlığını reddetmesinin, en temelde, İlahi Birlik anlayışı ile bir çelişki oluşturacağı düşüncesinden kaynaklandığı açık görünmektedir. Bu nedenle, Tanrı'yı evrenle bir veya özdeş olarak gören bir konumda yer alan panteizmin kötülüğün mahiyeti ve kaynağı konusunda, kötülüğün gerçekliğini reddederek tatmin edici bir açıklama getirdiğini söylemek zordur. Bu durumda, kötülüğün varlığını kabul etmeyen bir Tanrı-Evren tasavvurunda özgür iradenin imkânı nedir ve bununla ilişkili olarak ahlakî eylemlere ve sorumluluğa bir açıklama getirilebilir mi?

2. Panteizm, Monizm, İlahi Birlik ve Kötülük

Panteizmin en önemli doktrini olan Tanrı ve evrenin özdeş veya bir kabul edildiği İlahi Birlik düşüncesi, âlemi tek bir ilke ile açıklayan monist bir düşünce olarak görülebilir. Bu anlamda, panteizm çeşitleri genelde monist kabul edilirken, bunların maddeci monist panteizm ve idealist monist panteizm şeklinde ele alındığı söylenebilir. Panteizm tek töz olarak Tanrı-Evren veya İlahi Birlik'i savunduğunda, kötülüğün mükemmel olan Tanrı-Evren veya İlahi Birlik'te nasıl yer aldığı/barındığı tartışmalara yol açmış ve panteizm bu noktada da pek çok eleştiriye konu olmuştur. Aynı zamanda monizmi savunan bir Tanrı tasavvurunun iyi ve kötü gibi değerler arasındaki farklılığı nasıl ele alacağı ve çözümleneceği de problemleri görünmektedir.

Monizm düşüncesi pek çok filozof tarafından da savunulan bir doktrindir. Evrenin tek bir madde olduğu, Tanrı ve dünyanın tek bir gerçeklik olduğu düşüncesi ilk dönemlere kadar götürülebilir. Daha sonraları 13. yüzyılda Tanrı ile ilk madde arasında bir ayrım yapmayan Dinantlı David (1160-1217), Stoacı filozoflar ve Hint düşünürleri Tanrı'nın madde olduğunu, her şeyin özünde Tanrı olduğunu, biçimlerin hayali tesadüfler olduğunu ve gerçek bir varlıkları olmadığını savunarak her şeyin Tanrı, Tanrı'nın ise her şey olduğunu öne sürmüşlerdir.²⁴ Sonraki dönemlerde benzer görüşler ileri sürülmüş olsa da bu düşünceyi sistematik bir şekilde savunan düşünürün Spinoza olduğu söylenir.

Panteizmin monist bir düşünce olduğu kabul edilmekle birlikte panteizmin çeşitleri düşünüldüğünde, Tanrı ve evrenin özdeş olup olmadığı noktasında tam bir özdeşlemeyi

²¹ Spinoza, "Ethics", 326. Bk. Erdem ise insana nispetle sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen, bazı şeyleri yapma gücüne sahip olma bakımından insanın özü ya da tabiatıdır.

²² Sprigge, "Pantheism", 201.

²³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (New York: Schocken Books, 1969), 2/229.

²⁴ Bayle, "Spinoza", 271-273.

savunan panteizm ile kısmi özdeşliği savunan panteizmin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Buna göre, tam özdeşliği savunanların başında genelde Spinoza'nın geldiği kabul edilirken doğu panteizminin veya idealist panteizmin ise daha ılımlı veya kısmi özdeşliği ve içkinliği savunduğu görülmektedir.²⁵ Tanrı ve evrenin özdeşliğine ilişkin bu yaklaşımların farklılığı dikkate alındığında bunların tümünü aynı şekilde monist olarak değerlendirmek zor görünmektedir. Monizm konusunda özellikle Hint dinleri göz önüne alındığında, Brahman'ın birliği iki şekilde ifade edilmektedir: Advaita'da Brahman'ın tek gerçek olup dünyanın yanıltıcı olduğunu ifade eden monist yaklaşımına karşın, Vishishtadvaita sistemi Brahman'ı ve dünyayı gerçek olarak görür ve Brahman ile dünyayı aynı şey olarak kabul eder. Vishishtadvaita sistemi, Brahman'ın daha çok dünya ile birliğini her şeyin organik birliği olarak yorumlayan bir tür panteizmdir. Vishishtadvaita sisteminin kurucusu Ramanuja; özler, madde ve Tanrı olmak üzere üç farklı gerçek varlık tipini varsayarak Brahman'ın onların oluşturdukları organik bir bütüne atıfta bulunduğunu savunur.²⁶ Dolayısıyla, panteist yaklaşımlardaki bu farklı yorumlar, panteizm çeşitlerinin üzerinde durduğu monizm anlayışının da farklı olduğunu göstermektedir.

Panteist yaklaşımların monist yorumlarında farklılık gösterdikleri dikkate alındığında, monist bir anlayış bağlamında kötülüğü ele almak için hem maddeci monizmi hem de idealist monizmi göz önünde bulundurmanın gerekliliği şüphesizdir. Bununla birlikte, monistik yaklaşımların genel olarak kötülükle ilgili en yaygın açıklaması, kötülüğün sadece görünüşten ibaret olduğu ve bütüncül bakıldığında her şeyin iyi olduğu yönündedir. Bu nedenle, tikel olarak kötülük gibi görünen şeyler de aslında tümel iyi(lik)lerdir. Felsefi iyimserlik olarak bilinen bu yaklaşım, Grek düşüncesinde Herakleitos'un felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, "iyi" ve "kötü" aslında birdir. Felsefi iyimserliğin en önemli iki temsilcisi olan Spinoza ve Leibniz tarafından 17. ve 18. yüzyıllarda da bu düşünce gelişmeye devam etmiştir.²⁷ Ancak Urquhart, Spinoza'ya genellikle iyimser denmesine rağmen, onun düşünce sisteminin, hayatın kötülükleriyle başa çıkmak için yetersiz kalması nedeniyle bir karamsarlıkla neticeleneceğini iddia eder.²⁸

Monizmi savunan ve düşünce yönünden benzerlik gösteren Hinduizm, Budizm gibi panteist dinler ile panteist düşüncelerin genelde kötülükle ilgili açıklamalarında da benzer yaklaşımlar sergiledikleri söylenebilir. Bu gibi dinî ve felsefi düşüncelerde, kötülüğün ne olduğu ve nedenlerine bir açıklama getirmekten ziyade kötülüğün ve ıstırapın insani zayıflığımızdan kaynaklanan görünüşler olduğu ve bir gerçekliklerinin olmadığı iddia edilmektedir. Hinduizmin temel metinlerinden olan *Advaita Vedanta*'da, kötülüğün bir görünüş olduğu yer alır. Bu görüşe göre, tek gerçeklik sadece Tanrı'dır. Bireysel benlikler ve fiziksel doğa dünyası nihai olarak mevcut değildir. Nihai olanı tam olarak idrak ettiğimizde, Bir olanda absorbe edildiğimiz söylenebilir. Böyle bir birleşme ile birlikte, artık sonlu bir benlik olarak var olmadığımız gibi duyular dünyasının

²⁵ Panteizmde özdeşlik meselesi için Bk. Mander, "Pantheism".

²⁶ Karl Potter, "Indian Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (New York: Thomson Gale, 2006), 4/630.

²⁷ Manafov, *John Hick'in Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 59.

²⁸ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 52-53; Sprigge, "Pantheism", 201.

yalnızca bir görünüş olduğu da anlaşılmalı olacaktır. Hissedilenlerin bir gerçekliği yoktur, bu sadece bir gösteri dünyasıdır. Şeyler, gerçek doğasını kavrayamadığımız için bize gerçek gibi görünür. Bir ipi yılan olarak algılamada nasıl algısal bir yanılgı içindeyseniz gerçeği anlamak konusunda da isteksizliğimiz yüzünden görünüş dünyasını gerçek dünya olarak kabul ederiz. Halk arasında kötülük ve ıstırap dediğimiz şey, gerçekliği yanlış okumamız, anlamadaki kişisel zayıflığımızdır. Anlamanın zayıf olması ve kendi karmamızın doğrudan bir sonucu olan sınırlı iradeye sahip olmamız, bizi hem dünyayı hem de onun sıkıntılarını anlamaktan alıkoyar. Dolayısıyla, gerçek bir kötülük veya acı yoktur.²⁹ Benzer bir tespitte bulunan Urquhart, Doğu panteizminde acının da kötülük gibi bir yanılsama olduğunu, ona karşı kayıtsız olunması gerektiğini, çünkü acının bulunduğu dünyanın aslında bir illüzyon dünyası olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. İnsan ancak bu şekilde kabul ettiği takdirde acı dediğimiz şeyin bütündeki yerini görebilir ve onu acı verici olarak yorumlamayı bırakır. Fakat Urquhart bu tür bir yaklaşımı tatminkâr bulmayarak bunun insanlığı için bir teselli olamayacağını ve insana yaraşır bir davranışta bulunmamızı engelleyeceğini savunur.³⁰

Monizm bağlamında, kötülük probleminin ele alınacağı bir başka düşünce, Spinoza'nın düşüncesidir. Spinoza'ya göre, Tanrı veya Evren sonsuz ve mükemmeldir. Her şey bu sonsuz ve sınırsız Tanrı'dan mantıksal bir zorunlulukla çıkar; her sınırlı varlık bu sınırsız ve mükemmel birlik içinde var olur. Kötülük olarak algılanan şey ise sadece sınırlı bakış açımızın yanılgısı veya her şeyi kapsayan bu birlik hakkında yeterli bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir yanılsamadır.³¹ Spinoza'nın monizmine ilk karşı çıkan, "onun ilk ilkesi olarak açıkça ve kesin olarak ortaya koyduğu şeye, yani evrende var olan tek tözün Tanrı olduğu ve diğer tüm varlıkların yalnızca bu tözün modifikasyonları olduğu ilkesine karşı" açıklamalarda bulunan Bayle olmuştur.³² Bayle, Spinoza'nın "matematikselsel bir zihne sahip olduğunu ve her şey için bir sebep bulmak istediğini" öne sürerek aslında Spinoza'nın monizmine meydan okumuştur.³³ Bayle, Spinoza'nın düşüncesine yönelik meydan okumasını birtakım eleştirilerle sürdürür. Öncelikle, Spinoza'nın her şeyi tek bir tözün salt modları ya da salt hâlleri olduğu iddiasının Tanrı'nın değişmezliği düşüncesini sarstığını savunur. Çünkü eğer biz Tanrı'nın modları isek bizdeki her değişim Tanrı'da da bir değişime neden olacaktır. Peki, ama Tanrı nasıl değişebilir? Bayle, ikinci olarak, Spinoza'nın monizminin Tanrı'yı kötülüklerin suç ortağı kıldığını iddia eder. Buna göre, eğer ben Tanrı'nın bir modu isem, benim kötü eylemlerim Tanrı'nın kötü eylemleri olacaktır. Bayle için bu düşünce, geleneksel Tanrı anlayışına karşı kabul edilemez bir başka meydan okumadır. Son olarak, Bayle, Spinoza'nın monizmini, tek bir öznenin -yani Tanrı'nın- karşıt yüklemelere sahip olmasını gerektirdiği için mantıksal olarak tutarsız bulur. Buna göre, siz bir şeyden nefret ediyorsanız ve aksine ben onları seviyorsam o zaman siz, ben ve durumlarımız Tanrı'nın birer modları ise buradan "Tanrı'nın aynı anda hem nefret edip hem sevdiği, aynı şeyleri hem inkâr edip hem onayladığı sonucu çıkar". Bayle, bunun

²⁹ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 125.

³⁰ Steinkraus, *Taking Religious Claims Seriously*, 634.

³¹ Hick, *Evil and the God of Love*, 17.

³² Bayle, "Spinoza", 304.

³³ Bayle, "Spinoza", 290.

mantıksal olarak tutarsız olduğunu iddia eder. Çünkü Tanrı'nın modlarından biri olan insan, hiçbir etki alanı olmayacağı gibi yaptığı kötülüklerin hem faili hem de kurbanı konumunda olacaktır.³⁴ Dahası Tanrı, modlarla özdeş olduğundan modlara acı çektirirken kendi de acı çekeceği için hem kendine hem de insanlara zulmeden bir psikopat olacaktır.³⁵

Bayle'nin bu şekilde düşünmesinin ya da eleştirilerinin altında yatan temel nedenin, teist bir Tanrı tasavvurundan hareket etmesi olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Levine'e göre de bazı felsefecilerin panteizmin kötülüğü açıklayamayacağını iddia etmelerinin nedeni, panteizmin monizmle birlikte anılması ve panteizmin Tanrı düşüncesinin önemli açılardan "teist" olduğu varsayımına dayandırılmasıdır.³⁶ Ancak Levine, panteizmin teistik monizme indirgenemeyeceğini³⁷ vurgulayarak İlahi Birlik'in ontolojik olarak gerçek ve ayrı varlıkların varlığına izin verebileceğini iddia eder.³⁸ Bununla birlikte, Levine'nin İlahi Birlik hakkındaki bu yaklaşımı, Spinoza'nın töz monizmini savunan panteist doktrinine aykırı olduğu iddiasıyla birtakım eleştirilere konu olmuştur.³⁹ Bu eleştirilerin nedeni, Levine'in burada var olan herhangi bir doktrinden ziyade, yani panteist geleneği gözden geçirip değerlendirmekten ziyade onu revize etmeye çalıştığı ve bazı varsayımlardan hareket ettiği düşüncesidir.⁴⁰

Panteizme yapılan bir diğer eleştiri ise, insanın özgür iradesinden kaynaklanan ahlaki kötülüğün monist bir düşüncede nasıl açıklanacağıdır. Owen, panteistlerin monist olduğunu savunarak ahlaki kötülüğün özellikle monizmi savunan panteizm için ciddi bir sorun olduğunu öne sürer.⁴¹ Buna karşın Levine, panteizmi monist olarak değerlendirmedeği için Bayle ve Owen'ın panteizme yaptığı itirazları reddettiği gibi Spinoza'nın düşüncesinin töz monizmi olarak değerlendirilmediği sürece bu tür bir eleştirinin onun için geçerli olmayacağını savunur. Levine, panteist düşüncede bir tözden ziyade bir birlik olduğunu öne sürerek panteizme yapılan bu eleştirileri yersiz bulur.⁴² Ona göre, panteist düşüncede yer alan İlahi Birlik'in varlığıyla kötülüğün varlığı, İlahi Birlik'in mükemmel veya her şeyi bilen bir varlık olduğu iddia edilmediği sürece çelişmeyecektir. Levine, Spinoza'nın Tanrı'sını teizmde olduğu gibi mükemmel ve her şeyi bilen olarak yorumlamanın kesinlikle yanlış olduğunu öne sürerek kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının uyumsuz olduğu varsayımının ancak teizm için geçerli olduğunu, panteizmde durumun böyle olduğunu varsaymak için bir neden görünmediğini savunur. Panteizmdeki mükemmellik anlayışının teizmdeki gibi olmadığını düşünen Levine'e göre, var olan her şeyin ilahi bir Birlik oluşturduğunu

³⁴ Bayle, "Spinoza", 301-310; Michael Della Rocca, *Spinoza* (London: Routledge, 2008), 280; Ayrıca Bayle'nin Spinoza eleştirileri için Bk. Mehmet Sait Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/5 (2020), 5-27.

³⁵ Edge, *God and the Human Condition of Suffering*, 248-249.

³⁶ Levine, *Pantheism*, 197.

³⁷ Levine, *Pantheism*, 84-93.

³⁸ Levine, *Pantheism*, 2.

³⁹ Gula, "Pantheism Reconstructed", 161.

⁴⁰ Paul Helm, "Reviewed Work(s): Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity by Michael P. Levine", *Philosophy* 70/271 (1995), 129-131.

⁴¹ Owen, *Concepts of Deity*, 65; Levine, *Pantheism*, 210.

⁴² Levine, *Pantheism*, 210-211.

söylemek Birlik'in tüm parçalarının ve her yönünün ilahi veya iyi/mükemmel olmasını gerektireceği şeklinde anlaşılmamalıdır.⁴³ Benzer bir düşünceyle Mander, Birlik'in kısmen veya tam olarak ilahi olup olmaması noktasında, evren bir bütün olarak ilahi olsa da her şeyi eşit olarak ilahi görmek için bir neden olmayacağını iddia eder.⁴⁴ Ancak Levine ve Mander'ın iddia ettiği gibi, Birlik'in ilahi olmasının evrendeki her şeyin ilahi olmasını gerektirmediği haklı görünmekle birlikte bir bütün olarak Birlik'in ilahi ya da mükemmel olmasının ne anlama geldiği muğlak görünmektedir.

Birlik'in bir bütün olarak ilahi ve mükemmel olmasının evrendeki her şeyin de ilahi ve mükemmel olmasını gerektirmeyeceği düşüncesi bütün-parça ilişkisi şeklinde düşünüldüğünde bütün için geçerli olan bir niteliğin parça için de geçerli olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu noktada Nikk Effingham şöyle bir örnek verir: bir heykelin estetik olarak bazı açılardan kusurlu olması onu oluşturan kilin de kusurlu olacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla, evrendeki her bir şeyin sahip olduğu niteliklerin Tanrı [ya da Evren'i]'in de sahip olması gerekmeyeceği için şeylerin mükemmel olmaması Tanrı'nın da mükemmel olmadığı anlamına gelmeyecektir.⁴⁵ Bu durumda, Tanrı-Evren ya da ilahi Birlik'in bir bütün olarak mükemmel ya da ilahi olması bu evrenin içindeki her şeyin mükemmel ya da ilahi olmasını gerektirmediği gibi bunların bir arada olması da mümkündür. Nitekim Oakes'ın yaklaşımı da bunu destekler mahiyettedir: Eğer evrendeki her bir şey Tanrı'nın bir yönü ya da modifikasyonu ise ve bu şeyler mükemmel değilse o zaman Tanrı'nın bazı yönleri veya modifikasyonları mükemmel olmadığı için Tanrı da mükemmel değildir gibi bir sonuca varılabileceği düşünülebilir. Oakes'a göre, bu tür bir itiraz ancak bir niteliğin bir varlığın modifikasyonuna ya da bir yönüne atfedilmesinin aynı zamanda o varlığa atfedilmesi anlamına gelmesi koşuluyla geçerlidir. Ancak bunun açıkça yanlış olduğunu düşünen Oakes, örneğin, birinin göz renginin “kahverengi” olması veya bazı inançlarının “zayıf” olması onun kendisinin de “kahverengi” veya “zayıf” olduğu anlamına gelmeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla, bir niteliğin x'in bir yönü veya modifikasyonuna yüklenmesi ile bu niteliğin bizzat x'e yüklenmesi arasında bir ayırıma gidildiğinde diğer varlıkların “Tanrı'nın yönleri veya modifikasyonları” olması ve mükemmel olmamasının O'nun mükemmelliğiyle çelişen bir şey olmayacağını söylemek mümkündür.⁴⁶ Ancak bu düşünce her ne kadar bazı yönlerden doğru görünse de, “bir kimsenin kahverengi göz rengine sahip olması veya inançlarının zayıf olması o kimsenin bir bütün olarak kahverengi veya zayıf olduğu anlamına gelmez, ancak bu, onun belli bir yönden “kahverengi” veya “zayıf” olduğu gerçeğini de ortadan kaldırmaz.”⁴⁷

Bu tür bir akıl yürütmeye dikkat çeken Effingham, evrendeki şeylerin kusurlu olması ya da mükemmel olmamasının, Tanrı ve evren özdeş ise bütününe ya da Tanrı'nın mükemmel olmasıyla bağdaşmayacağını savunur. Ona göre;

⁴³ Levine, *Pantheism*, 211.

⁴⁴ Mander, “Pantheism”.

⁴⁵ Nikk Effingham, “The CaML Model of Pantheism”, *Religious Studies* 57/4 (2021), 591.

⁴⁶ Mehmet Sait Reçber, “Oakes, Teizm ve Panteizm”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 147-148.

⁴⁷ Reçber, “Oakes, Teizm ve Panteizm”, 148.

MÜKEMMEL OLMAYAN PARÇALAR: Kozmosun bazı kısımları kusurlu, kötü ya da başka bir mükemmel olmayandır.

GENETİK MÜKEMMELLİK: Bir bütün, mükemmel olmayan parçalara sahipse mükemmel değildir.

İLAHİ MÜKEMMELLİK: Tanrı mükemmeldir.

ÖZDEŞLİK PANTEİZMİ dikkate alındığında çelişkiye varırız.⁴⁸

Tanrı ve evrenin özdeş kabul edilmesinin mantıksal olarak mümkün olmadığını savunan Effingham'a göre, Tanrı mükemmel ise panteizmin doğru olması mümkün değildir. Diğer türlü, eğer panteizm doğru ise ve Tanrı, evren ise o zaman evren mükemmel olmadığı için Tanrı da mükemmel değildir. Tanrı ve evrenin özdeş olarak kabul edilmesinin bir çelişki ifade ettiğine ve özellikle Tanrı'nın mükemmelliği ve kötülük meselesi bağlamında birtakım problemlere yol açtığına dikkat çeken Effingham, panteizmin kötülük probleminde yaklaşımını da söz konusu ayrıma bağlı olarak ifade eder: evrenin kusurlu ve eksik olmasına karşılık Tanrı kusursuz ve mükemmeldir. Bu kusurlu olma niteliği Tanrı'ya değil onu oluşturan evrene aittir. Dolayısıyla, eğer ben mükemmel değilsem bu benim problemimdir, Tanrı'nın da bu nedenle mükemmel olmadığı söylenemez.⁴⁹ Effingham, klasik teizmin kötülüklerin ve âlemdeki eksikliklerin Tanrı'nın mükemmel olmasından ayrı olduğu şeklinde görüşüne işaret ederek özdeşlik içermeyen bir panteist yaklaşımın bu noktada teizmle örtüşebileceğini savunur.

Aynı tözün modlarının birbiriyle çatışacağı ya da bağdaşmayacağını savunan Bayle ile eğer panteizm, Tanrı'nın mükemmel doğasının gerçek bir ifadesiyse dünya ve içindeki kötülüğün nasıl açıklanabileceğini hayal etmekte zorlandığı söyleyen Owen'ın itirazı da Tanrı ve evrenin özdeş olduğu düşüncesine yöneliktir. Bayle ve Owen, panteizmin monist yapısından dolayı evrendeki kötülüğü açıklama hususunda teizmden daha kötü durumda olduğunu iddia ederler. Bu eleştirilere karşı çıkan Levine, Tanrı ve evrenin ontolojik olarak ayrı kabul edilmesi durumunda da Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olduğu düşünülürken panteizmin teizmden daha kötü bir durumda olmadığını savunur. Ona göre, Tanrı'nın yoktan yarattığı (*ex nihilo*) bir dünyada niçin kötülüğü var ettiği düşüncesi, panteistlerin kabul etmediği ancak panteizm için iddia edilen "Tanrı'nın mükemmel doğasının gerçek bir ifadesi olan kötü bir dünya" fikrinden daha az sakıncalı olmadığı gibi anlaşılır da değildir.⁵⁰

Diğer taraftan, Bayle ve Owen'in yaptığı eleştirilerinde pek isabetli olmadığını düşünen Levine, panteizmin Tanrı ve evrenin bir olduğu iddiasının yol açtığı birtakım problemlerin, teizmin Tanrı ve evrenin ontolojik olarak farklı olduğu iddiasıyla aşılamayacağını öne sürer. Tanrı ve evrenin özdeş olmadığını, ontolojik olarak farklı olduğunu savunan bir kimsenin; aynı tözün modları olmayan, ama yine de sonsuz, ebedi, kendi kendine var olan ve tamamen iyi bir töz tarafından yaratılmış insanlar arasındaki çatışma ya da savaşın olmasını neden daha az korkunç bulması gerektiğinin bir açıklaması olmalıdır. Yine, Tanrı tarafından özgür şekilde *ex nihilo* yaratılan ve kötülük içeren bir dünya fikrinin, "Tanrı'nın mükemmel doğasının gerçek bir ifadesi

⁴⁸ Effingham, "The CaML Model of Pantheism", 590.

⁴⁹ Effingham, "The CaML Model of Pantheism", 590-591.

⁵⁰ Levine, *Pantheism*, 211.

olan kötü bir dünya” fikrinden daha haklı olduğu da söylenemez.⁵¹ Levine göre, panteizmin kötülüğü açıklayamayacağı fikri; teizmin, monistik “Bir” in ne olursa olsun iyi olması gerektiği ve eğer iyiyse ondan kötülük gelemeyeceği varsayımına dayanır. Ancak teistik yaratılış doktrini göz önüne alındığında, Tanrı’nın içinde kötülük olan bir dünya yarattığı ve kötülüğün de diğer şeylerde olduğu gibi kısmen Tanrı’dan gelmesi de bir sorundur.⁵² Levine bu konudaki itirazlarını şöyle dile getirir:

Klasik teizme göre, insanlar Âdem’den beri özgürce faaliyette bulunmayı seçtikleri için dünyada mevcut olan kötülüklerden sorumludur. Bu, fiziksel kötülüğe değil ahlaki kötülüğe atıfta bulunur. Alvin Plantinga’da olduğu gibi ‘Şeytan’ bazen fiziksel kötülüğün sorumlusu olarak kabul edilir. Dolayısıyla fiziksel kötülük aynı zamanda özgür (şeytani) faille atfedilebilen bir tür ‘ahlaki kötülük’tür... Âdem’in günahından dolayı insan ırkının kısmen sorumlu olduğu ve dolayısıyla bunun için cezalandırıldığı iddia edilmektedir. Bununla birlikte, sorumluluğun bir yönü de yaratıcıya bağlı olmasıdır. Ve ‘eğer değilse’ o zaman neden panteist Birlik’in kendi modları için Tanrı’nın yarattığından daha fazla veya farklı türden bir sorumluluk taşıması gerektiğini varsayalım?⁵³

Levine, teistik bir hipotezde de kötülüğün varlığını açıklamanın zor olduğunu iddia ederek, bu noktada teizmin panteizmden daha avantajlı bir konumda olduğunu düşünmek için herhangi bir gerekçenin olmadığını göstermeye çalışır. Bir başka ifadeyle, Levine’in yapmaya çalıştığı şey, teist filozofların ve panteizmi eleştirenlerin, genel olarak “töz” kavramına panteistlerin yüklediği anlamdan daha fazla önem verdikleri iddiasıyla panteizmi bu konuda savunmaktır. Ancak Levine’in, teizmin Tanrı tasavvuru ile panteizmin Tanrı tasavvuru arasındaki farkları göz önünde bulundurmadan bir genellemeye gitmesi ve panteizmin güçlüklerinin teizm yol açtığı güçlüklerden farklı olmadığına dikkat çekerek meseleyi çözümsüz bırakması, bir başka ifadeyle kendi düşüncesini savunmak/açıklamak yerine başka düşüncelerin daha açıklanamaz olduğunu savunması problemlili görünmektedir.

Bununla birlikte, Levine itirazlarıyla; klasik teizmin varsayımlarıyla panteizme eleştiriler yönelmenin, aralarında herhangi bir benzerlik ya da ilişki kurmanın doğru olmadığını gösterme amacındadır. Levine, panteizmin teizmden olduğu kadar monizmden de ayrı olduğunu kabul ettiğimizde, kötülüğün varlığının monizm veya teizmde yol açtığı sorunların benzer şekilde panteizmde geçerli olmayacağını savunur. Ona göre, kötülüğün bir problem olarak teistik bir Tanrı anlayışının savunulduğu bir doktrine yönelik olduğu düşünüldüğünde kötülük argümanı panteizm için değil teizm için bir problemdir. Diğer taraftan, kötülüğün monizm ve panteizm için bir problem olduğu iddiası, teistik bir girişim olarak yalnızca teizm bağlamında anlam ifade eden bir sorunun haksız bir şekilde aktarılmasına dayandığı söylenebilir. Levine, felsefi teolojideki eleştirel söyleme klasik teizmin sorunlarının hâkim olmasının, kötülüğün panteizm için gerçek bir sorun teşkil edip etmediğinin yeterince tartışılmamasına ve bu durumun göz ardı edilmesine yol açtığını iddia eder.⁵⁴

⁵¹ Michael P. Levine, “Pantheism, Theism and the Problem of Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion* 35/ 3 (1994), 140; Owen, *Concepts of Deity*, 65-75.

⁵² Levine, *Pantheism*, 212.

⁵³ Levine, *Pantheism*, 212; Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (London: Cornell University Press, 1967), 149-150.

⁵⁴ Levine, *Pantheism*, 217.

Panteizmi, Tanrı-Evren özdeşliğini savunması ve monist bir yapıya sahip olmasından dolayı eleştirenlerden biri de John Stuart Mill'dir (1806-1873). Ona göre, panteizmin kötülük problemine önerceği çözüm, meseleyi daha da açıklanamaz bir duruma götürecektir. Mill, doğanın olağan olayları arasında insanların kasten öldürüldüğü, asıldığı ya da hapse atıldığı ve hatta pek çok korkunç ölüm şekilleri olduğunu örnek göstererek, eğer panteizmin doğayı tanrılaştıran iddiası kabul edilirse Doğanın tüm bu olayları merhamet ve adaleti göz ardı ederek hem iyilere hem de kötülere karşı yapmış olacağını öne sürer. Eğer bunlar kötü olarak varsayılmaz ise o zaman kötü kelimesinin hiçbir anlamı kalmaz. Dolayısıyla, Mill'e göre, klasik teistin yalnızca Tanrı'nın bu tür eziyetlere neden izin verdiğini sorusuna bir açıklama getirmesi beklenirken, panteistin de kabul etmesi gereken şey, Tanrı eğer Doğa ise Doğada meydana gelen tüm korkunç şeylerin de Tanrı olduğudur. Bu durumda panteizmi kabul etmek, kötülüğü tanrılaştırmak ve kutsal kılmakla aynı şey olacaktır.⁵⁵

Monist düşünce, evreni kendi içinde uyumlu bir birlik olarak kabul ederken iyi, kötü, güzel, çirkin gibi kavramların arasındaki farkı ortadan kaldırarak kötülük problemine zemin oluşturacak düalizme de bir yer açmaz. Hick, monistlerin kötülüğün varlığını kabul etmemesi durumunda, tarih boyunca tüm peygamberlerin ve azizlerin zulüm ve adaletsizlik gibi kötülüklerle mücadele ettiklerini de inkâr etmiş olacaklarını öne sürer.⁵⁶ Fakat Yujin Nagasawa, bu konuda, bilincin bile fiziksel olduğunu iddia eden fizikalist monizm ile fizikalist olmayan monizmin birbirinden farklı olduğunu, fizikalist olmayan monizmin teizmin bir biçimi olduğunu savunarak, monizm ile neyi kastettiğinin açık olmadığı noktasında Hick'i eleştirir. Nagasawa'ya göre, panteizm evreni Tanrı ile özdeşleştirirken, panenteizm onu Tanrı'nın bir bileşeni olarak tanımlar. Dolayısıyla, fizikalist olmayan monizmin, panteizmi mi yoksa panenteizmi mi gerektirdiği; evreni Gerçeğin kendisi olarak mı yoksa Gerçeğin yalnızca uygun bir parçası olarak mı gördüğümüze bağlı olarak değişeceği dikkate alındığında Hick'in metafizik sisteminin hangi görüşü içerdiği açık görünmemektedir.⁵⁷

Panteizmin, monist yapısı düşünüldüğünde, kötülüğe illüzyon demek suretiyle onun gerçekliğini reddederek bir çözüm yolu sunması pek çok eleştiriye de beraberinde getirmiştir. Panteizmin kötülüğü açıklayamadığı iddiasının temelinde teistik metafiziğin (kötülüğün doğası gibi) bazı varsayımlarının kabul edilmesi ve panteizmin monizm ile aynı anlama geldiğinin savunulması olduğu söylenebilir. Örneğin, kötülüğün bazen teistik metafizikte "yoksunluk" olarak düşünülmesini Siwek, panteizme karşı bir argümanında şöyle tartışır:⁵⁸

Kötülük bir yoksunluktur. Bu varsayımına göre tek başına var olan bir Varlıkta nasıl var olabilir? Varlığa tek başına sahip olduğu için, yalnızca kendi gücüyle var olur: Bu durumda başkalarına kesinlikle hiçbir şey borçlu olmadığı oldukça açıktır. Şimdi, böyle bir varlık, kendisine ait olan herhangi bir gerçeklikten veya mükemmellikten nasıl yoksun olabilir? Spinoza, sınırlamanın ancak dışarıdan

⁵⁵ John Stuart Mill, *Three Essays on Religion* (New York: Prometheus, 1998), 29.

⁵⁶ Hick, *Evil and the God of Love*, 16.

⁵⁷ Yujin Nagasawa, "John Hick's Pan(en)theistic Monism", *Religious Pluralism and the Modern World: An Ongoing Engagement with John Hick*, ed. Sharada Sugirtharajah (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012), 187-188.

⁵⁸ Levine, *Pantheism*, 212.

gelebileceğini onaylar ama yine Spinoza'ya göre de Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur, hatta kendi özü sayesinde var olan Varlık, tüm doluluğu içinde varlığa sahip olmalıdır ve bu nedenle zorunlu olarak sonsuzdur. O hâlde böyle bir varlık kendini herhangi bir türden yoksunluktan nasıl etkilenmiş bulabilir? Ayrıca var olan tek gerçekliğin Tanrı olduğu Panteistler tarafından evrensel varlıkla karıştırıldığına dikkat çekelim. Şimdi prensip olarak evrensel varlık kendi içinde herhangi bir sınırlama, herhangi bir kısıtlama kabul etmez, sonuç olarak hiçbir kusur olmadığını kabul eder. O hâlde kötülük dünyaya nasıl girebilir?... Sorunun hangi yönüne bakarsak bakalım, hep aynı sonuca varıyoruz: panteist monizmde kötülüğe yer yoktur. 'Kötü' dediğimiz şey, kusurlu yetilerimizin yarattığı bir hayal, bir illüzyon olacaktır.⁵⁹

Levine, Siwek'in diğer panteist düşünceleri dikkate almadan sadece Spinoza'ya odaklanmasına ve kötülüğü sadece "yoksunluk" olarak tanımlamasına karşı çıkar. Panteizmin, kötülüğün gerçek olmadığı; yalnızca gerçekliğin veya mükemmelliğin eksikliği anlamında bir yoksunluk olduğuna dair Orta Çağ'ın bu teist fikrini reddettiğini söyler.⁶⁰ Yoksunluk fikrinin iyilikten yani bir iyiliğin eksilmesi veya olmaması durumu olduğu dikkate alındığında, kötülüğün yoksunluk olduğu fikrinin panteist düşüncede yer almadığı açıkça görülebilir. Kötülüğün yoksunluk olduğunu söyleyebilmek için iyiliğin varlığını kabul etmemiz gerekir, fakat panteist düşüncelerin çoğunda hem iyilik hem de kötülük illüzyondur; bir gerçeklikleri yoktur. Dolayısıyla, kötülüğün yoksunluk olduğu düşüncesinin panteist düşüncede, özellikle Spinoza için savunulamayacağı açıkça söylenebilir.

Diğer taraftan, Levine, panteizmin mükemmel ve sonsuz bir Tanrı'nın varlığını değil her şeyi kapsayan ilahi bir Birliğin varlığını savunan bir görüş olduğunu yineler. Birlik'in teistik bir Tanrı'nın mutlak olarak iyi, her şeye gücü yetme gibi sıfatlarına sahip olmadığı düşünüldüğünde, panteizmin bu sıfatlara sahip bir Tanrı'nın ile kötülüğün varlığını açıklama gibi kötülük probleminin herhangi bir çeşidi ile de karşı karşıya kalması beklenemez. Panteizm için kötülüğün Tanrı'nın mükemmel iyiliği ile tutarlı olacak şekilde yorumlanması gereken bir düşünce olmadığı açıktır. Bununla birlikte, kötülüğü reddetmeyen bir panteistin de kendi ahlaki görüşleri ile Birlik arasında tutarlı bir açıklamaya ihtiyaç duyacağını düşünen Levine, hem kötülüğe yeterli bir açıklama getiren hem de monizme indirgenmeyen farklı panteist düşünceler olduğunu da savunur.⁶¹

Panteizmin monistik yapısının kötülüğü çözemeyeceğine ilişkin itirazlara karşı Levine, panteizmin, özellikle Spinozacı panteizmin, monistik bir şekilde yorumlanması gerektiği iddialarıyla karşılık vermişti. William James, konuya monizmi karşısında yer alan plüralistik (çoğulcu) panteist görüşü öne sürerek kötülüğe bu çerçevede bir yorum getirmeye çalışır. Fakat onun panteizm düşüncesi çoğulcu olması yönünden diğer panteizmden farklı olduğu söylenebilir. James'in panteizmi, Tanrı'yı her şeyi

⁵⁹ Siwek, "How Pantheism Resolves the Enigma of Evil", *Laval Theologique et Philosophique* 11/2 (1955): 213-214.

⁶⁰ Levine, *Pantheism*, 214. Ayrıca, Siwek'in, Spinoza'nın düşüncesine dayanarak öne sürdüğü, kötülüğün 'yoksunluk' olduğu düşüncesinin Spinoza panteizmi için geçerli olduğunu Kamal da makalesinde tartışır. Bk. Kamal, "Spinoza and Relativity of Evil in the World", 145-155.

⁶¹ Levine, *Pantheism*, 215.

kapsayan bir doktrinden ziyade ahlaki bağımsızlığa sahip, ancak metafiziksel olarak bağlantılı olan, ontolojik olarak ayrılmaz olsa da, işlevsel olarak farklı, bilinçli varlıklar çokluğuna izin vermeye çalıştığı için çoğulcudur. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı hem ontolojik olarak insan bilincinin derinlikleriyle kaynaşmıştır hem de her bireyden ayrı bağımsız bir kimliğe sahiptir. James, bizimle yakından bağlantılı ilahi bir varlık ister, ancak bu ilahi varlığı evrendeki bilinçlerin bütününe basit bir kombinasyonuna indirgemek istemez. Ona göre Tanrı evrenin içinde bulunur, ancak Tanrı evrene indirgenemez. Her ne kadar James, *A Pluralistic Universe*'deki teolojisinin panteist olduğunu iddia etse de, gerçekte panteist olmaya yakın olduğu söylenebilir.⁶² Onun görüşüne göre mutlak bir Tanrı'dan ziyade sonlu (*finite*) bir Tanrı vardır. Mutlak düşüncesi onun için olasılık dışı bir hipotezdir ve mutlak olana teistler ve panteistler inanırlar. Hatta en büyük mutlak düşüncesini Spinoza savunur.⁶³ James'in mutlak olanı reddetmesinin nedeni kısmen pratik mülahalazalardan kaynaklanıyordu. Şöyle ki, mutlak olanın kötülük ve insan ıstırabı sorununa ve özgürlük ve insan başarısı sorununa kayıtsızlığı, James'e onu reddetmesi için pragmatik bir neden sağladı. Mutlak olanı reddettiği için de kötülüğün kaynağından ziyade pratik olarak kötülükten nasıl kurtulacağı ile ilgilenmiştir.⁶⁴ Marcus Ford'a göre, James'in plüralistik evren görüşünü benimsemesinde, monizmin kötülük problemini açıklayamaması etkin olmuştur. Buna karşın James'in çoğulculuğu savunması, temelde onun kötülük sorununa getirdiği *ad hoc* (amaca özel) çözümü ve felsefi varsayımlarıyla ilişkili görünmektedir. Ford'a göre, dünyada gerçek kötülüğün varlığını ve Tanrı'nın mutlak iyiliğini inkâr edemeyen James, Tanrı'nın her şeyi kuşatmadığını, Tanrı'dan ayrı olarak başka şeylerin de (örneğin kötü şeyler) var olduğunu kabul etmiştir. Ancak, çoğulculuğun plüralistik panteizmin temel ilkesi olmadığını öne süren Ford, bunun sadece klasik kötülük probleminde *ad hoc* bir çözümden ibaret olduğunu iddia eder. James'in, başkasının bilincine dâhil olmanın onun tarafından kontrol edildiği ya da belirlendiği düşüncesine dayanan bu *ad hoc* çözümünün onun plüralistik panteizmini monistik olanından ayırdığını öne süren Ford'a göre, James'in felsefesinin temelde monist olduğu dikkate alındığında çoğulculuğunun sadece tesadüf olduğu söylenebilir. Levine, James'in sadece monizm ile panteizmi bir araya getirmekle kalmadığını, aynı zamanda panteist Birlik'i teistik bir Tanrı anlayışı ile birleştirmeye çalıştığını öne sürer. Teizm bir tür panteist birliği ihtiva ettiği için teizmle panteizmin çok yakından ilişkili olduğunu düşünen James için alternatif önemi olan monizm ya da plüralizmdir, diğer bir ifadeyle panteizmin monistik ve plüralistik ayrımıdır. Levine, bu duruşuyla James'in, panteizmi

⁶² G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism* (Albany: State University of New York Press, 1997), 203, 254.

⁶³ James, *A Pluralistic Universe*, 48, 23. Bu "sonlu Tanrı" kavramı, James'in temelde umut vaat eden teo-metafizik hipotezi olan çoğulcu panteizm içinde kafa karıştırıcıdır. Çoğulcu panteizm (bu iki terim bariz bir çelişkili görünmekle birlikte), James'in çeşitli neo-Hegelci Mutlak felsefelerinde tasvir edildiğini iddia ettiği katı, durağan, tamamen birici "blok evren"den kaçınma girişimidir. Ayrıca çoğu zaman çelişkili mizaç gerekliliklerini uyumlu hâle getirmediği için James'in sonlu Tanrı'sı yaşlı teist Tanrı'nın daha zayıf, küçük bir kardeşi gibi görünür ve sözde panteizmini çoktanrıcılığın yenilenmiş bir versiyonu gibi gösterir. Bk. Barnard, *Exploring Unseen Worlds*, 205.

⁶⁴ Julius Seelye Bixler, *Religion in the Philosophy of William James* (Boston: Marshall Jones Company, 1926), 36-37.

teizmin doğal bir uzanımı olarak gören birçok teistik mistikten pek de farklı olmadığını savunur.⁶⁵

Monist panteizmin Tanrı ile evreni özdeş kabul etmesinin, evrendeki her bir kötülüğün Tanrı'nın bir parçası olduğunu kabul etme sonucuna varacağı ve evrenin Tanrı olduğu konusundaki eleştirilere tatmin edici bir yanıt veremeyeceğini öne süren Nagasawa, çoklu evren (multiverse) panteizminin kötülük problemine monist panteizmden daha makul yanıt sunduğunu iddia eder.⁶⁶ Çoklu evren düşüncesinin Tanrı'nın evrene içkin veya aşkın olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Teistik düşüncede, Tanrı'nın genellikle içkin olmaktan ziyade aşkın, uzay-zaman içinde değil onun dışında olduğu varsayılır. Ancak çoklu evren topluluğundaki diğer evrenler bizim uzay-zaman sürekliliğimizin dışında olmalıdır. Eğer yaratıcı olarak veya anlamsız kötülüklerle müdahale eden ilahi adil bir Varlık, olarak uzay-zaman sürekliliğine nedensel olarak etki edebilecekse bu varlık uzay-zaman içinde içkin olacaktır.⁶⁷ Bu plüralist düşüncelere dayanarak Levine, ilahi Birliğin “ontolojik olarak gerçek ve ayrı varlıkların varlığına izin verebileceğini” panteizmin teistik monizme indirgenemeyeceğini öne sürerek ilahi Birlik'in dünyadaki değişimi ve şeylerin çokluğunu kapsayabileceğini iddia eder.⁶⁸ Fakat Levine'nin burada panteizme atfettiği bu durumun, Spinoza'nın panteist doktrininden farklı olduğu söylenebilir.⁶⁹ Spinoza'ya göre, “Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan, sonsuz tavırlar hâlinde sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceği şeyler çıkmalıdır.”⁷⁰ Spinoza'da olacak olan veya tüm olasılığın var olduğu öne sürülse de bunlar zorunlulukla var olabilir. Sonsuz sıfatların varlığının çoklu evrenlerin varlığını mümkün kılıp kılmadığı tartışmasını Tanrı'nın sıfatları bağlamında ele alan Spinoza, *Mektuplar*'da birden fazla dünyanın olmayacağını kesin bir dille reddeder. Metinlerinde tek bir dünya olmakla birlikte dünyanın sayısız tarzlarda ifade bulunduğunu, dolayısıyla her tekil varlığının da sayısız tarzda ifade bulunduğunu öne sürer.⁷¹ Ona göre, “bir cevherde her ne kadar, gerçekten ayrı iki sıfat varsa da, yani birini ötekinin yardımı olmaksızın tasarlıyorsak da, bunların iki farklı cevher meydana getirdikleri sonucu çıkarmamalıdır; çünkü bu sıfatlardan her birinin asıl kendisi ile (*per se*) tasarlanabilmeleri cevherin tabiatındandır.”⁷² Spinoza'nın bu görüşünü destekleyen bir başka ifade ise “düşünen cevherle uzamlı cevherin tek ve aynı cevher olduğu”dur.⁷³ Dolayısıyla, Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatları altında ifade edilen bir dünya tasavvuru bilfiil var olan dünyadır. Ancak burada, Tanrı'nın sıfatlarının sonsuz olduğunu, düşünce ve uzamın Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından bildiğimiz sadece iki sıfat olduğunu dikkate aldığımızda Tanrı nasıl bu iki nitelikle bu dünyayı tasarladıysa diğer nitelikler altında da dünyalar tasarlayabileceği şeklinde bir

⁶⁵ Marcus P. Ford, “Pluralistic Pantheism?”, *The Philosophy* 17/2 (1979), 155-161; Levine, *Pantheism*, 215-216.

⁶⁶ Bk. Yujin Nagasawa, “Multiverse Pantheism”, *God and the Multiverse Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*, ed. Klaas J. Kraay (London- New York: Routledge, 2015), 177-191.

⁶⁷ Ostrowick, “A Scientific Model of Pantheism”, 304.

⁶⁸ Levine, *Pantheism*, 2, 84-93.

⁶⁹ Grula, “Pantheism Reconstructed”, 170.

⁷⁰ Spinoza, “Ethics”, 227.

⁷¹ Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 312.

⁷² Spinoza, “Ethics”, 221.

⁷³ Spinoza, “Ethics”, 247.

itiraz öne sürülebilir. Eğer Tanrı bu dünyaları bizim dünyamıza ek olarak tasavvur ederse, Tanrı'nın sahip olduğu her bir sıfat altında bir bütün olarak tasavvur edilen birçok dünya veya çoklu evrenler olabilir. Ancak panteist bir anlayışa göre, Tanrı bu evrenlerin hiçbirinde, bu varlık modlarının bütünü ile özdeş ise bu modlardan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olamaz.⁷⁴

Panteist düşüncenin bazı problemlere cevap veremediği düşüncesi aslında panteizmle ilgilenen çağdaş yazarları, onun çeşitli biçimlerini tanımlamaya ve farklı yorumlamalara götürdüğü söylenebilir.⁷⁵ Özellikle, kötülük problemine monist düşüncenin makul bir cevap veremediğini düşünen başta James'ın kötülüğün gerçekliğini kabul eden plüralist panteizm önerisi olmak üzere, Leslie ve Nagasawa gibi günümüz felsefecilerinin multiverse panteizmini önermelerinin kötülük problemine yeni bir cevap verme arayışı olduğu söylenebilir. Ancak Nagasawa ve Leslie gibi felsefeciler çoklu evren panteizmini monistik panteizmin çözemediği sorunlara bir alternatif olarak önerse de, bu düşüncenin panteizm açısından tutarlı olamayacağı, panteizmin gözlemleyebildiğimiz tek evreni kabul ettiği, zayıf ampirik bir temele sahip olan ve deney ile doğrulanması veya yanlışlanması muhtemel olmayan modellerden uzak durduğu söylenebilir.⁷⁶ Nitekim çoklu evrenin gerçekliğine ilişkin iddiaların, bazı fizikçiler tarafından da bilimsel olmayıp metafizik bir açıklama biçimi olarak,⁷⁷ görsel ufkumuzun ötesinde çok sayıda genişleyen başka evren alanlarının varlığını gözlemsel olarak doğrulama ihtimali olmadığı için bir spekülasyon, hatta bilimsel bir dille süslenmiş tamamen naif teistik bir açıklama biçimi olarak kabul edildiğini görmek mümkündür.⁷⁸

Panteizme yapılan eleştirilere bakıldığında Doğu ve Batı arasındaki kültürel farklılıkların yanı sıra yeni buluşlarla ilerleyen bilimsel gelişmelerin de göz önüne alınması gerektiği açıktır. Bu gibi gelişmeleri göz ardı ederek bir görüşü savunmanın pek sağlıklı olmayacağı açıktır. Diğer taraftan, panteist düşüncenin en önemli sorunlarından birinin kötülüğün gerçekliğiyle ilgili olduğu açıktır. Ancak sonlu bireylerde hata ve bilgisizliğin kötülük olarak, hatta kötülüğün bir yanılma olarak görüldüğü bir yaklaşım biçiminin çevremizdeki bu kadar çeşitliliği, farklılıkları veya kötülükleri, kötü bireylerin ilahi Birlik'in modları veya parçaları olarak kabul ederek yok saymasının pek tatmin edici görünmediği söylenebilir. Bu tür bir ilahi Birlik yorumunun kötülüğü ve ahlaki sorumluluğu nasıl açıklayabileceği de önemli bir sorundur.

Monizmin artık felsefi olarak savunulabilir bir pozisyon olmadığını savunan Levine, panteistlerin de bu tür bir pozisyon bağlamında yapılabilecek varsayımlara güvenmemesinin akıllıca olacağını, hatta panteizmi bu tür uygun olmayan metafiziksel bağlılıklardan uzaklaştırmanın mümkün olabileceğini iddia eder. Ona göre, bir panteist,

⁷⁴ Edge, *God and The Human Condition of Suffering*, 235.

⁷⁵ Nejeschleba, "Pantheism", 3-4; Bu konuda Bk. Mander, "Pantheism";

⁷⁶ Gula, "Pantheism Reconstructed", 170.

⁷⁷ Burton Richter, "Theory in Particle Physics: Theological Speculation versus Practical Knowledge", *Physics Today* 59/10 (2006), 9.

⁷⁸ George F. R. Ellis, "Physics Ain't What It Used to Be", *Nature* 438 (2005), 739-740; Paul Davies, "Teleology without Teleology: Purpose through Emergent Complexity", *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, ed. Philip Clayton - Arthur Peacock (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2004), 101-102.

teistik bir dünya görüşünü savunulamaz olarak gördüğü için terk etmesine karşın eşit veya daha fazla savunulamaz görünen başka bir görüşü tercih etmek istemeyecektir.⁷⁹ Ancak Levine'in bu düşüncesini yeterince temellendiremediği söylenebileceği gibi monizmi terk eden bir panteistin Tanrı ve evren arasında nasıl bir ilişkiyi öngörmesi gerektiğine dair bir açıklama sunmaması, iddialarını sadece öneri düzeyinde bıraktığı düşünülebilir. Diğer taraftan, Levine'in de iddia ettiği gibi, panteistlerin kötülüğün varlığını reddetmedikleri, sadece, kötülüğü Birlik ile uyumlu görmedikleri için üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak gördükleri dikkate alındığında, burada esas sorunun kötülük probleminin panteist çözümdeki en önemli unsuru olan Birlik'in doğasının ne olduğunu ortaya koymak olduğu görülebilir.⁸⁰ Bununla birlikte, Levine'in bu konuda da hangi panteist düşüncenin veya panteistin Birlik'in doğasına ilişkin felsefi bir açıklama getirebileceğine dair bir önerisinin olduğunu görmek zordur. Paul Helm'in de ifade ettiği gibi, Levine'in panteizmle ilgili görüşleri panteizmin geleneğinde olan bazı unsurları değerlendirmek şeklinde değil, daha çok, Spinoza'nın yaptığı gibi bazı doktrinlere yeniden anlamlar yüklemek veya onları revize ederek panteist düşünceyi yeniden inşa etme çabası içinde olduğu söylenebilir.⁸¹

3. Panteizm, Determinizm, Özgür İrade ve Kötülük

Düşünce tarihinde determinizm doktrini farklı şekillerde ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bir felsefeci, determinizmi özgür irade ve Tanrı gibi metafizik konularla ilgili görürken, bir bilim adamı doğa felsefesinin bir parçası, bir mantıkçı ise determinizm ile mantıksal konular arasındaki bağlantıları görür. Buna göre, ahlaki determinizm, mantıksal determinizm, teolojik determinizm, fiziksel determinizm ve psikolojik determinizm gibi farklı düzlemlerde determinizmden bahsedilebilir. Bununla birlikte, determinizm, genel olarak, her olayın bir nedeni olduğu şeklinde "evrensel nedensellik yasası" veya ilke olarak, tüm geleceğin öngörülebilirliği olarak tanımlanmıştır.⁸²

Metafizik bir problem olarak determinizm, başta insan seçimleri olmak üzere evrende olup biten her şeyin bir başka şey tarafından mutlak olarak belirlendiği veya nedenlendiği düşüncesini ifade eder. Determinizmde doğanın nedensel yasalara tâbi olduğu, evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı savunulur. Buna göre, her şeyin kendisi dışındaki başka bir şey tarafından belirli yasalar doğrultusunda belirlendiğini ifade eden determinizmin, natüralist ve teistik olmak üzere iki çeşidinden bahsedilebilir. Natüralist determinizmde, tüm insan davranışlarının genetik ve davranışsal faktörler tarafından belirlendiği savunulurken teistik determinizmde ise Tanrı her şeyin nedeni olduğu gibi tüm insan eylemlerini de belirleyen nihai nedendir. Determinizm ayrıca katı ve ılımlı olmak üzere ikiye ayrılır. Katı deterministler, her olayın, insan davranışlarının ve duygularının belirlenmiş olduğunu iddia ederken; ılımlı

⁷⁹ Levine, *Pantheism*, 218.

⁸⁰ Levine, "Pantheism, Theism and the Problem of Evil", 138.

⁸¹ Helm, "Reviewed Work(s): Pantheism", 129-131.

⁸² Jeremy Butterfield, "Determinism and Indeterminism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge, 1998), 3/2128; Richard Taylor "Determinism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Crowell Collier and Macmillan, 1967), 2/359.

deterministler evrensel bir nedenselliği kabul etmekle birlikte bazı nedenselliğin insanlar tarafından belirlendiğini, yani insanın sınırlı da olsa özgür eylemde bulunduğunu savunur.⁸³ Peki, panteist düşünce ne tür bir determinizmi savunmakta, savunduğu bu determinist evrende özgür irade ve ahlaki sorumluluğa nasıl bir açıklama getirmektedir?

Spinoza'nın panteizm düşüncesinde, evrende katı bir determinizmin hâkim olduğu söylenebilir. Herhangi bir istisnaya yer olmaksızın her şey nedensellikle belirlenmiştir ve olduğu halin dışında başka bir şekilde düşünülmesi mümkün değildir. Bu durumda olumsallığa yer olmadığı açıktır. Ne evrenin kendisi ne de evrenin içindeki herhangi bir şey olumsaldır.⁸⁴ Spinoza, bu evrende var olan her şeyin, bir üçgenin özelliklerinin bir üçgenin tabiatından gelmesi gibi matematiksel olarak mutlak bir zorunluluk ile Tanrı'dan geldiğini savunur. Bu nedenle, bu sistemde dünyadaki hiçbir şey şansa veya özgür iradeye bırakılmaz; her şey kesin bir şekilde belirlenmiştir.⁸⁵ Bir başka ifadeyle, “şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemezler.”⁸⁶ Aksini iddia etmek, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın doğasının değişebileceğini kabul etmek demektir. Bu dünyada var olan şeyler Tanrı'ya bağlıdır, bu nedenle Tanrı olmadan ne varlıklar ne de eylemler varolamaz.⁸⁷ Fakat Tanrı'nın eylemleri de kendisi tarafından önceden zorunlu olarak belirlenmiştir. Tanrı zorunlu olarak eylemlerini gerçekleştirir, aksi durumda Tanrı yetkinsiz ve değişime açık olacaktır. Panteizmde Doğa veya Tanrı'nın bir amacı yoktur, evrende olan her şey zorunluluk içinde olur. Bu durumda, Doğa'nın nedensel işleyişinin dışında olan hiçbir durum ve olay olmadığı gibi insanın tüm irade ve düşünceleri de buna dâhil olacaktır.⁸⁸

Paul Siwek, Spinoza'nın bu düşüncesinde, her şey zorunlu olarak belirlendiyse burada insan için ne özgür iradeden ne de ahlaki sorumluluktan bahsedebileceği, kötülüğün bilinen anlamını kaybedeceği ve metafiziksel olarak imkânsız olacağı şeklinde bir sonuca varmanın kaçınılmaz olacağını düşünür.⁸⁹ Ancak Spinoza, evrende determinizmin olmasının özgür iradeyi tümüyle ortadan kaldırmadığını, burada sorunun özgürlüğün ne olduğu noktasında düğümlendiğini savunur. Gerçek özgürlüğün ne olduğu konusunda bir yanlış anlaşılma olduğunu iddia eden Spinoza, özgürlüğün insanların anladığı şekilde iyi ya da kötü bir şey yapabilmek yahut yapmaktan kaçınabilmekle uzaktan yakından alakalı olmadığını öne sürer. Ona göre gerçek özgürlük, herhangi bir şey tarafından hiçbir şekilde sınırlandırılmamış veya zorunlu kılınmamış olmaktan ve sadece kendi yetkinliğiyle her türden yetkinliğin

⁸³ Ahmet Cevizci, “Determinizm”, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 530; Norman L. Geisler, “Determinism”, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker Books, 1999), 150.

⁸⁴ Spinoza'da mümkün olan ile olumsal olan ayrılır. Mümkün olarak adlandırılan şeyler “onları üretmesi gereken nedenleri göz önüne aldığımızda, onları üretmeye belirlenip belirlenmediklerini bilmediğimiz” şeylerken, olumsal olarak adlandırılan şeyler “yalnızca özlerini göz önüne aldığımızda, varoluşlarını zorunlu olarak ortaya koyan ya da zorunlu olarak dışlayan hiçbir şey bulamadığımız” şeylerdir. Bk. Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 159.

⁸⁵ Spinoza, “Ethics”, 228-229.

⁸⁶ Spinoza, *Etika*, 64.

⁸⁷ Spinoza, *Etika*, 60.

⁸⁸ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 160.

⁸⁹ Siwek, “How Pantheism Resolves the Enigma of Evil”, 214.

nedeni olmaktan başka bir şey değildir.⁹⁰ Spinoza'nın özgür neden olarak ifade ettiği bu durum, "bir şeyi aynı anda hem yapabilen hem yapmayan bir neden değil hiçbir şeye bağlı olmayan neden"⁹¹ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, özgürlük bir şeyi yapma veya yapmama arasında bir seçimden ibaret değildir ve Tanrı ne yapıyorsa en üstün derecede özgür neden olarak yapmaktadır.⁹² Öyle ki, Spinoza'ya göre, yalnızca Tanrı özgür nedendir, diğer varlıklar için böyle bir şey mümkün değildir.⁹³

Diğer taraftan, Spinoza, insanlarda özgür irade olmadığını ve bunun yanlış anlaşıldığını iddia ederken bunu sadece insanın özgür iradesi ile sınırlandırmaz, Tanrı'ya atfedilen akıl ve iradenin de yanlış anlaşıldığını iddia eder. Spinoza, bazı teist filozofların Tanrı'ya akıl veya irade izafe etmelerini ise şöyle eleştirir: "Tanrının özünü meydana getiren Akıl ve İrade bizim aklımızdan ve irademizden büsbütün başkadır ve onlara ancak ad bakımından benzerler, tıpkı Köpek denilen burcun bu addaki hayvana ancak ad bakımından benzemesi gibi."⁹⁴ Bu durumda, klasik teizmde iddia edildiği gibi Tanrı bir şeyi yapıp yapmama noktasında özgür değildir. Spinoza'ya göre, insan da özgür irade sahibi bir varlık değildir, çünkü evrende her şey Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıkmaktadır.⁹⁵ Spinoza, yukarıda geçtiği gibi, her ne kadar irade ile özgür nedeni kastediyor görünse de onun maksadı aslında zorunlu nedendir. Tanrı'nın iradesinden teistik anlamda bahsedilemese de bir iradeden bahsedilecekse bu ancak özgür neden değil zorunlu neden olabilir.⁹⁶ Hatta şöyle denilebilir; Tanrı'nın iradesi için, bir sanatçının özgür faaliyetinden ziyade geometri teoremlerinin aksiyomlarından türetilme şekli daha uygun bir örnektir. Bu düşünce ise özgür iradeyi yok eden determinist bir kuraldır.⁹⁷ Dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinde, evrende, klasik teizmin iddia ettiği gibi Tanrı'nın özgür iradesi ile yapıp ettiği şeylerden ziyade her şeyin ilahi mahiyetinden zorunlu olarak çıktığı evrensel ve sürekli katı bir determinizm hakimdir.⁹⁸ Katı determinizmde ne Tanrı ne de insan için yaptığından başka bir şey yapması düşünülemeyeceğine göre, hem Tanrı hem de insan için "başka türlü de yapabilirdi" düşüncesi, Spinoza'ya göre, yanılısamadan ve saçma bir düşünceden başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı için "başka türlü de yapabilirdi" demek Tanrı'nın yetkinliğini azaltmak anlamına gelecektir. Şeylerin, başka türlü olması mümkün olmayan bir varlık tarafından belirlendiği için olduklarından başka türlü bir şekilde var olmaları mümkün olmayacaktır.⁹⁹ İnsanın iradesinden bahsetmek de Spinoza'ya göre bir yanılgıdır. İrade, insanın aklına ait bir varlıktır ve gerçekliği yoktur. İradenin doğada gerçekliği olmayan bir kurgudan ibaret olduğunu savunan Spinoza, insanın iradesine göre iyi ve kötüyü seçmiş olacağına inanılmasını da saçma bulacağı açıktır.¹⁰⁰

⁹⁰ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 50.

⁹¹ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 52.

⁹² Spinoza, *Kısa İnceleme*, 52.

⁹³ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 51.

⁹⁴ Spinoza, *Etika*, 53.

⁹⁵ Spinoza, "Ethics", 233-234.

⁹⁶ Spinoza, "Ethics", 235.

⁹⁷ Mander, "Pantheism".

⁹⁸ Spinoza, "Ethics", 245; Spinoza, *Kısa İnceleme*, 50.

⁹⁹ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 161.

¹⁰⁰ Bk. Spinoza, *Kısa İnceleme*, 114-122.

Spinozacı panteizmde, Tanrı tek töz olarak her şeyin içkin nedenidir ve her şey ilahi nedensellikle meydana gelmiştir. Tanrı ya da Doğa içkin nedenselliğin bir açılımıdır. Burada *natura naturans* kendi başına var olan, ezeli ve sonsuz özü ifade eden cevherin sıfatlarına ya da Tanrı'ya; *natura naturata* ise Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu ile Tanrı'da olan, Tanrı'nın doğasından çıkmış olan her şeye işaret eder.¹⁰¹ Bu tür bir düşüncede Spinoza'nın Tanrı'sı iyi ve adil bir varlık değildir. Aslında Spinoza için Tanrı, herhangi bir ahlaki özellikten tamamen yoksundur. Tanrı doğadır ve herhangi bir iyi kavramıyla hareket etmeye motive olan bir varlık değildir; bir başka ifadeyle, Spinoza'nın Tanrı'sı hiçbir amaç uğruna hareket etmez. Dolayısıyla ne doğa içinde ne de bir bütün olarak doğa için bir teleolojiden bahsedilemez.¹⁰²

Spinoza'ya göre, her doğa olayı bir nedenden kaynaklanırken başka bir olayın da nedeni olmaktadır. Başka türlü düşünülemez olan bir serinin parçası olarak herhangi bireysel sonlu bir mod da mutlak anlamda zorunludur. Hatta her sonlu mod nedensel olarak kendisiyle ilişkilendiği sonsuz modların kombinasyonudur ve diğer sonlu modlar tarafından zorunlulukla belirlenmiştir. Sonsuz modlar mutlak anlamda zorunludur, çünkü öncül konumdaki sonlu nedenler sonsuzca uzar. Buna göre, olan her şey en güçlü anlamda olmak zorunda olduğu için olur ki bunun nedeni hem öncül nedenlere sahip olması hem de sahip olduğu öncül nedenlerin kendilerinin de belirli bir zorunlulukla var olmuş olmasıdır.¹⁰³ Ontolojik nedensellik, aşkın bir varlıktan ya da bilgi ve irade sahibi bir Tanrı'dan kaynaklanmamaktadır. Bu düşünceye göre, insanın aşkın ve irade sahibi bir varlığa inanmak ve ona dua etmek yerine Doğa'nın yasalarında var olan determinizmi anlaması gerekmektedir. Doğaya hâkim olan bu determinizmde her şey belirlenmekle birlikte iki farklı düzlem olan düşünce ve beden arasında bir nedensellikten bahsedilmez. Yani beden beden üzerinde, düşünce düşünce üzerinde eylemde veya nedensel etkide bulunur. Örneğin, bir arzu üzerinde ancak daha güçlü bir arzu eylemde bulunur, duygulara hâkim olabilmek için de bu bilgiye sahip olunması gerekir. İnsan ancak bu bilgiye sahip olursa özgür olur. Spinoza'nın dediği gibi özgürlük seçenekli durumlardan birini seçmek değil bilgi ile eylemde bulunmaktır. Buna göre, insan, özgürlüğünü ancak determinizmin bilgisi ile yani "Tanrı veya Doğa" hakkında özel bir bilgi ve anlayışla elde edebilir.¹⁰⁴ İnsanın kendi eylemlerinin bilincinde olması ve buna göre davranması onun özgür olduğu anlamına gelmektedir. İnsan aklın kılavuzluğunda davrandığı sürece, Spinoza'ya göre özgürdür, çünkü ancak bu şekilde doğasına uygun davranmış olur. İnsan sadece doğası yoluyla bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir ki yine bu nedenler onu zorunlu olarak eylemde bulunmaya yönlendirir. Böylelikle insan özgür olur, çünkü akıl sayesinde dış nedenlerin etkisinde değil, kendi doğasına uygun olarak hareket eder. Özgür olmak aslında kendi olmak, kendi olmak ise kendi doğasının belirlenimlerine karşılık vermektir. Spinoza'nın özgürlüğü hem zorunluluğun kavranması hem de tutkuların

¹⁰¹ Spinoza, "Ethics", 234.

¹⁰² Steven M. Nadler, "Spinoza in the Garden of Good and Evil", *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, ed. Elmar J. Kremer - Michael J. Latzer (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 67.

¹⁰³ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 162.

¹⁰⁴ Spinoza, "Ethics", 234; Robert Misrahi, *Spinoza Sözlüğü*, çev. Ece Durmuş (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019), 68-69; Levine, *Pantheism*, 209.

kendini kurtarma olarak tanımladığı söylenebilir.¹⁰⁵ Spinoza'da nedensel ya da doğal zorunluluk mantıksal ya da matematiksel zorunlulukla özdeştir; insanın Doğa'nın düzenini açık bir şekilde anlaması her şeyin matematikte olduğu gibi zorunlu bir şekilde belirlenmiş olduğunun farkına varmasıyla mümkün olabilir. Tanrı ya da Doğa'ya ait olan bu zorunluluğun sonucu olarak evrende olumsuzluğun varlığından söz edilemez. Leibniz her ne kadar mevcut olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunsa da Spinoza'nın buna en iyi cevabı mevcut dünyanın mümkün olan tek dünya olduğu şeklinde olacaktır. Spinoza'ya göre, farklı bir dünyadan bahsedilmesinin tek şartı farklı bir doğa düzeninin mümkün olmasıdır. Fakat Tanrı'nın doğasının olduğundan farklı bir şekilde var olabilmesi mümkün değildir.¹⁰⁶ Panteist düşüncenin monist ve determinist yapısı, mümkün dünyalar ve çoklu evrenler düşüncesine herhangi bir yol açmadığı veya açmayacağı açıkça söylenebilir.

Farklı panteist düşünceleri göz önüne aldığımızda, natüralist veya Spinozacı panteizm gibi natüralist bir eğilim gösteren Upanişadlar'ın bakış açısı da katı bir determinizm gibi görünmektedir. Spinoza'nın düşüncesiyle benzerlik gösteren Hinduizm'de, özellikle Upanişadlar'da, "doğa alanı içinde irade özgürlüğü" sorunu yoktur. Bu düşünceye göre, insan basitçe evrenin bir parçasıdır ve herhangi bir bireyselliği olmadığı gibi inisiyatif gücüne sahip de değildir.¹⁰⁷ Vedalar'da ise Şankara'ya göre, yegâne mutlak gerçek, insanın tecrübelerinin ötesinde yer alan ve sezgisel olarak mahiyeti bilinen Brahma'dır. Bundan dolayı bir Vedantist, kendi sonlu deneyiminin tümüne hem doğal nedenselliğin hüküm sürdüğü bir alan olarak hem de bu alana tamamen bir yanılısma olarak bakar. Vedalar'da gündelik hayatta elde edilen tecrübeler aslında rüyalarda edinilen bilgi ve tecrübelerden farksızdır. Rüyalar nasıl bir yanılısma ise gündelik hayattaki olgu ve olayları gerçek gibi saymak da bir cehalettir. Ancak yüksek veya aydınlanmış bir mertebeden bunların aslında gerçek olmadığı anlaşılabilir ve bu konudaki cehalet ancak gerçek manevi bir aydınlanma ile yok edebilir.¹⁰⁸

Panteist düşüncede, Tanrı-Evren-İlahi Birlik'in, teist düşüncede savunulduğu gibi herhangi bir gaye ve amacı yoktur. Spinoza'ya göre, yine de insanlar evrene bir düzen, amaç ve gaye atfederler. Bu nedenledir ki insan bedenini incelediklerinde hayrete düşerler. Ancak bunun mekanik kanunlara göre yapıldığını anlamadıkları gibi tabiatüstü bir Tanrı'nın eseri olduğunu düşünürler. İnsanlar var olan her şeyin kendileri için yaratıldığına kendilerini ikna ettikleri gibi insanoğlu için en faydalı olan her şeyde en yüksek niteliği düşünerek iyilik, kötülük, sıcaklık, soğukluk, düzen, kaos, güzellik, çirkinlik gibi soyut kavramlarla şeylerin doğasını açıklamaya çalıştılar.¹⁰⁹ Spinoza, insanların bu tür kavramlara yönelmelerinin nedeni olarak, teistik düşüncenin

¹⁰⁵ Frederic Lenoir, *Spinoza Mucizesi*, çev. Ashı Sümer (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 113-114; Spinoza her ne kadar insanı özgürleştiren bilgi için akli bilgi dese de aslından sezgisel bilgidir. Sezgisel bilgi bizi evrenle uyumlu hale getirir. Bu bilgi tarzına sahip olan kimse kendisini ve Tanrı'yı bilir, buna göre de yetkin ve mutlu olur. Bk. Spinoza, *Etika*, 284.

¹⁰⁶ Nadler, *Spinoza'nın Etikası*, 136, 163.

¹⁰⁷ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 332.

¹⁰⁸ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 649; Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 86.

¹⁰⁹ Spinoza, "Ethics", 241-242.

Tanrı'nın en üstün iyi olduğu ve tüm şeylerin nedeni olduğu şeklindeki anlayışa ve teizmi savunanların iyi ve kötü konusunda içine düştükleri yanlışlığa dikkat çeker. Ona göre, bu kavramlara yüklenen anlamlar bir kafa karışıklığının göstergesidir.¹¹⁰ Diğer taraftan, insanların kendilerinin özgür birer fail olduklarına inanmalarından ise övgü ve yergi, günah ve erdem gibi kavramlar doğmuştur. Öyleyse, “iyi” ve “kötü” terimleriyle işaret edilen değer yargılarımızın gerçeklikte bir temeli olmadığı gibi iyi ve kötü dediğimiz şey eşit derecede zorunludur. Dolayısıyla, kötülük bir olgu olsa da zorunlu olduğu için artık kötülük değildir. Ancak bu durum, insanların ahlaki bilincinin uzun süre rıza göstereceği bir şey olmadığı gibi temel ahlaki ayrımları göz ardı ettiği için de insanlar tarafından kabul görmeyecektir.¹¹¹

Evrenin, insan özgürlüğü ve belirlenimlerinin söz konusu olduğu yerde eğer evrensel bir nedensellik ilkesi, insan davranışlarını da içerecek şekilde her şeyi kapsıyorsa determinizm problemi aynı zamanda bir ahlak problemine dönüşür.¹¹² Spinoza, her şeyin determinist bir yapıya sahip olduğunu savunarak varlıkların düşünceleri ve fiillerinin zorunlu olarak belirlendiğini öne sürmüştü. Bu nedenle, ona göre, doğru anlaşılan bir özgürlük anlayışının özgür irade ile hiçbir ilgisi yoktur, insanın kendisinin özgür irade sahibi olduğunu düşünmesi sadece bir yanılsamadan ibarettir. Ancak her şey kesin olarak belirlenmiş ve özgür irade bir yanılsama ise o zaman sorumluluk özgürlüğü gerektirdiğinden, insanın ahlaki sorumluluğundan bahsetmek de zor görünmektedir. Henry Oldenburg bu kaderci ve determinist öğretinin erdemli davranmayı, ödül ve cezayı itibarsızlaştıracağını Spinoza'ya yazdığı bir mektupta şu sözlerle dile getirir:

Zira ahlaki olsun, doğal olsun bütün edimlerimizde tıpkı çömlüğün elindeki çamur gibi Tanrı'nın elindeyse ve aksi türlü hareket etmek bizim için böylesine olanaksızsa, lütfen söyleyin, şu ya da bu davranışımızdan ötürü hangi gerekçeyle suçlanabiliriz ki? Bu durumda hepimiz Tanrı'ya şöyle diyemez miyiz: 'Senin alnımıza yazdığın değişmez yazgı ve karşı konulmaz iktidarın bizi böyle davranmaya mecbur bırakıyor, zaten başka türlü sü elimizden gelmez. Madem her şeyi istediğin gibi üstün bir zorunluluk uyarınca idare edip yönlendiriyorsun, o hâlde hangi gerekçeyle bizi katiyen kaçınamayacağımız korkunç cezalara maruz bırakıyorsun?'¹¹³

Spinoza bu durumu, Oldenburg'a yazdığı cevapta, hangi varlık söz konusu olursa olsun, bir varlığın doğasına ait olan verili nedenin zorunlu kıldığı şey olarak açıklayarak şu örneği verir: insanların, kendilerine zayıf karakter verdiği için Tanrı'yı suçlamaları, Tanrı'nın niçin kendisine üçgenin özelliklerini vermediği için bir çemberin Tanrı'yı suçlaması gibidir. Spinoza'ya göre, Tanrı işlenen bir günahtan dolayı öfkelenmeyeceği gibi bütün olanların Tanrı'nın isteği olduğu konusunda da ısrar eder.¹¹⁴ Spinoza'nın

¹¹⁰ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 60.

¹¹¹ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 560.

¹¹² Aydın, *Din Felsefesi*, 156.

¹¹³ Spinoza, *Mektuplar*, 347-348.

¹¹⁴ Spinoza, *Mektuplar*, 349-350. Spinoza burada her ne kadar günah kelimesini kullanmış olsa da günah olarak tanımladığı herhangi bir davranış yoktur. Günahkâr kabul edilen insanlar sadece ona verilen yetkinliğe (mükemmelliğe) göre hareket ederler. Bundan dolayı Spinoza, onların günahkâr olarak yargılanmaması gerektiğine, aksine kendilerine verilmiş yetkinliğe göre davrandıklarına hükmeder. Bk. Spinoza, *Mektuplar*, 131-135.

düşüncesinde Tanrı'nın varlığı, insan varlığından ontolojik olarak farklıdır ve hiçbir tutku niteliği taşımaz. Ona göre insan, ruhundaki tutkuların nasıl meydana geldiğini bildiğinde onları Tanrı'ya atfetmeyecektir.¹¹⁵ Bu durumda, Tanrı'nın tutkuları olmadığı için insan eylemlerinin Tanrı'yı ne mutlu etmesi ne de kızdırması mümkündür. Mutluluk ve öfke bir tutkudur ve Tanrı'nın mükemmel doğasında tutkulara yer yoktur. Dolayısıyla, panteist bir anlayışta Tanrı'nın insan gibi öfkelenmesi, kızması veya intikam alma gibi duygulara sahip olması mümkün değildir.

Oldenburg'un soruları aslında, Spinoza'nın özgürlük görüşüne ve onun tüm metafizik sistemine ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırdığı için yaptığı itirazlardır. Spinozacı bir determinizmin, panteizmin hayatın ne gibi bir anlamı ve amacı olduğunu açıklayamayan bir görüş olarak değerlendirilmesine yol açtığı söylenebilir. Ancak Spinoza bunu kabul etmeyerek hayatta gerçek amacın ve anlamın yalnızca onun düşünce sisteminde anlaşılabilirliğini savunmuştur.¹¹⁶ Panteizmde kötülüğün çözülemez bir sorun olmasının ve ahlaki sorumluluğun ortadan kaldırılmasının başlıca nedenlerinden birinin bu katı determinist düşüncesi olduğu açıktır. Spinoza'nın düşünce sistemi katı bir determinizmi içermekle birlikte benzer bir durumun diğer panteist yaklaşımlar için de geçerli olabileceğini söylemek zor görünmektedir. Gerçek bir ahlaki sorumluluk nosyonu için gerekli olan veya bunun için varsayılan özgürlük koşulları ne olursa olsun bu koşulların İlahi Birlik içinde elde edildiğini savunan yaklaşımlara rastlamak da mümkündür. Levine, panteistlerin özgür iradeyi inkâr etmedikleri gibi hayatın anlamını, amacını ve ahlaki sorumluluğu da inkâr etmediklerini iddia eder. Ona göre, her ne kadar Spinoza'nın panteizmi katı determinizmi içerse de genel panteist düşüncenin aynı şekilde katı determinist olduğu söylenemez. Levine bu noktada, İlahi Birlik ile monizm arasında bir ayrım olduğuna vurgu yaparak meselenin buradaki İlahi Birlik'in yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını öne sürer ve İlahi Birlik'in monizmi gerektirmediğini düşünür. Bu ikisi arasındaki ayrım dikkate alındığında, Levine'e göre, tüm panteistlerin determinist düşünceyi savunduğu söylenemez. Onların bir kısmı iradenin varlığını kabul ederek insanın özgür iradesi ile İlahi Birlik'e uygun veya ona karşı hareket edilebileceğine inanır.¹¹⁷

Levine'in düşüncesini destekleyen benzer bir yaklaşımı John W. Gula'nın, kader ve determinizm konusunda Paul Davies'in getirdiği açılmadan hareketle panteizmi yorumlamasında görebiliriz. Davies, kader ile predeterminizm¹¹⁸ arasında bir ayrım yaparak maddenin kendi kendini organize etme yeteneği olduğunu ve bunun kaçınılmaz olarak bir yaşam biçimine (kadere) neden olabileceğini; ancak insanlar da dâhil olmak üzere hiçbir yaşam biçiminin önceden belirlenmediğini savunur.¹¹⁹ "Kader,

¹¹⁵ Spinoza, "Ethics", 219-221.

¹¹⁶ Levine, *Pantheism*, 214.

¹¹⁷ Levine, *Pantheism*, 214.

¹¹⁸ Predeterminizm, önceden belirlenimcilik anlamına gelir. Bu doktrine göre tüm olaylar önceden belirlenmiştir. Stocların da savunduğu bir görüş olan predeterminizmin uzun bir geçmişi vardır. Yakın zamanlarda ise evrendeki her şeyin önceden var olan şeylerden kaynaklandığı veya belirlendiği iddia edilmiştir. Bu görüşe göre insanın sorumluluğu olmadığı gibi özgür iradesi de yoktur. Bk. Justo L. González, "Predeterminism", *Essential Theological Terms* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 139.

¹¹⁹ Gula, "Pantheism Reconstructed", 176.

sadece, doğanın sahip olduğu genel çizgiler boyunca ilerlemeye yatkınlığı ifade eder. Bu nedenle, geleceğin bilinemez oluşu, gerçek yaratıcılık ve sonsuz yenilik olasılığını açık bırakır. Özellikle insanın özgür iradesine yer bırakır.¹²⁰ Gula, kozmik evrimin genel gidişatı ile Davies'in kendi kendini organize yeteneği olan ve doğa yasaları olarak tanımladığı kaderi aynı anlamda kullanır. Gula, katı determinizmin reddedilmesi ve insanın özgür iradesine yer bırakılması ile panteizmin yeniden yorumlanabileceğini savunur. Bu tür bir yorum, katı determinizme bağlı olan ve özgür iradenin bir yanılısıma olduğunu savunan Spinoza'dan bir ayrılmayı da ifade eder. Nitekim Gula, Spinoza'nın düşüncesini eleştirerek, Levine gibi, genel panteizmde katı determinizmin olduğunu reddeder.¹²¹

Ancak, her ne kadar Levine ve Gula, determinizmin panteizmde bir kural değil istisna olduğunu iddia etse de çoğu panteist yaklaşımlarda insanların özgür irade sahibi olduklarının açıkça savunulduğunu görmek zordur.¹²² Benzer bir düşünceyle Urquhart da çağlar boyunca panteistler için determinizm doktrininin inançlarının bir temel maddesi hâline geldiğini şöyle ifade eder:

Doğu panteizmi, tamamen determinizm olarak tanımlanmış, Stoacılar sürekliliği olarak insanın önemsizliği düşüncesini dile getirmiş, Spinoza ise özgürlüğü, esaretin tamlığının yeterli bir şekilde anlaşılmasından başka bir şey olarak görmemiştir. Modern bilim adamı için insan, genellikle "cansız nesne" adını verdiğimiz herhangi bir şey kadar maddi düzenin bir parçasıdır ve idealizm dilinde konuşsa bile, esaret eşit derecede eksiksizdir.¹²³

Urquhart'ın da belirttiği gibi, determinizmin savunulduğu bu tür bir düşüncede özgürlüğün değeri, herhangi bir içerikten yoksun, soyut ve anlamsız bir şeye dönüşmektedir. Özellikle Doğu panteizminde, bireyin kendi sahip olduğu bir özgürlükten ziyade Brahman'da absorbe edilen ve kişinin bireyselliğini kaybettiği bir özgürlük söz konusudur. Bu durumda, panteist bir kimsenin Tanrı veya Evren karşısındaki duruşu sadece sessiz bir boyun eğiş ve kabulleniş olmalıdır.¹²⁴ Dolayısıyla, Tanrı ve evreni özdeşleştiren ve her şeyin zorunlu olarak belirlendiği bir evren düşüncesinde bu zorunluluk ve determinizm özgür iradeye alan açmadığı gibi insanın sorumluluğunu da bir anlamda ortadan kaldırmaktadır. Bir başka ifadeyle, katı determinist bir anlayışta evrende her şeyin belirlenmiş olduğu düşünüldüğünde özgür iradeye yer olmadığı, dolayısıyla insanın iyi ile kötü arasında bir tercihte bulunmasından bahsedilemeyeceği açıktır. Bunun iyi ve kötü arasındaki farkı ortadan kaldırarak anlamsızlaştıracağı söylenebileceği gibi kötülük bir problem olarak önemini yitirecek ve insanın ahlaki bir sorumluluğundan bahsedilmesi pek mümkün görünmeyecektir.¹²⁵ Diğer taraftan, tüm insan davranışlarına Tanrı veya Evren neden oluyorsa, o zaman insanları iyilik yaptıkları için övmek ya da kötülük yaptıkları için suçlamak da anlamsız olacaktır. Yine, insanın pratikte, özgür iradenin olmadığı

¹²⁰ Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe*, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004), 201.

¹²¹ Gula, "Pantheism Reconstructed", 176.

¹²² Levine, "Pantheism, Theism and the Problem of Evil", 142-143.

¹²³ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 647.

¹²⁴ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 647, 649.

¹²⁵ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 27.

determinist bir evrende bu bilgiye sahip olmanın tek başına yeterli olabileceğini düşünerek hiçbir şeyi kendi kararıyla yapamayacağı, herhangi bir anlam ve amacın olmadığı, iyi ve kötü gibi tüm değerlerin/kavramların yanılısama olarak görüldüğü bir hayata nasıl tahammül gösterebileceği de ayrı bir problemidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PANTEİZM, KÖTÜLÜK VE TEODİSE

Kötülük konusunda panteizme yapılan eleştiriler genel olarak değerlendirildiğinde, ilk olarak panteizmin Tanrı ve Evren'in özdeş olmasını veya ilahi Birlik'i kabul etmesi, ikinci olarak Tanrı ve insanın özgür iradeye sahip olduğunu reddedip determinist düşünceyi savunması, son olarak ise kötülüğün varlığını kabul etmeyerek onu yanılsama olarak açıklaması şeklinde özetlenebilir. Ancak panteizmin kötülüğün gerçekliğini kabul etmemesinin kötülüğün bir problem olmadığı anlamına gelmeyeceği açıktır. Bir başka ifadeyle, "Tanrı her şeydir" veya "Her şey Tanrı'dır" diyen ya da panteist birliği savunan bir kimsenin hiç değilse bu evrende kötülüğün neden var olduğunu ve kaynağını açıklamak durumunda olduğunu söylemek kaçınılmazdır.

¹ Peki, ama evrende kötülüğün varlığından veya gerçekliğinden bahsedemeyen bir düşüncenin kötülük problemine cevap vermesi beklenebilir mi?

Kötülük problemi, genel olarak, hem mutlak kudret ve iyiliğe sahip bir Tanrı'nın var olduğunu hem de evrendeki kötülüğün varlığını birlikte kabul etmenin nasıl bağdaştırılabileceğine ilişkin bir problem olarak ele alınır. Bu niteliklere sahip olan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmenin kötülüğün neden var olduğunu açıklayamayacağı şeklindeki bu argüman daha çok klasik teizme yöneltmiştir. Panteizmin, zâti bir Tanrı tasavvuruna sahip olmayan, bir başka ifadeyle, Tanrı'ya irade, kudret ve iyilik sıfatları atfetmeyen bir düşünce olduğu dikkate alındığında, ilk bakışta, teistik bir Tanrı tasavvuruna sahip olmadığı için panteizmin kötülük problemi ile muhatap olmadığı, bunu problem edinmesi ve bir çözüm üretmesi beklenmeyebilir. Nitekim panteist düşüncelere ilişkin literatür incelendiğinde problemin sadece teistlerin cevaplaması gereken bir argüman olduğunu savunanlar olduğu gibi bir Tanrı iddiası olan panteizmin de kötülüğün varlığını açıklamak zorunda olduğunu iddia edenlere rastlamak mümkündür.² Panteist düşüncenin kötülük problemine karşı bir argüman geliştirip geliştirmeyeceği noktasında düşünürler arasında iki tür yaklaşımdan bahsedilebilir. Bazı düşünürler için, panteizm her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyi bir Tanrı anlayışını ve teizmin tüm iddialarını reddettiği için kötülük problemi temelde teizm için bir sorun olup panteizm için bir sorun değildir, bu nedenle panteizm kötülük problemine bir cevap vermek veya çözüm bulmak durumunda değildir.³ Diğer bazı düşünürler ise kötülük problemi her ne kadar teizm için öne sürülen bir argüman olsa da Tanrı'nın varlığını

¹ Bk. Levine, "Pantheism".

² Bk. Plumptre, *History of Pantheism*, 1/ 17, 22-23.

³ Levine, *Pantheism*, 197; Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 44.

savunan bir düşünce olarak panteizmin de cevap vermesi gerektiğini, kötülüğün ne olduğunu ve kaynağını açıklaması gerektiğini iddia ederler.⁴

Kötülük probleminin panteizm için açıklaması zor bir konu olduğu söylenebilir. Panteistlerin, kötülük probleminin geleneksel teistlerin çözüm olarak getirdiği bazı teodiseler gibi birtakım girişimlerle bir çözüm sunmalarını beklemek zor görünmektedir. Örneğin, panteistlerin, kötülüğün nedeninin insanların özgürlüğü olduğu ve bunun için Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını söyleyerek özgür irade teodisesine başvurmaları beklenemez. Bunun nedeni, panteistlerin ne Tanrı'yı ne de insanı irade sahibi kabul etmemesi ve kötülüğe insanların neden olduğu düşünülse bile onları Tanrı'nın bir parçası olarak görmeleridir. Diğer taraftan, panteizmin, fiziksel dünyanın ötesinde bir gerçeklik kabul etmediği için kötülüğün insanların ruhsal gelişimi için gerekli olduğunu iddia eden ruh gelişimi teodisesine başvurması da zordur. Son olarak, panteistlerin, epistemik sınırlamalarımız Tanrı'nın zihnini tam olarak anlamamıza izin vermese de fiziksel dünyanın ötesinde Tanrı'nın büyük planında kötülüğün gerekli olduğunu iddia eden şüpheli teizm de başvurmaları için bir neden görünmemektedir. Çünkü panteizm, fiziksel gerçekliğin ötesinde büyük bir planı olan bir Tanrı'nın var olduğu şeklindeki bir iddiayı reddeder.⁵ Ancak teizmin öne sürdüğü bu teodiselerin panteizm tarafından savunulması pek mümkün görünmemekle birlikte panteizm için yeni bir teodise veya savunmanın imkânı tartışılabilir. Bu bölümde, panteist bir teodisenin imkânını ele almadan önce, sırasıyla kötülük probleminin argümanlarının panteist düşüncede nasıl karşılık bulacağı, sonra ise panteist düşüncede savunulan Tanrı veya Doğa anlayışı ile kötülüğün nasıl bir arada bulunabileceği ile ilgili tartışmalara ve değerlendirmelere yer verilmektedir.

1. Panteizm ve Kötülük Problemi

Panteizmin kötülük problemi ile ilk defa Spinoza ile karşılaştığı söylenebilir. Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (1644) adlı eserinde tartıştığı konular, bazı okurların ilgisini ve tepkisini çekmiştir. Bunlardan biri olan teolog Willem van Blyenbergh, 1664-1665 yılları arasında Spinoza'ya gönderdiği sekiz mektubunda temel tartışma konusu olarak kötülük probleminden bahseder. Bu mektupların, Spinoza'nın kötülük problemini ele aldığı, farklı çözümler ileri sürdüğü ve bu konudaki görüşlerinin dolaysız olarak aktarıldığı tek metin olduğu söylenebilir. *Kötülük Mektupları* olarak da bilinen bu metinlerde, kötülük konusuyla ilişkili olarak Tanrı'nın özellikle irade ve yaratma gibi bazı sıfatları, isteklerin ve fiillerin doğası, insanın irade ve özgürlüğü, hatanın kaynağı ve buna bağlı olarak yetkinlik ve yoksunluk gibi konular birtakım sorularla tartışmaya açılmaktadır.⁶ Spinoza, evrende

⁴ Bk. Owen, *Concept of Deity*, 72; Siwek, "How Pantheism Resolves the Enigma of Evil", 213; Olli Pitkänen, "Schelling's Pantheism and the Problem of Evil", *International Journal of Philosophy and Theology* 78/5 (2017), 361-372.

⁵ Yujin Nagasawa, "Modal Panentheism", *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, ed. Andrei A. Buckareff -ve Yujin Nagasawa (New York: Oxford University Press, 2016.)100-101.

⁶ Bu mektuplardaki Spinoza - Blyenbergh yazışmasına 'Kötülük Mektupları' adını veren kişi Gilles Deleuze'dür (1925-1995). Bk. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 30; Alber Nahum, "Sunuş", *Kötülük Mektupları*, Benedictus Spinoza, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk, 2008), 44.

var olan zorunluluk (determinizm) üzerinden konuyu ele alır ve evrende, Tanrı ve insanın özgür iradesi olmadığı için onlardan kaynaklı bir kötülüğün de olamayacağını iddia eder. Ona göre her şey Evren'de olması gerektiği gibi olmaktadır.⁷

Kötülük argümanının temel amacı düşünüldüğünde evrende teizmin öngördüğü anlamda bir düzen ve gayenin olmadığı ve buna göre de teistlerin iddia ettiği gibi bir Tanrı'nın olmadığı öne sürülmektedir. Panteist düşüncenin temel iddiaları göz önüne alındığında ise benzer şekilde evrende bir düzen ve gaye olmadığı açıkça ifade edilir.⁸ Spinoza'ya göre, evrende var olan her şey mutlak bir zorunluluk içinde hareket eder ve evrende bir amaç olduğundan da söz edilemez. O; insanların, evrendeki diğer varlıkların ve diğer her şeyin kendileri için yaratıldığını düşündüğünü ve bu konuda yanılığında olduklarını iddia eder. Bu yanılığın insana, evrende bir düzen varmış duygusu vermekte; insanın bazı tecrübelerinden hareketle iyi-kötü, sıcak-soğuk, tatlı-acı gibi kavramlar üretmesine yol açmaktadır. Ancak bu kavramlar zihindedir; doğada bir karşılığı olmadığı için bir gerçeklikleri de yoktur.⁹

Panteizmin, genel Tanrı anlayışı göz önüne alındığında antropomorfik Tanrı anlayışına karşı olduğu söylenebilir. Özellikle Spinoza'nın eleştirdiği geleneğin Tanrı'sı, antropomorfik olarak ve küçümseyici bir şekilde tasvir edilir. Ona göre bu düşünce, Tanrı'nın gayri maddi olması ve nedensellik gibi iki temel kavramı içerir. Öyle ki, Orta Çağ boyunca filozoflar tarafından Tanrı'nın doğası hakkında ortaya atılan tüm problemler temelde bu iki kavram etrafında toplanır. Tanrı'nın gayri maddi olması; özellikle Tanrı'ya atfedilen birlik, basitlik ve değişmezlik sıfatlarından dolayı bazı problemlerin ortaya çıkmasının nedeni sayılabilir. Bu nitelik, bir taraftan Tanrı'yı evrenin dışında tutarken diğer taraftan Tanrı ile evren arasında belli bir nedensellik ilişkisi kurarak Tanrı'yı evrene dâhil eder. Böylece, evren Tanrı'nın nedenselliği aracılığıyla var olur ve O'nun tarafından yönetilir. Tanrı'nın her yerde var olması, her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi ve iyiliği, ilahi nedenselliğin bir ifadesidir. Spinoza, şeylerin ardıllığını ve değişimini tesadüflere veya Tanrı'nın keyfi iradesine bağlayan Orta Çağ görüşlerini eleştirmiş ve nedensellik ilkesini tamamen reddederek yeni bir anlayış getirmeye çalışmıştır.¹⁰

Spinoza'ya göre sadece tek töz vardır, o da Tanrı veya Doğa'dır. Var olan bu töz; sıfatlarında sonsuz, kendi kendinin nedeni ve doğasının gerekliliğine göre hareket etmesi anlamında da özgürdür. Tanrı'nın varlığı mükemmeldir ve mükemmellik, tanımı gereği, zorunlu olarak varoluşu ima eder, çünkü var olamamak, bir kusur olan iktidarsızlık anlamına gelir. Tanrı dışında başka bir töz ne var olabilir ne de

⁷ Bu mektuplarda, yaşadığı dönem de dikkate alındığında farklı bir bakış açısı sunan Spinoza, her ne kadar teizmin kullandığı kavramları kullanmış olsa da bu kavramları tekrar tanımladığı ve farklı bir anlamda kullandığı açıkça görülebilir.

⁸ Spinoza, "Ethics", 227-243; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Cambridge: Harvard University Press, 1934), 1/422. Spinoza, *Etika*'da 16. Önermeden 35. Önermeye kadar evrende bir düzen ve gaye olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır.

⁹ Hick, *Evil and the God of Love*, 20.

¹⁰ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1/301-302, 423-424; Felsefe tarihinde ereksel nedenlere muhalif görüşler iki başlık altında toplanır. Birincisi, İbn Meymun'un Ebu'l Hasan el-Eşari'ye atfettiği, her şeyin Tanrı'nın keyfi iradesinin sonucu olduğu görüşü. İkincisi, İbn Meymun'un yine Epikürcülere atfettiği, her şeyin tesadüf ve tesadüfün sonucu olduğu görüşüdür. Spinoza, bu iki görüşü de tartışmış ve reddetmiştir. Bk. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1/423.

kavranabilir. Yalnızca tek bir töz olarak Tanrı var olabileceği için, doğadaki her şeyin zihin ve uzam olmak üzere iki temel mod altında tezahür eden sonsuz nitelikleriyle birlikte bu tek tözden başka bir şey olmadığı sonucu çıkar. Ondandır başka diğer var olan şeyler modlardır, modlar da Tanrı'dadır. Böylece var olan ne varsa yalnızca bu Tanrısal doğa içinde var olabilir ve yalnızca onun aracılığıyla kavranabilir.¹¹

Tanrı veya Doğa'nın içinde olduğu farz edilen şeyler, tam anlamıyla tözün içindeki modlar ya da duygulanışlar olarak çevremizde bulunmak suretiyle dünyayı oluşturan nesne ve şeylerdir. Bir şeyin Tanrı'da olması ne demektir? Bu sorulara verilen cevapların, Spinoza yorumcuları arasında farklılaştığını söyleyebiliriz. Bir şeyin başka bir şeyin içinde olmasının çeşitli yolları vardır. Öncelikle bu oluş, parçaların oluşturdukları bütünü içerisinde yer alması şeklinde olabileceği gibi, bir nesnenin onu taşıyan bir başka şeyin içerisinde yer alması veya özellik ve niteliklerin herhangi bir şeye ait olması şeklinde olabilir.¹²

Tanrı ve modlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanrı veya Doğa ile modları arasındaki ilişkiye yönelik birkaç farklı yorumdan bahsedebiliriz. Bunlardan en bilineni, şeylerin Tanrı'da olması demek bu şeylerin Tanrı'nın özellikleri ya da durumları oldukları anlamına gelmektedir. Bu durumda, Spinoza için nasıl devinim bedeninin bir hareket durumu ise hareket eden beden kendisi de Tanrı'nın bir durumu veya özelliği olur ki bu Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olan uzam sıfatıdır. Sahip olduğumuz düşüncenin zihnimizin bir özelliği ya da durumu olması gibi zihnimiz de Tanrı'nın bir durumu veya niteliğidir. Bu da Spinoza'ya göre, Tanrı'nın bir diğer sonsuz sıfatı olan düşünce sıfatıdır. Buna göre denilebilir ki, hareket eden beden ve düşünen zihin sadece Tanrı'nın doğasıdır ve doğa kendisini birden fazla modla ifade eder.¹³ Spinoza'nın töz ve şeyler arasındaki ilişkiye yönelik yapılan bir diğer eleştiri ise Bayle'nin eleştirisidir. Önceden de bahsi geçtiği üzere, onun kabullenmediği şey Spinoza'nın Tanrı kavramı ve Tanrı'nın diğer şeylerle olan ilişkisidir. Spinoza'nın 'Var olan her şey Tanrı'dadır' düşüncesinin Bayleci yorumu, 'Tanrı'da var olma/ bulunma (inherence)' şeklindeki yorum olarak bilinmektedir.¹⁴ Aslında Bayle'nin eleştirileri (Tanrı'nın birbiriyle çelişen özellikler içermesi; modlardan dolayı Tanrı'nın değişen ve bölünebilir olması; Tanrı'nın bütün fiillerin, niyetlerin ve düşüncelerin nesnesi olması) Spinoza'nın Tanrı fikrinin zorunlu sonuçlarıdır.¹⁵ Fakat Curley'e göre, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği eleştiriler temelde yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. O, Spinoza'nın düşüncesindeki modların cevherle ilişkisinde, Descartes'ın anlayışından farklı olarak, modların birer nitelik değil, tikel varlıklar olduğunu ileri sürer. Curley'e göre bu durum, modların cevherde bulunduğu, dolayısıyla tikel varlıkların Tanrı'da bulunduğu şeklinde değil, Tanrı'nın bu varlıkların nedeni olduğu, yani ondan ortaya çıktıkları şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁶ Curley modları nitelikler olarak değil, tikel varlıklar

¹¹ Bk. Spinoza, *Etika*, 31-76.

¹² Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 116-117

¹³ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 117-118.

¹⁴ Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi", 11.

¹⁵ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 118-119.

¹⁶ Edwin M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 18-19; Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi", 12.

olarak yorumlamaktadır. Curley'in bu yorumu, Bayle'in yorumundan daha kapalı ve tartışmalı görünmektedir. Nitekim Curley, modların 'cevherde bulunmaları'nın ne anlama geleceği ve nasıl anlaşılacağı noktasındaki zorlukların farkındadır. Dahası, Curley'in bu yorumu, Spinoza'nın 'Var olan her şey Tanrı'dadır' şeklinde açıkça ifade edilen, Tanrı'da bulunmayan bir varlığın olamayacağı teziyle de çelişiyor gibi görünmektedir. Bu durumda, Spinoza'nın Tanrı anlayışının teistik anlayıştan ayrıldığı söylenemeyeceği gibi onun panteist olduğu iddiasının bir geçerliliği de kalmayacaktır. Çünkü Curley'in yorumuna göre, Tanrı ile Tabiat arasında tam bir özdeşlikten bahsetmek zordur; bir başka ifadeyle, Tanrı sadece tabiatın etkin, nedenleyici yönü olan *natura naturans*'la özdeş olmasına karşın tabiatın edilgin, nedenlenen yönü olan modların nedeni olacağından *natura naturata* ile özdeş olmayacaktır. Fakat böyle bir yorum, Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'la özdeşleştiren düşüncesiyle çelişmektedir.¹⁷ Spinoza'nın kendi döneminde de bu düşüncelerinin benzer şekilde eleştirildiğini mektuplarından görebiliriz. Özellikle Lambert Van Velthuysen'in mektubunda yönelttiği eleştirinin bu konuyla ilgili olduğu söylenebilir.¹⁸ Spinoza'nın Tanrı ve şeyler arasındaki ilişkiye dair düşüncesine yönelik yapılan yorumların haklı yönlerinin olabileceği ve bu düşüncenin gerçekte bazı sorunlar içerdiği düşünüldüğü gibi, Spinoza'nın görüşlerinin tam anlamıyla çelişkili olmadığını iddia edenler de vardır.

Tanrı'nın diğer varlıklarla nasıl ilişki kurduğuna yönelik soruyla ilgili bir başka hususun ise Tanrı-Doğa özdeşliği olduğu söylenebilir. Bu konudaki eleştirilere önceden yer verdiğimiz için burada kısa bir hatırlama yapılabilir. Öncelikle, Spinoza'nın Tanrı ve Doğa'nın özdeşliğinden kastının sayısal özdeşlik olduğunu düşünenler vardır. O, Tanrı'yı Doğa'nın dışında aşkın bir varlık olarak düşünmediği gibi Doğa'nın içinde bir unsur olarak da görmez. Spinoza'nın bunu *Etika*'sında uzunca açıklamasının yanı sıra H. Oldenburg'a gönderdiği mektupta da bu görüşü savunduğu görülür. Spinoza'nın "Tanrı veya Doğa" şeklindeki ifadeleri, Tanrı'nın Doğa, Doğa'nın Tanrı demek olduğu ve bunun bir özdeşliğe işaret ettiği düşünülebilir. Burada bu iki şeyin ne kadar özdeş olduğu sorgulanabilir. Bir yoruma göre Tanrı ve Doğa'nın tamamen özdeş olması gerektiğini düşünenler (Bayle gibi) olduğu gibi bu özdeşliğin Tanrı ve tikel şeyler arasında olmayıp Tanrı'nın sadece sıfatlarla ve her şeyi yöneten nedensel ilkelerle özdeş kılındığını, yani Tanrı ve Doğa'nın tümüyle özdeş olmadığını savunanlar da olmuştur. Bu durumda avantajın Tanrı ve Doğa'nın özdeş olduğunu düşünenlerde olduğu söylenebilir.¹⁹ Spinoza'nın bu özdeşlik düşüncesinin teizmin geleneksel Tanrı düşüncesinden, özellikle aşkınlık yönünden farklı olduğu açıkça görülür. Spinoza'nın antropomorfik bir Tanrı anlayışına karşı çıktığı da göz önüne alındığında onun Tanrı anlayışının aşkınlığı içermemesi; bilgi, güç ve irade sahibi olmaması gibi pek çok açıdan farklı olduğu açıktır.

Bununla birlikte, Spinoza'nın da iddia ettiği gibi, her ne kadar teizmin Tanrı'ya irade, kudret ve bilgi gibi birtakım nitelikleri atfetmesi bazı sorunları ortaya çıkarmış olsa da Tanrı veya Evren'e bir bilinç atfeden bazı panteist yaklaşımların olduğu ve bunların da benzer sorunlarla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bu noktada, Henry N.

¹⁷ Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi", 13-14.

¹⁸ Bk. Spinoza, *Mektuplar*, 224-235.

¹⁹ Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, 126-128; Bk. Spinoza, *Mektuplar*, 72-83. Ayrıca 83. sayfada "... Tanrı ve Doğa arasında bildiğim herkesin yaptığı şekilde bir ayrım gütmüyorum..." cümlesi ile açıkça ifade etmiştir.

Wieman, Tanrı veya Evren'e bilinç atfetmenin doğal dünyadan kaynaklanan kötülüklerin tesadüf durumundan kasıtlı olarak yapılmasına veya en azından engellenememesine doğru bir açıklamaya götüreceğini, bu durumda doğal kötülüklerin ahlaki kötülüğe dönüşeceğini savunur. Ona göre, söz gelimi, evrende bilinçli bir amacın olduğu varsayılmadığında, bir kimse yüksekte düştüğünde bunu yerçekimi yasası ile açıklar, yerçekiminin kendisine düşman olduğunu veya bunun kasıtlı olarak yapıldığını iddia etmez. Ancak evrene bir bilinç atfeden bir panteizm için bu yerçekimi kasıtlı ve uğursuz hâle gelecektir. Diğer taraftan, evren doğası gereği bilinçten yoksun ve cansız ise evren, yaşam için büyük ölçüde elverişsiz görünmektedir. Eğer panteist birliğin bir failiği yok ise evrenin, canlıların refahını ilerletme veya engelleme yeteneği olmayacağından evrene tanrısallık unvanını hangi nedenle verildiği sorgulanabilir.²⁰

Diğer taraftan, panteizmi teizmle uzlaştırma çabalarından biri olarak görülen bu yaklaşım biçimlerinden biri de Spinoza'nın panteizminde Tanrı'nın aşkın hatta bir kişi olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre, Tanrı her şeyi kapsayan ve mümkün olan tek tözdür. İnsanlar bu tözün yani Tanrı'nın modlarıdır. Tanrı bu anlamda insanların ve tüm sonlu şeylerin parçası olduğu bütündür. Bu anlayışa göre, insanın kendine ait her tür bilgisi ve duygusu, aradaki bütün-parça ilişkisi sayesinde Tanrı'nın zihninde mevcuttur. Bir başka ifadeyle, insanın bildiği her şey *ipso facto* Tanrı tarafından bilinir. Tanrı her şeyi bilendir ve bu nedenle bilinebilir her şeyi bilmesi gerekir. Spinoza *Etika*'da Tanrı'nın kendimiz hakkındaki bilgisi konusunda insan zihnine atıfta bulunarak "insan zihninin, Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası" olduğu iddiasıyla insan aklının idesini oluşturan nesnede ne varsa bu bilginin zorunlu olarak Tanrı'da olduğunu öne sürer.²¹ Bu görüşü destekleyen Sprigge, Tanrı'nın bizim hakkımızda bilebileceklerinin bir sınırı olmadığını, Tanrı'nın dolaylı değil doğrudan ve içerden bildiğini ifade eder.²² Hatta Tanrı'nın bu şekilde insan hakkında her şeyi bilmesi, panteizmi teizme yaklaştırdığı ve teistler için daha çekici hâle geleceği iddia edilir.²³ Bunu bir adım ileriye taşıyan Jantzen ise panenteist bir yaklaşıma benzer şekilde, evrenin Tanrı'nın olduğunu, bu sayede Tanrı'nın insanların sevinçlerini ve acılarını daha içten anladığını ve insanlara sempati duyduğunu iddia eder. Ona göre, böyle bir Tanrı'yı kabul etmek daha inandırıcıdır. Bu sayede Tanrı bizi iyi tanır, hissettiklerimizi daha iyi hisseder. Bu durum Tanrı'nın aleyhine görünüyor gibi olsa da Tanrı'nın bizim kaldırabileceğimizden çok daha fazlasına dayanacağını iddia eder. Hatta yaratıkların duygularını hisseden cisimleşmiş bir Tanrı düşüncesinin Hristiyan dinine daha uygun olduğunu savunur.²⁴

Kötülük problemi dikkate alındığında, kötülüğün panteist için herhangi bir problem yarattığını düşünmek; hatta panteist Birlik'in varlığıyla kötülüğün ilişkisini/problemını teistik Tanrı'nın varlığıyla ilişkisinde olduğu gibi görmek bazı panteistlere göre

²⁰ Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 200-201; Henry Nelson Wieman, "Transcendence and Cosmic Consciousness", *Transcendence*, ed. Herbert W. Richardson - Donald R. Cutler (Boston: Beacon Press, 1969), 158-159.

²¹ Edge, *God and the Human Condition of Suffering*, 192-193, 223, 227; Spinoza, "Ethics", 250.

²² Sprigge, *The God of Metaphysics*, 78.

²³ Bk. Edge, *God and the Human Condition of Suffering*, 240-241.

²⁴ Jantzen, *God's World, God's Body*, 83-85. Jantzen bu eserinde dünyadan Tanrı'nın bedeni olarak bahsederken, bunun kabaca harfi harfine veya antropomorfik bir şekilde anlaşılması gerektiği fikrinden kaçınılması gerektiği söyler. Bk. Jantzen, *God's World, God's Body*, x.

şaşırtıcıdır. Bu düşünceye göre kötülük, panteist Birlik'in yetersizliğinin göstergesi olarak kabul edilebilir; ancak bir panteist, kötülüğü bir problem olarak teistik bir Tanrı'nın varlığına karşı değil Birlik'in varlığına karşı konumlandırır. Dolayısıyla, kötülük problemini ifade eden kötülük argümanına bir panteistin getirdiği yorum bir teistten ve ateistten farklı olacaktır. Şöyle ki, kötülük argümanının öne sürdüğü önermeler ya Tanrı'nın var olmasının imkânsız olduğunu ya da Tanrı'nın varlığının olanak dışı olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Buna göre;

I. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeye kadir ve mükemmel derecede iyidir.

II. Tanrı önlenbilir tüm kötülükleri önleyecektir.

III. Dünya önlenbilir kötülük içerir.²⁵

Bu önermeler sırasıyla ele alındığında panteist düşünce, I. önermeyi temelde antropomorfik Tanrı düşüncesine karşılık geldiği için reddeder. II. önerme ise eğer bir teistik Tanrı olsaydı ki panteist için *ex hypothesi* (hipotez gereği) yoktur, o zaman panteist için "Tanrı önlenbilir tüm kötülükleri önleyecektir" kabul edilebilir olacaktı. Buna karşılık, bir panteist "III. Dünya önlenbilir kötülük içerir" önermesini kabul edecektir. Levine'e göre, dünyada önlenilecek kötülüklerin var olduğu inkâr edilemez ve eğer bir teistik Tanrı var olsaydı O'nun bu kötülüğü engelleyeceği varsayılabilirdi. Ancak panteist düşüncede böyle bir Tanrı olmadığı için, bir panteist için III. önermenin bir açıklama gerektirdiğini varsaymak için de bir neden yoktur.²⁶ Aslında Levine'nin söylemek istediği, birinci önermeyi varsayan ikinci ve üçüncü önermeleri de varsaymalıdır. Panteizm birinci önermeyi baştan reddettiği için ikinci ve üçüncü önermenin muhatabı olarak panteizmi kabul etmek için de bir neden kalmayacaktır.

Buraya kadar, önlenilir kötülüklerin varlığını kabul etmek, ilk bakışta, ne panteist bir Birlik kavramının tutarlılığını ne de Birlik'in var olma olasılığını reddetmek için bir neden teşkil etmediği düşünülebilir. Panteist düşünce I. önermenin doğruluğunu reddettiği için I. önerme ile kesinlikle bağdaşmaz ve varsayımsal olarak doğru olduğu için II. önerme ile de bağdaşmayacaktır. Son olarak, III. önerme ise panteistin doğru olduğuna inandığı hiçbir şey ile bağdaşmaz; bu nedenle panteistin kötülüğü açıklamaya ihtiyacı olmadığı ya da en azından teistlerin duyduğu gibi bir gereklilik olmadığı söylenebilir.²⁷ O hâlde, panteistler için, mantıksal tutarsızlıkla ilgili bir problem olarak Tanrı'nın niçin dünyadaki kötülüğü engellemeyeceği sorusu panteizm için bir soru/sorun değildir. Bununla birlikte, kötülüğün varlığının panteizmdeki Birlik'in *ilahiliği* ile bağdaşmadığı düşünülebilir. Ancak Levine, teizmde ilahi olanın aynı zamanda kötü olamayacağı varsayımının panteizmin için de geçerli olduğunu varsaymak için bir neden olmadığını öne sürer.²⁸ Ona göre, Birlik'in ilahi olması onu oluşturan tüm varlıkların/şeylerin de ilahi ya da iyi olduğu anlamına gelmeyeceği için evrende kötülük varsa bu ilahi Birlik'te de kötülüğün var olduğu anlamına gelecektir.

Bununla birlikte, panteist düşünce her ne kadar Tanrı'nın sıfatlarına dair teistik iddiaları kabul etmese de kötülük problemi ile ilgili hâlâ şu sorulara açık görünmektedir: Evrenin acı ve ıstırap içermesi her şeyi kapsayan ve ilahi bir Birlik'in

²⁵ Levine, *Pantheism*, 207.

²⁶ Levine, *Pantheism*, 207-208.

²⁷ Levine, *Pantheism*, 208.

²⁸ Levine, *Pantheism*, 208.

var olduğunu iddia eden panteist düşünce ile nasıl bağdaşabilir? Acı ve ıstırap barındıran bir evren nasıl Tanrı ile özdeş olabilir veya acı ve ıstırap Tanrı'nın bir parçası olabilir mi? Bu durumda, başka bir şekilde/versiyonda da olsa panteizmin de kötülük problemiyle karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle, kötülüğün varlığı, panteist ilahi Birlik'in varlığı ile de bağdaşmaz görünmektedir. Dolayısıyla kötülük, panteist düşüncenin en temel iddiası olan Tanrı ve Doğa'nın özdeş olarak kabul edildiği ilahi Birlik'e yöneltilen ciddi bir argüman hâline gelebilir. Diğer türlü, Tanrı ile evreni özdeş gören bir panteizmin dünyadaki kötülüğü Tanrı'ya atfetmesi Onu kötü bir Birlik hâline dönüştürecektir. Ancak Bayle'e göre bu düşünce, Tanrı için tasavvur edilebilecek belki de “en saçma ve canavarca bir hipotez”dir.²⁹

Panteist düşüncenin, teizme yöneltilen versiyonundan farklı olmakla birlikte kötülük probleminde birtakım açmazlarla karşı karşıya kaldığı açıktır. Bu açmaz ya da güçlüklerin en temelinde Tanrı ile evrenin içkin ve özdeş olduğunu kabul etmekten kaynaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte Levine, panteizmin, teistik düşünceden kaynaklanan kötülük ve yaratılış gibi problemlere radikal bir çözüm olarak görülebileceğini, her ne kadar teizmde ortaya çıkan problemler panteizm için de sorun olsa da bu sorunlar tekrar formüle edilip panteizme uygun hâle getirildiğinde bir çözüme ulaşmanın mümkün olduğunu iddia eder.³⁰ Bu durumda, kötülük panteist için bir sorun olabilir, fakat bu teistlerde olduğu gibi bir sorun olmayacaktır. Panteizmde ilahi Birlik'in “mükemmel bir varlık” ya da “her şeyi bilen” bir varlık olduğu iddia edilmediği için kötülüğün varlığının Birlik ile bağdaşmayacağını düşünmek için bir neden kalmayacaktır. Levine bu noktada, Spinoza'nın Tanrı'sını “mükemmel” ve “her şeyi bilen” niteliklerine sahip bir varlık olarak, yani teistik anlamda yorumlamanın yanlış olacağını savunur. Kötülüğün varlığı, Birlik'in “ilahiliği” ile tutarsız veya bağdaşmaz gibi görünebilir, ancak teizmde ilahi olanın kötü olamayacağı varsayılrsa bile panteizmde böyle olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Levine, Otto'nun “kutsal” düşüncesinde kutsalın şeytani/kötü bir yönü olduğuna ve “kutsal”a ilişkin açıklamasında, iyilik ve ahlaki mükemmellik kavramlarını kutsallıktan açıkça ayırdığına dikkat çekerek, ilahi olan birliğin kısmen de olsa kötü olamayacağını varsaymamak için pek de bir neden olmadığını öne sürer. Bir panteistin ilahi olanın da kötü yönlerinin olabileceğini iddia etmesi mümkündür, zira var olan her şeyin ilahi bir Birlik oluşturduğunu söylemek, Birlik'in tüm bileşenlerinin ve her yönünün ilahi veya iyi olmasını gerektirecek şekilde yorumlanmasını gerekli kılmaz. Bu durumda bu birlik, kendisi ile ilgili her şeyin her zaman ilahi olmadığı bir birlik olabilir.³¹ Dolayısıyla, panteizmdeki “ilahi” düşüncesinin teistik bir ilahi içerikle aynı olmadığı açıktır, ancak bu durum panteizmin Tanrı ya da Birlik anlayışının kötülüğün varlığıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı muğlak görünmektedir.

Panteist düşüncede, özellikle Spinoza, her şeyin kalıcı nedeni olarak yalnızca tek bir sonsuz ve ebedi varlığın var olduğunu savunur, *Deus sive Natura* adını verdiği bu kavram Tanrı veya Doğa olarak tercüme edilir. Bu sonsuz maddenin, uzam ve düşünce olmak

²⁹ Bayle, “Spinoza”, 296.

³⁰ Levine, *Pantheism*, 7-8.

³¹ Levine, *Pantheism*, 208.

üzere sadece iki temel sıfatı vardır. Onun düşüncesinde tüm tikel şeyler, tek bir sonsuz töz olan Tanrı'nın veya Doğa'nın söz konusu iki sıfatının görünüşteki modları veya modifikasyonlarıdır. Bu Tanrı veya Doğa, bir dünya yaratan ve daha sonra onu düzeltmek için periyodik olarak müdahale eden kişisel bir ilahi varlık değildir; daha ziyade Spinoza'nın Tanrı'sı veya Doğa'sı, doğası gereği her şeyin zorunlu olarak belirlendiği kişisel olmayan ilahi tözdür. Dolayısıyla, Spinoza'nın sisteminde nihai nedensellik bulunmaz, öyle ki ne Tanrı ne de Doğa, her şeyi bütünüün iyiliğine götüren bir amaç doğrultusunda hareket etmez.³² O hâlde, panteist düşüncede teistik Tanrı tasavvurunda olduğu gibi Tanrı'nın bir gayesi veya amacı olmadığı iddia edilemeyebileceği gibi Tanrı'nın iradesi ile engellenecek bir kötülükten de bahsedilemez. Benzer bir düşünceyle Mander, teistik düşüncedeki Tanrı'nın doğası göz önüne alındığında, O'nun yarattığı dünyanın hem tamamen iyi hem de herhangi bir şekilde O'nun iradesine aykırı hiçbir şey içermediğini düşünmenin daha mantıklı olduğunu; Tanrı'nın mutlak ilmin, güç ve iyiliğinden dolayı ortaya çıkan sorunlara en uygun felsefi cevabın kötülüğün gerçekliğini reddetmek olduğunu iddia eder. Ona göre, bu durumda panteizmin illüzyon önerisi kabul etmek teistik Tanrı anlayışını savunan kimseler için de daha mantıklı olacaktır.³³

Tanrı'ya irade ve kudret atfetmeyen, Tanrı'nın iyi olduğunu savunmayan bir düşüncenin kötülük problemi ile muhatap olmadığı düşünülebilir, ancak sorunun gündemde yerini koruyan yapısı göz önüne alındığında panteizmin de bu soruna cevap vermesi gerektiğini düşünülebilir. Ancak panteist düşünce üzerine yazılan literatüre baktığımızda, özellikle Levine bu problemin sadece teistlerin cevaplaması gereken bir argüman olduğunu iddia ederken, Siwek gibi felsefeciler de panteist düşüncenin, ateizmin zıddına bir Tanrı'nın var olduğunu iddia ediyorsa kötülüğün varlığını açıklamak durumunda olduğunu savunur. Bununla birlikte, her ne kadar teizmin Tanrı anlayışını benimsenin yol açtığı kötülük probleminin güçlükleri ve eleştirilerine konu olmuyor görünse de panteist düşüncede var olan Tanrı veya Doğa veya İlahi Birlik'in de evrende var olan hem fiziksel hem de ahlaki kötülüğü engellemediği veya engelleyemediği söylenebilir. Dolayısıyla, kötülük problemi ile karşı karşıya kaldıklarında panteistlerin önlerinde en az iki seçenek görünmektedir: Birincisi kötülüğün bir yanılısama olduğunu varsayarak gerçekliğini inkâr etmek, diğeri ise kötülüğün var olduğunu fakat Tanrı'nın bundan öte olduğu ve sorumlu tutulamayacağını iddia etmektir.³⁴

Panteist düşünce, özellikle Spinoza'dan itibaren günümüze kadar, kötülüğe veya kötülük problemine bir açıklama getirip getiremeyeceği sorunu ile yüz yüze kalmakta ve en çok bu noktada önemli eleştirilere konu olmaktadır. Bu konuda başta Bayle olmak üzere Owen, Hick, N. Geisler, Siwek ve günümüzdeki bazı felsefecilere göre, panteizmin kötülüğün varlığı ve kaynağına bir açıklama getiremediği gibi kötülük problemine yönelik tatmin edici bir çözüm önerisi sunduğu da söylenemez. Ancak kötülüğün, sadece teistik dinler için değil diğer din ve dünya görüşleri için de hâlâ bir sorun olduğu

³² Martin O. Yalcin, "American Naturalism on Pantheism", *American Journal of Theology & Philosophy* 32/2 (2011), 166-167.

³³ W. J. Mander, "The Unreality of Evil", *Sophia* 57/4 (2018), 250.

³⁴ Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 198.

dikkate alındığında, kötülük argümanının muhatabı olan teizm buna Tanrı'nın ve kötülüğün varlığını kabul edip bunları bağdaştıracak çözüm yolları ararken, panteizmin tek gerçekliğin Tanrı veya Doğa olduğu iddiasıyla kötülüğün gerçekliğini reddetme yoluna giderek meseleye yaklaşması³⁵ problemi çözmekten ziyade üstesinden gelinmenin zor olduğu daha büyük sorunlarla yüz yüze kaldığı söylenebilir.

2. Panteist Bir Teodisenin İmkânı

Tarihsel olarak, panteizme yönelik en güçlü ve ısrarla tekrarlanan itirazlardan biri, Tanrı veya Evren'in her şeyi kapsayan ilahi bir Birlik olmasına karşın dünyadaki kötülüklerin ve ıstırapların varlığının anlaşılmasız olmasıdır. Bu nedenle, panteizmin İlahi Birlik'in varlığı ile kötülüğün varlığının nasıl bağdaştırılacağı, kötülüğün bir temelini olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Panteizmin çeşitlerini de göz önüne aldığımızda, kötülük problemine yaklaşımı kötülüğün var olup olmamasına göre değerlendirilebilir. Bu yaklaşımlar genellikle farklı panteist teodiseler olarak kabul edilmiştir.³⁶ Bu yaklaşımları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kötülük, sonlu varlıkların görüşünden kaynaklanan yanılsama veya illüzyondur. Kötülüğün bir gerçekliği olmadığı gibi bununla ilişkili olarak, özellikle teistik metafizik bağlılığa sahip bir düşüncedeki ahlaki bir kötülük sorundan ziyade doğru ve yanlıştan bahsedilebilir.³⁷
2. Kötülük illüzyon olmakla birlikte, teolojik bağlamı olmayan kötülükler vardır, ancak bu kötülükler Tanrı veya Evren'in ötesindedir. Dolayısıyla bu kötülüklerden Tanrı veya Evren sorumlu tutulamaz. Ancak insan Tanrı'ya ulaştığında iyilik ve kötülük diye bir şey kalmayacaktır.³⁸
3. İçinde yaşanan dünya determinist yasaların egemenliği altındadır; ne olacak ise o olmak zorundadır ve kötülükten kaçış yoktur. Bu durumda kötülük kaçınılmaz olarak kabul edilmelidir. Bu gerçeği anlayışla kabul etmek ve bütün içindeki yerini görmek suretiyle acıları kötü olarak nitelendirmek mümkündür.³⁹

İlk yaklaşımın Spinoza'nın düşünceleri ile uyumlu olduğu söylenebilir. Spinoza'ya göre Tanrı, tanımı gereği yetkindir (mükemmeldir) ve Tanrı her şey olduğundan, her şey yetkin (mükemmel) olmalıdır. Spinoza'nın belirttiği gibi, “şeyler, verili en yetkin doğadan zorunlu olarak çıktıkları için, Tanrı tarafından tam yetkinlik ile üretilmiştir”.⁴⁰ Bu nedenle, Spinoza'ya göre evrende kötülük yoktur ve yalnızca yanılabilir insan zihninin hatalı anlayışının ürünleri vardır. İnsan zihninde yalnızca yeterli fikirler olsaydı, hiçbir kötü kavramı oluşmazdı. Spinoza'nın kötülüğe ilişkin bu çözümü, onun tözü tek gerçeklik olarak Tanrı ile tanımlamasından, Tanrı veya Doğa'dan başka bir gerçeklik kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda, kötülük problemine

³⁵ Norman L. Geisler, *If God, Why Evil?: A New Way to Think About the Question* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 2011), 12.

³⁶ Mander, “Pantheism”.

³⁷ Mander, “Pantheism”; Levine, “Pantheism”; Levine, “Pantheism, Theism and the Problem of Evil”, 129; Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 634.

³⁸ Mander, “Pantheism”; Levine, “Pantheism”; Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 634.

³⁹ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 634.

⁴⁰ Spinoza, “Ethics”, 223, 243; Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 198.

panteizmin şöyle bir cevap sunduğu söylenebilir: Tanrı veya Doğa vardır, kötülük yoktur. O hâlde, Tanrı'nın engel olacağı bir kötülükten de bahsedilemez. Dolayısıyla, Spinoza'nın deymi ile eğer bizim iyi ve kötü olarak nitelendirmelerimiz bir yargılama hatası ise bundan ancak her şeyi kendi mükemmelliği içinde ve doğasına göre değerlendirirsek bu yanılgıdan kurtulabiliriz. Ancak her şeyin kendi mükemmelliği ve doğasına göre değerlendirmenin kötülüğü bir yanılgı olmaktan çıkardığını düşünmek problemlili görünmektedir. Söz gelimi, çevremizde gördüğümüz herhangi bir bulaşıcı ve tehlikeli virüsü ele aldığımızda, Spinoza'ya göre virüs doğası gereği kendi içinde mükemmel olmalıdır. Eğer virüs, insanlar üzerinde az etkili olur ve hastalara fazla zarar vermez ise sahip olduğu doğasına göre işlev görmediği için onun kusurlu kabul edilmesi gerekecekti. Buna karşın, eğer bir kimse virüsten dolayı hastalanır ise o kimsenin virüsle ilgili herhangi olumsuz bir yargıda bulunmaması gerekir. Diğer türlü bu bir yanılgı olacaktır. Ancak hasta olan, acı ve ıstırap çeken bir kimsenin genel iyilik hâlinde bir düşünüş yaşaması durumunda bu virüsü kötü olarak yargılamasının makul olmayacağını söylemek pek anlamlı görünmemektedir. Diğer bir deyişle, bir virüs kendi doğası gereği bir kimseyi hasta ettiğinde, hastanın virüsün mükemmel doğasına uygun bir şekilde hastalandığı için virüsü takdir etmesini beklemek nasıl makul olabilir?⁴¹

İkinci yaklaşım için Mander, kötülük probleminin panteist bir versiyonunu şu şekilde kurgular: (i) Eğer Tanrı her şeyi içeriyor ise; (ii) Tanrı mükemmel veya iyi ise (iii) O hâlde, var olan her şeyin mükemmel veya iyi olması gerekir. (iv) Fakat bu genel tecrübemize tamamen aykırı bir sonuçtur ve dünya böyle olmaktan çok uzaktır. Bu önermelerden hareketle ortaya çıkan sonucu Mander başarılı bulmaz ve “her şey Tanrı'nın bir eylemi olarak kabul edilecekse, neyin iyi ve neyin kötü olduğu arasındaki farkı sürdürmek istiyorsak bu durumda tek alternatif sonuç, panteist Tanrı'nın iyinin ve kötünün ötesinde”⁴² olması şeklinde olabilir. Ancak kötülüğü bu şekilde değerlendirmek genellikle Doğu panteizm için söylenebilir. Kötülük karma ile açıklanmakla birlikte Mutlak varlığa ulaşan insan artık illüzyondan kurtulduğu için iyi ve kötü gibi yargılarda da bulunmayacaktır. Dolayısıyla, panteizmde insanların iyi ve kötü konusunda yargıda bulunmaları, evrenin bütünü hakkındaki bilgisizliklerinin bir sonucudur. Bu nedenle kötülük, insanın yetersiz bilgi ve illüzyon yaşamasına bağlı olarak var kabul edilir. Ancak bu bilgisizlik, Tanrı veya Evren'in bilgisine sahip olmakla aşılacağı için kötü olarak varsayılan şey sadece bu bilgiye sahip olduğumuzda iyi olarak kabul edilebilir.

Son yaklaşım daha çok Urquhart ve panteizmi eleştiren kişilerin tespit ettiği bir durumdur. Determinist bir yapıya sahip olan panteizme göre, başımıza gelen her deneyimin toplam sistem içinde belirli bir yeri vardır ve bu nedenle kötülük veya acı ile yüz yüze gelinirse kaçınılmaz olarak kabul edilmelidir. Bu gerçek, anlayışla kabul edilebilirse acı veya kötü denilen şeylerin bütün içerisindeki yeri görülebileceği gibi onu acı verici veya kötü olarak yorumlamaktan da vazgeçilebilir. Panteizme göre her halükârda kaçınılmaz olan bu durumların, insanın huzuru için illüzyon olduğu kabul

⁴¹ Edge, *God and the Human Condition of Suffering*, 246; Ayrıca Bk. Nadler, “Spinoza in the Garden of Good and Evil”, 66-80.

⁴² Mander, “Pantheism”. Burada özellikle Doğu panteizmde yer alan, Tanrı'nın “iyinin ve kötünün ötesinde” olduğu düşüncesinin tüm panteizmi temsil etmediği ifade edilmelidir.

edilmelidir. Ancak kötülüğü illüzyon kabul etmek, kötülükle yüz yüze kalan acı ve ıstırap çeken kimselerin bununla baş etmesini sağlar mı? Bu kabulleniş, sevdiğimiz insanların acılarına şahit olduğumuzda nasıl bir tavır almamızı sağlayabilir? Örneğin, ıstırap çeken bir arkadaşın başucunda dururken, çektiği acının tamamen bir yanılısıma olduğu iddiası bizi ne kadar tatmin edebilir? Bu kötülük anlayışını, duygusuz bir insandan başka herhangi bir kimsenin kabul etmeye istekli olması pek mümkün görünmemektedir. Panteizmin savunduğu bu teori, acı ve ıstırap hakkında yeterli bir açıklama sunmadığı gibi aynı zamanda bu acı ve kederi dayanılmaz bir karamsarlığa dönüştürecektir. Karamsarlık ise insan yaşamını neredeyse değersiz kılan bu tür bir teorinin son derece doğal sonucu olacaktır.⁴³

Bu panteist yaklaşımlara rağmen, kötülüğü reddetmenin hâlâ savunulabilir ve tatmin edici bir açıklama olup olmadığı, kötülüğün illüzyon olmasının panteizmin kendi iddialarıyla tutarlı olup olmadığı, hangi kötülüklerin illüzyon olarak görülebileceği, insanların karşı karşıya kaldığı ve büyük kötülükler olarak adlandırılan soykırım ve işkence gibi olayları/durumları illüzyon olarak kabul etmenin sürdürülebilir bir düşünce olup olmadığı pekâlâ yanıtlanmayı bekleyen temel sorulardır. Şimdi, panteizmde kötülük probleminin yönelik ileri sürülen ve tek çözüm/açıklama olarak kabul edilen illüzyon düşüncesinin ne olduğuna biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

2.1. Panteizmde İllüzyon ve Kötülük

Panteist düşüncede Tanrı veya Doğa tek gerçeklik olup diğer varlıkların tümünün Tanrı-Doğa'nın modları veya Birlik'i oluşturan bileşenleri olduğu bu gerçekliğin aynı zamanda mükemmel olduğu düşünülürken Doğa'nın mükemmel olmasının ne anlama geldiği sorulabilir. Doğa'nın mükemmel olması, içinde kötülüğün olmadığı bir dünyanın gerçekliğini ifade ediyorsa o zaman bu dünyada bir kötülüğün olduğunu inkâr ederiz veya mantıksal olarak bundan daha az kötülük içeren bir dünya olmasının mümkün olmadığını ifade ediyorsa bu durumda da bu dünya mümkün en iyi dünya değil zorunluluk içeren bir dünya olacaktır. Buna karşılık, kötülüğün gerçek olduğu ve içinde kötülüğü barındıran bu dünyanın mükemmel olamayacağı iddia edilirse o zaman bu dünyanın mümkün olan en iyi dünya olmadığını, bunun yerine kötülüğü içermeyen bir dünyanın olmasının mantıksal olarak imkânsız olmadığı düşünülerek böyle bir dünyanın daha iyi olacağı öne sürülebilir.⁴⁴ Panteist düşüncenin, genel olarak, içinde kötülüğün olmadığı bir dünyayı mükemmel kabul ettiği, bu nedenle kötülüğü reddeden ve zorunluluk içeren bir dünya tasavvurunu benimsediği söylenebilir. Dolayısıyla, kötülüğün gerçekliğini kabul etmeyen ve determinist bir anlayışı savunan panteizme göre, Doğa'da ne varsa zorunlu olarak vardır, bunu da kötülük olarak adlandırmak pek mümkün görünmemektedir.

Kötülüğün var olduğunu veya gerçekliğini reddetmenin tam olarak ne anlama geldiği konusunda bunun birkaç şekilde anlaşılacağı söylenebilir. Kötülük denilince ilk akla gelen şeyin genellikle acı, ıstırap ve zulüm olduğu dikkate alındığında, öncelikle

⁴³ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 634, 636.

⁴⁴ Wallace I. Matson, *The Existence of God* (New York: Cornell University Press), 140.

acı, ıstırap ve zulüm gibi şeylerin illüzyon olduğu söylenerek tamamen reddedilebilir. İkinci olarak; acı, ıstırap ve zulmün var olduğu kabul edilmekle birlikte tek başına ve sonuçlarından bağımsız olarak kötü olmadıkları savunulabilir. Son olarak, kötülüğün sadece öznel bir kavram olduğu iddia edilebilir.⁴⁵

Kötülüğün illüzyon olduğu şeklindeki birinci anlam, genellikle panteizmde kabul edilen bir düşüncedir. Illüzyon ya da yanılsama, “alıılmadık, normal olmayan psikolojik, fiziki ya da fizyolojik koşulların sonucu olarak, duyu verilerinin yanlış yorumlanmasına bağlı olan yanıltıcı algı; nesneyi olduğundan başka türlü algılama, gerçeğe uymayan görünüşü gerçekmiş gibi yorumlama ve bu yanılgının farkında olmama hâlidir.”⁴⁶ Bu tanımlamaya göre “iki tür illüzyon olduğu söylenebilir. Birincisinde fizyolojik mekanizmanın işleyişi normal iken objelerin algılandığı olağanüstü dış şartlar tarafından meydana gelen illüzyon, ikincisi ise sanrı gibi patolojik fizyolojik işleymen doğan illüzyonlardır.”⁴⁷ Kısacası illüzyon, duyuvarın aldatması sonucu insanın bazı şeyleri gerçek olarak görmesidir. İnsanların duyuvarı nedeniyle ya da aşırı arzu, istek gibi bazı duygular yoluyla yanılsama gibi illüzyon yaşamasının pek çok nedeni olabilir. Kötülüğün bir illüzyon olduğu düşüncesini panteizm, Christian Science ya da bazı mistik akımlar gibi birtakım düşünce hareketlerinin benimsediği görülse de düşünce tarihinde genellikle pek taraftar bulmayan ve eleştirilen bir görüş olduğu söylenebilir.

İkinci anlama göre ise kötülük olumlu bir şey veya nitelik olmadığı için gerçek değildir, aksine iyiliğin yokluğu veya yoksunluğudur. Augustine ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi felsefecilerin savunduğu bu düşünce, panteizm savunduğu illüzyondan farklıdır. Augustine ve Aquinas acının varlığını, kötü insanları ve kötü eylemlerin gerçekliğini reddetmedikleri gibi acıyı, ıstırapı ve kötülüğü kötü yapan şeyin, bir çeşit eksiklik olduğu iddia etmişlerdir. Onlara göre, kötü ve kötülük bir şeye yüklenen gerçek bir nitelik değildir, daha ziyade gerçekte orada olan ile orada olabilecek ama olmayan arasındaki boşluğu belirtmek için kullanılan bir kelimedir. Bundan maksat söz konusu şeyin bir şekilde eksik olduğudur. Ancak bir şeyin eksik olduğunu söylemek, ona herhangi bir olumlu ya da gerçek bir nitelik atfetmek değildir.⁴⁸ O hâlde, kötülük gerçeklikten yoksun değildir, buna karşılık var olmak ya da gerçek olan her şey mükemmel ve iyidir. Bununla birlikte, Tanrı mükemmel bir varlık olup O'nun dışında her şey sonlu olduğu ve mükemmellik yönüyle eksik olduğu için bir dereceye kadar kötüdür. Dolayısıyla, Aquinas'ın da belirttiği gibi, kötülük belirli bir varlığı ya da olumlu türden bir şeyi ifade etmediği için iyinin yokluğu olarak görülebilir. Bunun yanı sıra kötülük, bir tür varlık veya olumlu bir nitelik olamayacağı için Tanrı tarafından (yaratıcı olarak) neden olunan bir şey de değildir. Ancak Aquinas, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak adlandırsa da yeterince gerçek olduğunu düşünür, çünkü hiçbir şeyin kötü, kusurlu veya günahkâr olmadığını söylemek ona göre deliliktir. Bu durumda, kötülük yaratılmış bir şey değildir, onun gerçekliği her zaman bir şeyin eksik olması

⁴⁵ Matson, *The Existence of God*, 140.

⁴⁶ Ahmet Cevizci, “Yanılsama”, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 1966.

⁴⁷ M. Rosenthal - P. Yudin, “İllüzyon”, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 231.

⁴⁸ Philip Schaff, *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine* (New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890), 370.

durumudur.⁴⁹ Ancak bazı düşünürler Augustine ve Aquinas'ın yoksunluk argümanını yanlış yorumlandığını ve kötülüğün yokluğu şeklinde bir değerlendirme yoluna gidildiğini iddia ederler. Onlara göre yoksunluk (*privation*) ve yokluk (*absence*) arasında fark vardır. Kötülük sorunuyla ilgili olarak bazı klasik teistik yaklaşımlarda kötülüğün bazı iyilerin yoksunluğu olduğu teorisinin öne çıktığı görülür. Bu teoride, yoksunluğu (*privation*) yalnızca bir eksiklik (*a mere lack*) ya da yokluktan (*absence*) ayırmaya çalışılarak kötülüğün sadece iyinin yokluğu olmadığı konusunda ısrar edilir.⁵⁰

Son olarak, kötülüğün öznel olduğu düşüncesine göre, “kötü” yalnızca “hoşumuza gitmeyen” anlamına gelir.⁵¹ Spinoza'nın da bu konuda kötünün öznelere göre değişeceğini, birinin iyi gördüğünü diğersinin kötü olarak hayal edebileceğini iddia etmesi bu düşünceyle benzerlik gösterir. Buna göre, örneğin aynı müzik parçası, hüzünlü biri dinlediğinde kötü, mutlu bir kimse için güzel, duymayan bir insan için bir şey ifade etmeyecektir.⁵² Dolayısıyla, kötülüğün gerçek olmadığı iddiasının illüzyon, yoksunluk veya öznellik şeklinde anlaşılacağı düşünüldüğünde panteizmin kötülük düşüncesini yoksunluktan ziyade illüzyon ve öznellik kavramlarından hareketle ele almak daha makul görünmektedir.

İllüzyon düşüncesiyle kötülük problemi, kötülüğün varlığını reddederek veya öznel ve görece olduğu iddia edilerek çözülmeye çalışılmaktadır. Düşünce tarihinde kötülüğün illüzyon olduğunu savunan bazı dinler ve felsefi görüşler olmuştur. Batı panteizminin çok öncesinde var olan Doğu panteizminde, özellikle Hindu panteizminde dış dünya yanılması *maya*, çeşitlilik yanılması *mithya* denilmiştir. Özellikle 9. yüzyılda Hindu düşünürü Sankara, Brahman'ın tek gerçeklik olduğunu savunur. Ona göre, dış dünya tıpkı uzaktan görülen bir ipin yılan gibi görünmesine benzer şekilde bir yanılısamdır, ancak dünya yakından incelendiğinde illüzyonun arkasındaki tek gerçekliğin Brahman olduğu ve Brahman'ın illüzyonun ortaya çıkmasına neden olduğu görülür. Bu ise dünyanın çeşitli ve kötü görünmesinin de aynı zamanda nedenidir.⁵³ Dolayısıyla, Doğu panteizmi Tanrı'yı ne iyi ne de kötü olarak görür, İlahi olan bu tür niteliklerin ötesindedir. Buna göre;

Bir adam katil olduğuna inanırken, diğeri öldürülen olduğuna inanıyor. İkisi de cahil ne öldüren var ne de öldürülen. Hiç doğmadın; asla ölmeyeceksin. Hiç değişmedin; asla değiştiremezsin. Doğmamış, ebedi, değişmezsin, ezelden beri, beden öldüğünde sen ölmezsin. Yok edilemez, ebedi, doğmamış ve değişmez olanı idrak ederek, nasıl öldürebilirsin ya da bir başkasının katletmesine neden olabilirsin.⁵⁴

Bhagavad Gita'da yer alan bu ifadeler, “iyi” ve “kötü”nün yanlış kategoriler ve nihayetinde bir yanılısama olduğunu açıkça ifade eder.⁵⁵

⁴⁹ Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (New York: Continuum, 2006), 17-18; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, İng. çev. Thomas Gilby O. P. (London: Eyre and Spottiswoode, 1967), 550-569; Matson, *The Existence of God*, 142.

⁵⁰ G. Stanley Kane, “Evil is Privation”, *International Journal for Philosophy of Religion* 11/1 (1980), 43-58.

⁵¹ Matson, *The Existence of God*, 143.

⁵² Spinoza, “Ethics”, 241-243.

⁵³ Norman L. Geisler, “Illusionism”, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Michigan: Baker Academic, 1999), 327.

⁵⁴ *The Bhagavad Gita*, İng. çev. Eknath Easwaran (Petaluma: Nilgiri Press, 2007), 90-91.

⁵⁵ Campell, *Mere Christian Theism and the Problem of Evil*, 87.

Batıda ise illüzyon düşüncesinin ilk savunucularının Yunanlı Parmenides (MÖ 515-460) ve Zenon (MÖ 495-430) olduğu söylenebilir. Mutlak Bir dışındaki her şeyin bir yanılısına olduğunu düşünen Parmenides, dikkatini gerçekliğin bir mi yoksa çok mu olduğu metafizik sorununa odaklayan ilk filozoflardan biridir. Parmenides'e göre duyular, tüm yanılısına ve yanılıgıların kaynağıdır O, duyularımızın güvenilmez olduğunu iddia ederek şeylerin çok ve kötü görünebileceğini, ancak nihayetinde onların bir ve iyi olduğunu savunmuştur. Gerçek ve hakiki Varlık yalnızca akılla, düşünceyle bilinir. Parmenides'in öğrencilerinden biri olan Zenon, bu düşünceyi mantık yoluyla kanıtlamaya çalışmış ve "Yarış parkuru argümanı"yla hareketin varlığını reddetmiştir. Bu argümana göre, herhangi bir yönde seyahat etmek için, imkânsız görünen sonsuz sayıda orta noktayı geçmemiz gerekir, bu nedenle Zenon hareketin imkânsız olduğunu ve dolayısıyla bir yanılısına olduğunu savunur.⁵⁶ Batı düşüncesinde illüzyon düşüncesinin en önemli savunucularından biri kuşkusuz Spinoza kabul edilir. Spinoza'nın iyi ve kötüyü kabul etmemesi, bunların bilgi eksikliğinden kaynaklı yanılıgılar olduğunu iddia etmesi, kötülüğün illüzyon olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Kötülüğün gerçekliğini kabul etmeyen Spinoza, *Kısa İnceleme*'de kötülüğü gerçek bir varlık olarak değil akli bir varlık olarak tanımlarken, *Etika*'da bu düşüncesini bir adım daha ileri götürerek kötülüğü insanın hayal gücünden kaynaklanan bir durum, bir yanılısına olarak nitelemiştir.

Spinoza, *Kısa İnceleme*'de akli varlıkları şöyle tanımlar: "Bazı şeyler Doğa'da değil, anlama yetimizde bulunur; dolayısıyla, bunlar sadece bizim eserimizdir ve şeyleri açıkça anlamamıza yardımcı olur. Başka şeylere atıfta bulunan tüm ilişkileri aralarına dâhil ettiğimiz bu şeylere *akla ait varlıklar* (*entia rationis*) diyoruz."⁵⁷ Buna göre Spinoza, iyi ve kötü gibi kavramları sadece ilişkilerden ibaret olan akli varlıklar olarak adlandırır ve bizler bir şeyi iyi olarak nitelerken aslında bize göre daha iyi olmayan bir şey ile kıyas ederek bunu yaptığımızı öne sürer. Bir şeyin iyi olduğunu söylemek, Spinoza için, iyi olan şeylere ilişkin sahip olduğumuz tümel fikir ile bağdaştığını söylemek anlamına gelir. İyi ve kötünün kendi başına bir tanımı olmadığı için de şeylerde ve eylemlerde bir karşılığı yoktur, dolayısıyla iyi ve kötü Doğa'da yoktur.⁵⁸ *Etika*'da ise Spinoza, insanların şeyler hakkında kendi zihinsel yatkınlıklarına göre hüküm verdiğini, yani kendi hayal güçlerinin nesnelere gerçek olarak tanımladıklarını iddia eder. Mutlak anlamda iyi ve kötünün var olmadığı noktasında ise insanların sayısı kadar farklı görüş olduğu için onların iyi ve kötünün ne olduğu üzerinde anlaşamadıklarını düşünür. Spinoza, hayal etmenin bilmekten farklı olduğunu; iyi ve kötünün açıkça bilinen unsurlar olması hâlinde matematik gibi kanıtları olacağını ve insanları kendine çekme değil ikna etme gücü olacağını söyleyerek hayali varlıklar ile akli varlıkları ayırır.⁵⁹ Bu durumda, panteist düşüncede kötülük hayal ürünü bir durumdur ve bir gerçekliği yoktur.

Kötülüğün bir hayal ürünü ve bir gerçekliği olmadığını düşündüğümüzde, evrende var olan her şey Tanrı tarafından üstün/tam bir yetkinlikle (mükemmel) meydana geliyor ise doğada var olan birçok kusur nasıl açıklanabilir? Mükemmellik veya

⁵⁶ Walter T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy* (London: Macmillan: 1920), 44-45, 52-53.

⁵⁷ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 65.

⁵⁸ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 66.

⁵⁹ Spinoza, "Ethics", 242.

yetkinlik kavramı Spinoza'ya göre, şeylerin mükemmelliği kendi kendileriyle ve kendi doğası ile kaimdir. Spinoza için şeyler, daha mükemmel ya da daha az mükemmel değildir. Onların insanlar üzerinde bıraktığı hoş ya da hoş olmayan izlenimlere dayanılarak faydalı veya zararlı olmalarına göre yetkin veya az yetkin olduğu düşünülür ki bu Spinoza'ya göre gülünç bir durumdur.⁶⁰ Bunun yanı sıra Spinoza, mükemmellik veya yetkinlik kavramının muğlak olduğunu savunur. Ona göre, üreticisinin amacına tam olarak karşılık gelecek şekilde biten bir çalışmanın “mükemmel” olduğu, diğer durumlarda ise “kusurlu” olduğu söylenir. Bu nedenle, örneğin, tam bitmiş bir ev mükemmel, yarı inşa edilmiş bir ev genelde kusurlu kabul edilir; ancak daha önce hiç görmediğimiz bir şeyle karşılaştığımızda onun mükemmel mi yoksa kusurlu mu olduğu bilinemeyecektir. İnsanlar kendi tasarladıkları fikirlerin yanı sıra genel fikirler oluşturmaya başladıkları zaman bu iki fikir arasında bir uyum gördüklerinde bunu mükemmel, uyumsuz olduğunu gördüklerinde ise kusurlu olarak nitelendirmiştir. Bu düşünce tarzı doğadaki her şeye uygulanarak tabiatta gaye ve neden aranmıştır. Tabiatta herhangi bir gaye ve nedenin olmadığını iddia eden Spinoza, neden ve gayeyi de insanın arzusundan başka bir şey olarak görmez.⁶¹

İnsanların nihai nedenlere inanmaya eğilimli olmaları noktasında Spinoza, nihai nedenlerin varlığına ilişkin sözde argümanların, arzu ve isteklerin ifadesinden başka bir şey olmadığını iddia eder. İnsan eylemlerindeki nihai nedenler, insanın her şeyi bir amaç için yaptığına dair genel inancıdır. İnsanın kendi eylemlerinde özgür olduğu inancını da bir yanılısama olarak kabul eden Spinoza'ya göre, sadece insanın eylemlerini zorunlu kılan etken nedenlerden bahsedebiliriz. Kaldı ki, insanların kötülük probleminin var olduğuna inanmalarının gerekçesi de nihai nedenlerin olduğu inancı, her şeyin bir amaç için yaratılmış olduğu düşüncesi ve daha önceki filozofların akıl ve bilgi sahibi bir Tanrı'nın varlığını kabul ederek doğada bir tasarım olduğunu iddia etmeleridir. Spinoza, evrende hiçbir şeyin bir amacı olmadığını, eğer Tanrı'nın bir amacı olsaydı zorunlu olarak bir şeye ihtiyaç duyacaktı ki bunun da Tanrı'nın mükemmelliğini ortadan kaldıracığını savunur. Ona göre, her şeyin Tanrı'nın mutlak iradesi ile gerçekleştiğini savunan bir kimse, örneğin, fırtına estiğinde kafasına çatıdan taş düşen ve ölen adamın durumunu, taşın adamı öldürmek için düştüğünü iddia ederek açıklar ve Tanrı'nın iradesiyle bu gerçekleşmemiş olsaydı bu kadar çok koşulun tesadüfen bir araya gelemeyeceğini iddia eder. Diğer taraftan Spinoza, evrende bir tasarımın olmadığına dikkat çekerken, bazı felsefecilerin ise insanın doğasının mükemmel bir tasarım olduğu iddiasıyla buna gözün hassas yapısını örnek gösterdiklerinden bahseder. Ona göre, bunlar akıllı ve iradeli bir Tanrı'nın tasarımları olmadığı gibi tasarım kanıtının nedeni de cehalettir. Çünkü felsefeciler, insan yapısını incelediklerinde onu mükemmel bir tasarım kabul ederek hayrete düşerler ve bedenini ilahi veya doğaüstü sanat tarafından yapıldığını iddia ederler. Spinoza, buraya kadar hem evrende nihai bir amacın varlığını hem de bir tasarımın varlığını reddederek iyi ve kötünün yalnızca insanın hayal gücünün ürünleri olduğunu göstermeye çalışır ve mükemmel bir Tanrı'nın doğada karışıklığın görülmesine izin vermesinin nasıl

⁶⁰ Spinoza, “Ethics”, 243.

⁶¹ Spinoza, “Ethics”, 320-322; Siwek, “How Pantheism Resolves the Enigma of Evil”, 218.

mümkün olduğunu sorar. Spinoza, doğada gerçek bir karışıklık olduğunu reddeder. Dahası, karışıklık denilen şeylerin mükemmelliğin örnekleri olarak ortaya koyduğumuz genel fikirlerden bir sapma olduğu düşüncesiyle genel fikirlerin de varlığını reddeder.⁶² Spinoza kötülüğün kavram olarak insanların zihninde var olduğunu ve bir gerçekliği olmadığını iddia ederken kötülük probleminin onun için gerçek bir problem olmadığı söylenebilir.

Spinoza'ya göre, Doğa'daki her şey, "gerekli" kozmik bir amacı varsaydığı için olması gerektiği gibi değil, evrensel varlığın zorunlu bir parçası olarak olması gerektiği gibidir. Her şey yolundadır, çünkü her şey zorunlu olarak ebedi ilahi özden gelir; ya da her şey zorunlu olarak neyse o odur. Bu nedenle ona göre, Doğa'da ne iyi ne de kötü olduğu kabul edilemez.⁶³ Doğadaki fiziksel kötülüğün kaynağını insanların ahlaki kötülüklerine bağlamak ya da günahlarından dolayı bir ceza olarak görmenin de yanlış olduğunu düşünen Spinoza, deneyimlerimize göre evrendeki fiziksel kötülüğün ahlaki kötülükle orantısız olduğunu, dahası fiziksel kötülüğün sonuçlarına dindar ya da dinsiz olsun arada bir ayırım gözetilmeksizin herkesin maruz kaldığını savunur.⁶⁴ Diğer taraftan, mutlak iyilik veya mutlak kötülüğün var olduğunu söyleyen bir kimse kavramsal ayrımı, gerçek ayrımla karıştırdığı için yanılığın içine düşmüştür. Spinoza'ya göre bu yanılığın, şeyin kendisi ile varlığını sürdürme çabası/dürtüsünü (*conatus*) bilgisizce ayırmaktan kaynaklanır. Zira şey ile var olma dürtüsü/çabası arasındaki ayırım kavramsal bir ayırım olup bir illüzyondur, gerçekte bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez.⁶⁵

Kötülüğün gerçek olmadığını, bir yanılsama olduğunu kabul etmekle birlikte panteist bir düşünceyi benimsemediklerini savunanlardan biri Christian Science hareketinin kurucusu olan Mary Baker Eddy'dir.⁶⁶ Kötülüğe karşı kişinin zihinsel tutumunu değiştirerek bir tür şifa vaat eden Eddy'e göre kötülük gerçek bir varlık değil, yanlış bir algıdır; "günah, hastalık, maddi anlamda gerçek görünen her şey gerçek dışıdır... Ölümlü zihnin veya bedeninin tüm uyumsuzluğu, gerçek ve özdeş gibi görünse de ne gerçekliğe ne de kimliğe sahip olan bir yanılsamadır."⁶⁷ Eddy, Tanrı'nın gerçek olduğunu, fakat gerçekte acının var olmadığını iddia eder. Bu nedenle günah, hastalık ve ölüm, gerçekte var olmayan ölümlü yanılsamalardır.

Eddy, kötülüğün bir düşünce hatası, bir yanılsama olduğunu iddia ederek kötülüğün aldatıcı doğasının "doğru düşünme" ile ortadan kaldırılabileceğini savunur. Ona göre acı, yoktur sadece acıya inanmak vardır. Aynı şekilde hastalık da yoktur, bu insanın inancıdır, çünkü madde acı çekmez. Dolayısıyla, kötü/kötülük bir yanılsama ve yanlış

⁶² Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1/ 427-437.

⁶³ Hick, *Evil and the God of Love*, 20; Bk. *Kısa İnceleme*, 50-51, 84-85.

⁶⁴ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1/427-437.

⁶⁵ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*, 127; Ayrıca Spinoza doğru ve yanlış kavramları için de aynı görüşü savunur. Spinoza'ya göre doğruluk ile doğruluk ideası arasında bir ayırım yoktur. Bk. Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*, 126.

⁶⁶ Christian Science'in savunucularının panteist olmadığını, Eddy'nin *Christian Science Versus Pantheism* adıyla yayınladığı kitabında da açıkça belirtilmektedir. Bk. Mary Baker Eddy, *Christian Science Versus Pantheism* (Boston: The Trustees under the Will of Mary Baker G. Eddy, 1898), 5-6.

⁶⁷ Mary Baker Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures* (Boston: Christian Science Board of Directors, 1971), 71, 257; Hick, *Evil and the God of Love*, 17.

bir inanç olup gerçek bir temeli yoktur. Bu düşünceyi savunan kimseler doktorları ziyaret etmez, uyuşturucu kullanmaz veya tıbbi yardım aramaz, çünkü bunu yapmak hastalık ve hastalık gerçeğini kabul etmek olacaktır. Kötülüğün yalnızca bir yanılısama olduğu konusunda ısrar eden Eddy, kötülük probleminin; günah, hastalık ve ölüm gibi şeylerin gerçekte olduğu şeklindeki yanlış bir inanca dayandığını iddia eder. Bu düşüncenin taraftarlarına göre, Tanrı'nın gerçek doğasını anlamada başarısız olmamız, acı ya da kötülük gibi bir şeyin var olduğunu düşünmemize neden olur. İnsan olduğumuz ve gerçek bilgelikten yoksun olduğumuz için, kötülüğün ve ıstırapın var olduğunu iddia etmekte ısrar ediyoruz. İstırap ve kötülük dediğimiz şey, ölümlü zihnin bir hatasıdır, Tanrı'nın gerçekliğini kavrayamamaktır. Eddy'e göre, hastalıklar maddeye olan inançtan kaynaklanır. Maddede ise hayat, hakikat, akıl, cevher bulunmaz, Tanrı her şeyde olduğu için her şey sonsuz Akıl ve onun sonsuz tecellisidir.⁶⁸

Eddy'nin savunduğu bu düşünce, kötülüğün gerçek olduğunu inkâr etmekle Spinoza ile benzerlik gösterirken ondan farklı olarak bu düşünceyi uç bir noktaya taşır. Ancak illüzyon düşüncesini sürdürmek görüldüğünden çok daha karmaşıktır, çünkü bir taraftan dünyanın gerçeklikleri ya da kötülükler varsayılmakta diğer taraftan bu kötülüklerin gerçekliği reddedilmektedir. Bu nedenle, yanılısamanın nasıl oluştuğu ve kötülüğün ontolojik statüsünün ne olduğu muğlak görünmektedir. Söz gelimi, gerçek olmayan bir yaradan gerçek olmayan kanın çıktığı varsayılarak bu yaraya muhtemelen gerçek olmayan bir bandaj uygulanacak ve gerçek olmayan yaraya gerçek olmayan iple dikiş atılacaktır. Kötülüğün gerçekliğini reddeden Spinoza ve Eddy'nin felsefeleri dikkate alındığında aradaki benzerlik kötülüğün yanılısama olduğu düşüncesinde olmakla birlikte bu yanılısama Spinoza'nın felsefesinde yetersiz fikirlerden kaynaklanırken Eddy'de ise ölümlü akıldan kaynaklanır.⁶⁹ Bununla birlikte, kötülüğün illüzyon olduğu düşüncesi bazı kaynaklarda Christian Science'ın görüşü ile sınırlandırılrsa da bu görüşü en yaygın şekilde savunanların panteistler olduğu söylenebilir.⁷⁰ Panteizmin türleri ve Eddy'nin ıstırap ve kötülük probleminde önerdikleri bu yanıtlar/açıklamalar her ne kadar ilgi çekici olsa da, genel kötülük sorununa pek değinmedikleri, özellikle ahlaki ve doğal felaketler gibi daha büyük sorunları açıklamak için pek çaba sarfetmedikleri söylenebilir.

Bununla birlikte, bir panteist, doğal veya ahlaki olsun kötülüğe ne şiddetle maruz kalırsa kalsın, kötü gibi görünen şeyin gerçekte sadece bizim tarafımızdan yeterli bilgi veya farkındalık eksikliğinden kaynaklanan bir illüzyon olduğunu savunacaktır. Panteizmin illüzyon doktrini, kötülüğün gerçekliğinin bir reddi olarak anlaşıldığı gibi kötülüğün varlığına yapılan bir açıklama hatta panteist bir teodise olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Hick, Spinoza'nın illüzyon düşüncesini bir teodise oluşturabilmek için yeterli görmez. Ona göre, illüzyon, yaşadığımız kötülüklerle felsefi bir bakış açısı sunmadığı gibi onların niçin başımıza geldiğini veya en azından iyi bir

⁶⁸ Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*, 71,147, 205, 346, 425, 468-480; Mary Baker Eddy, *Unity of Good* (Boston: Allison V. Stewart, 1912), 52-54.

⁶⁹ Hick, *Evil and the God of Love*, 23-24.

⁷⁰ Brian Davies, illüzyon çözümünü sadece Hristiyan Bilimi ile sınırlandırarak iki kitabında da panteizmden hiç bahsetmemektedir. Bk. Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 44-49; Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 143-148.

amaca hizmet ettiğini de göstermez. Buna karşılık Spinoza ise kötülükleri, bütünüyle belirlenmiş bir evrenin gerekli parçaları olduğu görüşündedir.⁷¹ Hick'in illüzyonu bir açıklama olarak kabul etmemesine karşılık kötülüğün bir illüzyon olduğunu ve bu argümanın kötülük probleminde bir çözüm sunacağını düşünen Mander, kötülük sorununa verilecek en basit yanıtın, genel kabul görmese de herhangi bir kötülüğün varlığını reddetmek olduğunu iddia eder. Bir başka ifadeyle, geleneksel kötülük probleminin; doğal ve ahlaki kusurları içeren kötülüğün, gerçekliğin aksiyolojik değerini olumsuz yönde etkilediği şeklindeki meydan okumasına karşı Mander, yapılacak en basit savunmanın, bunu reddetmek olduğunu vurgular. Bu tür savunmayı diğer cevaplardan daha makul bulan Mander'e göre, Tanrı'nın doğası göz önüne alındığında, O'nun yarattığı dünyanın hem tamamen iyi hem de herhangi bir şekilde onun iradesine aykırı hiçbir şey içermediğini beklemek daha mantıklıdır.⁷² Mander, kötülüğün varlığını reddetmenin teistik düşüncenin kötülük probleminde getirdiği çözümlerden daha basit olduğu düşüncesini savunmakla birlikte bu düşüncenin yeterince temellendirilmediğini de kabul eder. İnsanların bu argümanı reddetmelerinin veya makul bulmamalarının nedeni, ona göre, bu argümanın makul bir şekilde savunulmamış olmasıdır.

Mander'e göre, gerçekliğin kendi içinde aksiyolojik olarak tarafsız olması nedeniyle kötülüğün gerçekliğinden bahsedilemez. Kötülüğün var olduğu ve bir doğası olduğunu söylemek gerçekliğe ilişkin bir tanımlama olup bu durum öznel bir değerlendirmeden farklı olacaktır. Diğer taraftan, Mander, kötülüğün gerçekliğini, geleneksel teolojik bir görüş olan kötülüğün iyiliğin yokluğu/yoksunluğu düşüncesine dayanarak reddeder. Mander, burada varlık ve gerçek arasında bir ayrıma dikkat çekerek bunu yokluğun bir varlık olmadığı fakat gerçek olduğu ile örneklendirir. Ancak klasik teistik görüşte yer alan kötülüğün ortaya çıkması olumsuz olsa da kesinlikle bir gerçek olduğu, buna karşın kendi görüşünün ise böyle bir gerçekliği savunmadığını iddia eder. Mander'e göre, kötülüğün gerçek olmadığını iddia etmek, bir ateistin Tanrı hakkındaki tüm olgusal önermelerin yanlış olduğunu düşünmesi gibi neyin kötü olup olmadığına dair sentetik önermelerin hepsinin zorunlu olarak yanlış olduğunu kabul etmek demektir. Bunun yanı sıra Mander, Christian Science tarafından savunulan kötülüğün gerçek olmadığına dair argümanı eleştirir. Onlara göre, maddeye gerçeklik atfetmek yanlış bir inanış veya yanlışlama olduğu için kötülük zihinsel veya ruhsal kaynaklı olup ölümlü zihinlerin bir hatasıdır. Ancak Mander, maddenin gerçek olmadığı iddiasını eleştirenlere karşı kötülüğün doğası gereği tamamen zihinsel veya ruhsal olduğu yanıtının makul olmadığını düşünür. Mander'in savunulamaz bulduğu diğer bir argüman ise Budizm ile yakından ilişkili olan, kötülüğün arzuların neden olduğu bir yanlışlama olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre, insan kendisini arzularından kurtardığında ıstıraplardan kurtulur ve böylece dünyanın sadece iyilikleri içerdiğini görebilir.⁷³ Her ne kadar bu görüşler panteizmin illüzyon görüşüyle örtüşse de Mander'e göre, bunların hiçbiri kötülüğün gerçek dışılığına dair makul bir açıklama ortaya koyamamaktadır. İster

⁷¹ Hick, *Evil and the God of Love*, 23.

⁷² Mander, "The Unreality of Evil", 249-250.

⁷³ Mander, "The Unreality of Evil", 250-251; Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 44.

yoksunluk fikri ister Christian Science ve Budizm olsun kötülüğün gerçek olmadığına dair bu görüşler kötülüğün gerçek dışılığını tam anlamı ile savunmak için yetersiz görünmektedir.

Günümüz panteistlerinde kötülüğün illüzyon olduğu ve gerçekliğinin reddi gibi düşüncelerin çok taraftar bulmadığı ve genellikle kötülüğün gerçekliğini veya var olduğunu kabul etmeye istekli oldukları söylenebilir. Paul Harrison bu konuda, panteistlerin kötülüğün gerçekliğini inkâr ederek dünyayı ve bedeni değersizleştirdiklerini savunur. Harrison'a göre, panteistler arasındaki en büyük ayırım, bir kısmının dünyayı gerçek olarak kabul etmesine karşın diğer kısmının dünyanın bir yanılsama olduğunu iddia etmesidir. Dünyanın gerçekliğini reddeden panteistlerin Tantrik Budistler⁷⁴ ve sapkın panteist Hristiyanlar gibi bazı gruplar olduğunu öne süren Harrison, panteizmin çokluğu reddederek monizmi savunmasının genellikle görünür dünyanın yalnızca bir yanılsama olduğunu iddia etmekle sonuçlanacağını düşünür. Ancak, ona göre, her panteizm türü için bunun geçerli olamayacağı söylenebilir, örneğin Bilimsel panteizm evren ve içindekilerin canlı bir biçimde gerçek olduğuna inanır. Harrison, şeylerin bazı açılardan bir bazı açılardan çok görüldüğünü ve şeylerin tamamen birleşik veya ayrı olduğunu iddia etmenin günlük deneyimler ve bilimsel kanıtlarla desteklenemeyeceğini öne sürer.⁷⁵ Bununla birlikte, evren iyi veya kötü değildir, ne ise odur. Harrison'a göre, bu yaklaşım; yıkıcı kasırgalara, sellere, salgın hastalıklara izin veren ve hatta bunlara neden olan, her şeye gücü yeten ve mükemmel derecede iyi bir Tanrı fikrinden daha makuldür. Doğa olaylarını kabul etmek, zâti bir Tanrı'nın onları hem masum hem de suçlu insanları yok etmek için gönderdiğini kabul etmekten daha kolaydır. Doğa, öfke ya da intikam için plan yapmaz ve ona göre hareket etmez. Doğa olayları, doğa kanunlarının hem doğada hem de insanlığın sosyal ve fiziksel yapıları üzerinde işlemeden kaynaklanır. Diğer taraftan, Harrison'a göre, klasik kötülük problemi veya Tanrı'nın acı ve kötülüğe neden izin verdiği sorusu, teistlerin cevaplaması gereken bir soru olup panteistler buna cevap vermek zorunda değildir. Harrison da Spinoza ve Doğu panteizminin düşüncesine benzer şekilde, iyi ve kötü kategorilerinin nesnel anlamda gerçekliğe atfedilebilecek türde kategoriler olmadığını, sadece insanların adlandırmaları olduğunu düşünür.⁷⁶

Bununla birlikte, tüm panteistlerin iyi ve kötünün dünyadaki nesnel kategoriler olduğunu inkâr etmek istedikleri söylenemez. Nitekim Bilimsel panteizm, evrendeki olayları fizik yasaları ile açıkladığı için kötülüğün, illüzyon veya Tanrı'ya karşıt bir

⁷⁴ Tantrik Budizmi: Tantra sözcüğü Sanskritçede “elbise dokuması, ana parça, tip, temel öğreti, süreç, süreklilik, iç içe geçmişlik” gibi çeşitli anlamlara gelir. Kavramsal olarak ise Tantra, semboller ve ritüeller yoluyla bilişsel aktarımı amaçlayan, ezoterik metinlerden alınan uygulama ve meditasyon sistemi ile ilişkilidir. Tibet Budizmi olarak da bilinen Tantrik Budizminin literatürde *Ezoterik Budizm* ve *Gizli Budizm* olarak da adlandırıldığı söylenebilir. Bk. Paul Williams – Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (New York: Routledge, 2000), 243; Venerable Tenzin Tharpa, *Tibetan Buddhist Essentials: A Study Guide for the 21st Century*, ed. Nalini Ramesh - Halley Haruta (Bylakuppe: Sera Jey Monastic University, 2018), 142; Hasan İsi, “Tantrik Türk Budizmi’nde Mantra ve Dhāraṇī Kavramları Üzerine”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/2 (2020), 500-514.

⁷⁵ Paul Harrison, “Frequently Asked Questions about Scientific Pantheism”, <https://www.pantheism.net/paul/faqs.htm>, (Erişim 06.02.2019).

⁷⁶ Paul Harrison, “Frequently Asked Questions about Scientific Pantheism”.

durum olmaktan ziyade evrenin işleyişinin bir parçası olarak kabul edilebileceğini savunur.⁷⁷ Kökleri Doğu panteizmine dayanan günümüz dinî natüralist savunucularından Corrington ise evrenin ve doğanın ilahiliğini ve ona duyulan yüce saygıyla birlikte evrenin gerçekliğini kabul eder. İyi ve kötünün Doğanın ötesinde olduğunu, hatta iyi ve kötü ayırımından önce Doğa'nın var olduğunu savunur. Ona göre, insanlık tarihi teleolojik olarak iyinin kötüye karşı nihai zaferini göstermiştir.⁷⁸

Panteizmin, dünyadaki tüm görünür gerçekliğine rağmen kötülüğün gerçek dışılığına makul olduğu savunusu, hem felsefi hem de psikolojik olarak bu iddiaya tutunmanın ve pratik hayatta uygulanabilirliğinin mümkün olup olmadığı önemli bir sorundur. Bu tür bir iddiayı savunmanın güç olduğunu düşünen günümüz bazı panteist dernekler ve üyeleri de, içindekilerin eşit seviyede saygıya layık olduğu doğa ve evrenin gerçekliğini, insanların olduğu gibi hayvanların ve bitkilerin de hakları olduğunu kabul ederler. Kötülüğün gerçekliğinin, doğaya veya çevreye verilen büyük zararlardan veya felaketlerden yola çıkarak reddedilemeyeceğini ve bireysel olarak bu kötülüklerdeki sorumluluğu kabul eden bu tür yaklaşımlar, meselenin panteizm ile çözülebileceğine inanırlar.⁷⁹ Bu konuda Grula, panteizmin İlahi Birlik'in radikal içkinliği benimseyen düşüncesinin sağlam bir teolojik temel sağladığı, günümüzde yaşanan ve gittikçe kötüleşen başta çevresel sorunlar olmak üzere pek çok sorunun panteizm ile çözümlenmesine imkân verdiğini savunur.⁸⁰

Sonuç olarak, kötülüğün illüzyon olduğu doğru ise kötülük probleminin de tamamen ortadan kalkacağı düşünülebilir, ancak kötülük ve acı hâlâ gerçek görünüyor. Kötülüğün illüzyon olduğu görüşüne itiraz eden John Frame, kötülüğün bir yanılsama olduğunu düşünmemiz için hiçbir neden olmadığını, öyle olduğunu söylemenin kelimelerle oyun oynamaktan başka bir şey olmayacağını vurgular. Ona göre, eğer kötülük bir yanılsama ise bu korkunç derecede sıkıntılı bir yanılsamadır; sefalet, acı, ıstırap ve ölüm getiren bir yanılsamadır. Bu durumda, örneğin acının bir yanılsama olduğu iddia edildiğinde, kötülük problemi bağlamında, yanıltıcı acı ile gerçek acı arasında hiçbir fark kalmayacağı gibi iyi bir Tanrı'nın bize nasıl bu kadar korkunç bir acı yanılsaması verebileceği de ayrıca yanıtlanması gereken bir sorudur.⁸¹

2.2. Kötülüğün İllüzyon Olduğu Düşüncesine Yapılan Bazı Eleştiriler

Panteist düşüncenin kötülük probleminde bir çözüm biçimi olarak kötülüğün gerçekliğini bir yanılsama olarak kabul etmesi, bazı eleştirileri de beraberinde getirmiş olmakla birlikte bu tür eleştirilerin panteizmde birkaç savunma ve açıklamadan öte karşılık bulmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, panteist düşüncenin kötülüğün yanılsama/illüzyon olduğu düşüncesine yönelik yapılan eleştirileri; 1- Teorinin Tutarsızlığı, 2- Genel Tecrübelere Aykırı Olması, 3- Ahlaki Eylemlerin Temelini

⁷⁷ Ostrowick, "A Scientific Model of Pantheism", 303.

⁷⁸ Robert S. Corrington, *Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism* (London: Lexington Books, 2015), 46, 54, 64; Robert S. Corrington, "Ecstatic Naturalism and Deep Pantheism", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 8/2 (2014), 140.

⁷⁹ Harrison, *Elements of Pantheism*, 62-69.

⁸⁰ Grula, "Pantheism Reconstructed", 160.

⁸¹ John Frame, *Apologetics to the Glory of God* (Philipsburg, NJ: P&R Publishing, 1994), 156.

Sarsması, 4- İbadetleri Anlamsız Hâle Getirmesi, şeklinde belirli başlıklar altında toplamak mümkündür. Bu başlıkların, panteist düşüncenin kötülükle ilgili çözümüne yapılan eleştirilerin sistemli olarak ele alınmasında yardımcı olacağı düşünülebilir.⁸²

2.2.1. Teorinin Tutarsızlığı

Kötülüğün gerçek olmadığı teorisine ilk ciddi itiraz, teorinin kendi içinde çelişkili olduğu ve kendini tekzip ettiği yönünde ileri sürülmüştür. Bu tezin kendi içinde tutarsız olduğunu yirminci yüzyılın başlarında John McTaggart (1866-1925) tarafından ileri sürülmüştür.⁸³ Ona göre, kötü olarak düşündüğümüz her şeyin gerçekte iyi olduğunu kanıtlayabileceğimizi varsayalım. Bu durumda, onun kötü olduğunu düşündüğümüz gerçeği bir yanlış ya da hata da olsa bu yanlış/hatanın kendisi gerçektir. Ancak eğer kötülüğün var olduğu yanlış gerçektir ise o zaman evrenin iyiliğini gizleyen bir yanlış ya da yanlışın kendisi kötü olacaktır. Dolayısıyla, gerçek kötülük vardır. Diğer taraftan, eğer yanlışın varlığının bir yanlış olduğu -ki bunun da gerçek olduğu kabul edilirse, o zaman bu yanlışın da kötü olduğu söylenmeli, çünkü bizi gerçekliğin doğru tabiatı konusunda yanılttığı gibi iyilikten de alıkoymak. Bunun böyle sürüp gideceğini savunan McTaggart, kötülüğü gerçek dışı ilan etmenin kendi gerçekliği kötü olacağı için bu düşüncenin kendi kendisiyle çeliştiğini savunur.⁸⁴ Benzer şekilde Christian Science'da, kötülüğün yalnızca bir yanılsama olduğu ve bunu görmek gerektiği öne sürülür. Ancak bu yanılgıdan (hastalık ve acı gibi) bir şekilde kaçınmak ya da üstesinden gelmeye çalışmak, bu tür yanıltıcı görünümün bizatihi kötülük olduğunu ve dolayısıyla kötülüğün her şeye rağmen gerçek olduğunu gösterir.⁸⁵ Christian Science'ın ifadesiyle ölümlü zihnimiz bizim mutsuz olduğumuzu düşünüyorsa, o zaman biz mutsuz bir durumdayız ve mutsuz olduğumuz bir yanılsama olmayacaktır.⁸⁶

Diğer taraftan, eğer dünya bir illüzyon ise gerçeklik ile hayali/düşü nasıl ayırtabiliriz? Lao-Tzu'nun ifadesiyle “eğer uykudayken rüyada bir kelebek olduğumu gören bir insan isem, uyanırken bir insan olduğumu düşleyen bir kelebek olmadığımı nasıl bilebilirim?”⁸⁷ Yanılsama düşüncesinin tutarlı olmadığını savunan Geisler'e göre, eğer bireyselliğimiz zihnimizin neden olduğu bir yanılsama ise panteizm kendi kendisini tekzip eder. Çünkü panteizme göre, bireysel zihinler yanılsamanın görünümleridir. Ancak eğer zihin de yanılsamanın bizatihi bir parçası ise yanılsamaya nasıl neden olabilir?⁸⁸ Dolayısıyla, yanılsama zihinde gerçekleşiyorsa ve zihin de bir yanılsama ise panteizmin illüzyon düşüncesi kendi kendisiyle tutarsız olacaktır. Diğer taraftan, panteizm kötülüğün varlığını yadsıyarak bunu zihnin bir hatası/yanılsaması olarak görür. Fakat günlük hayatta az olsa bile acı veya ıstırap ile karşılaşmak mümkündür. Acı veren bir şey yaşadığımızda niçin kötü hissettiğimiz ya da kötülük

⁸² Bu başlıklar Mander'in "The Unreality of Evil" adlı makalesi temel alınarak yapılmıştır.

⁸³ John McTaggart - Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (London: Edward Arnold, 1906), 209-210.

⁸⁴ Mander, "The Unreality of Evil", 257.

⁸⁵ Mander, "The Unreality of Evil", 257.

⁸⁶ Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 143.

⁸⁷ Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 43-44.

⁸⁸ Norman L. Geisler, "Pantheism", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker Books, 1999), 582.

gerçek olmadığı hâlde niçin bu kadar acı verdiği panteizmin yanıtlaması gereken sorulardandır. Eğer yaşadığımız acı, ıstırap ve ölümün bir gerçekliği yoksa illüzyonun kaynağı da açıklanmamış olacaktır. Bunların hepsi bir yanılısama ise herkes nasıl oluyor da aynı şeyi hissedebiliyor? Bir kimse rüyada iken uyandığında bu durumu fark edebilir ve rüya gördüğünü anlar; ancak bizi kuşatan bu acıdan uyanmamız nasıl mümkün olabilir? Bir durumun yanılma olduğunu söylediğimizde her zaman dayandığımız bir gerçeklik zemini vardır ve buna binaen bu durumun illüzyon olduğu biliriz.⁸⁹

Geisler'in de belirttiği gibi, illüzyon düşüncesi kendi içinde bir tutarsızlığa sahiptir. Ona göre, gerçekliğin yanılısama olduğunu savunan bir insan ancak bir gerçekliğe dayanarak her şeyin yanılısama olduğunu bilebilir. Eğer yanılısama gerçek olmayı ifade ediyorsa o zaman yanılısamayı tanımlayacak gerçek bir standart olmalıdır. Illüzyon düşüncesini savunanların tüm gerçekliği değil, sadece bu dünyanın gerçekliğini inkâr ettikleri söylenebilir de bu dünyanın gerçek olmadığı ancak Gerçeklik'e (örneğin Brahman) kıyasla bilinebilir. Bunun mantıksal bir problem olduğunu savunan Geisler'e göre, bu problem çözüle bile geriye hâlâ epistemolojik bir soru kalacaktır: Bu dünyadaysak ve illüzyonun bir parçasıysak bütün dünyanın bir illüzyon olduğunu nasıl bilebiliriz?⁹⁰ Bu durum, illüzyon düşüncesi için epistemik bir problem oluşturur. Diğer taraftan, yanılısama her zaman yaşanan bir durum mu yoksa yanılısamanın bittiği bir gerçeklik var mıdır? Bazı durumlarda gerçekliğin bilincindeyken bazen illüzyonda isek bu durum değişim ile açıklanabilir mi? Buna göre değişim illüzyonun bir parçası mıdır? Eğer kötülük bir illüzyonsa, illüzyon nereden gelmektedir? Niçin herkes bunu, bilincinin ilk anlarından itibaren deneyimler? Yaşadığımız genel tecrübeler dikkate alındığında, illüzyon düşüncesinin bir illüzyon olduğunu iddia etmek daha makul görünmektedir. Bir başka ifadeyle, acıyı ya da kötülüğü bir yanılısama olarak görmekle, onu gerçek olarak görmek arasında pratik bir fark yok gibi görünüyor. Çünkü acı ya da kötülük, insan deneyiminin bir parçasıdır ve herkes tarafından az veya çok karşılığı olan bir durumdur. Burada Geisler, Sigmund Freud'un (1856-1939) "yanılısamalar/illüzyon, insanlığın en eski, en güçlü ve en ısrarlı istekleri" sözüne dayanarak şu soruları sorar: Kötülük bu kadar evrensel, kalıcı ve kaçınılmaz olduğu hâlde, gerçek olmamasını neden bu kadar umutsuzca arzuluyoruz? Bu durumda kötülüğün gerçek olmadığına dair inancımız büyük bir yanılısama olabilir mi? Fakat her şeyin bir yanılısama olduğuna inananlar bu şekilde yaşamazlar. Teorik olarak illüzyonu kabul edenler, pratikte herkes gibi acıdan veya kötülükten uzak dururlar. Bu durumda, illüzyon düşüncesinin pratik yaşamda bir karşılığının olmadığı söylenebilir.⁹¹

Mander, bu itiraza yanıt olarak, kötülüğün görünüşünün de bir kötülük olması, bu yeni kötülüğün diğerlerinden daha az yanıltıcı ve görünür olduğunu varsaymak için hiçbir neden olmadığını iddia eder. Bu ilke, kendine ve diğer kötülüklere uygulanma özelliğine sahip bir ilkedir. Mander, bir karşılaştırma yaparak bunu şöyle örneklendirir: Tüm kararların kesin olduğu hükmü yeni bir karardır ve ancak bu kararın diğerlerinden daha az nihai olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur, çünkü hüküm hem kendisine hem

⁸⁹ Geisler, *If God, Why Evil*, 12.

⁹⁰ Geisler, "Illusionism", 349.

⁹¹ Geisler, "Illusionism", 349; Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, İng. çev. ve ed. James Strachey (New York: W. Norton & Company Inc, 1961), 5-57.

de diğer kararlara uygulanma özelliğine sahiptir. Konuyla ilgili tartışmada McTaggart, bunun bir döngüsellik ifade ettiğini savunarak şöyle itirazda bulunur: Bir illüzyon olarak kötü görünen şeyin kötü görünmesi de bir yanılsama ve kötü ise bunun görünüşü ya da yanılsama olması da yine gerçek bir kötülük, yani üçüncü bir kötülük olarak görülür. Buna göre, bu üçüncü kötülüğün de yalnızca bir görünüm olduğu yanıtını verebiliriz, ancak bu durumda sonsuza kadar geriye doğru bir gerilemeye gidilebileceği açıktır. Mander, McTaggart'ın itirazını başarısız bularak, bunun kötülüğün görünür/yanılsama olduğuna dair her iddianın gerçek bir kötülüğü varsaymasının talihsiz bir sonucu olduğunu savunur. Mander, bunu bir benzetmeyle, kanıtları silmeye çalışan, ancak arkasında silinmesi gereken yeni kanıtlar bırakan bir suçlu gibi tasavvur edilebileceğini öne sürer. Ancak akıl yürütmemiz hiç bitmeyen bir kötülükler dizisi üretse bile, bunun neden kendini tekzip eden kötüye ilişkin bir teselsülden ziyade iyiye ilişkin teselsül olarak görülemeyeceği açık olmaktan çok uzaktır. Bir başka ifadeyle, iyiyi hedeflemek iyidir, iyiyi hedeflemeyi hedeflemek iyidir, vs. sonsuza kadar devam edebilir.⁹²

Panteist düşünce her ne kadar kötülüğün gerçekliğini inkâr ederek yapılan itirazlardan kaçınmaya çalışsa da kötülüğün var gibi görüldüğünü; ancak bu görünenin, insanların yanlış yönlendirilmiş arzular yoluyla yenik düştüğü bir yanılsama olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre kötülük, tatmin edilemez arzuların kaçınılmaz bir şekilde hüsrana uğramasından başka bir şey değildir. Kötü olarak kabul edilen şeyle başa çıkmanın yolu, yanlış yönlendirilmiş arzulara sahip olmamak için kendini eğitmektir. Bu durumda, hayal kırıklığının yerini gönül rahatlığı alacaktır. Ancak Kekes, bu düşünceyi, bir öneriden ziyade tüm kötülüklerin bir açıklaması olarak ileri sürüldüğü için başarısız olduğu gerekçesiyle iki noktada eleştirir: İlk olarak, insan doğası, bazı arzulara sahip olmayı ve onları tatmin etmeyi gerektirdiğinden, tüm arzuların yanlış yönlendirildiği gibi bir düşünce pek makul görünmemektedir. Doğru yönlendirilmiş arzular da hüsrana uğrayabilir, hatta onların engellenmeleri çoğu zaman ciddi zararlara yol açabilir ve bu zarar, bilgi ve özdenetimdeki ilerleme ile hafifletilemeyecek derecede gerçek bir kötülüktür. İkincisi, gerçek ve yanıltıcı kötülük arasındaki ayırım, genelde, ahlaki inançların doğru veya yanlış olduğu kabulüne dayanır. Bu düşünce, kötülüğün her zaman yanlış olduğuna dair inançların kabulünü içerir ki bu durumda bu inançların bazıları doğru olsa bile tüm kötülüklerin yanlış olduğu iddia edilemez. Öte yandan, kötülüğün varlığına dair inançlar her zaman yanlış olsaydı, örneğin masum insanlara eziyet etmenin kötü olduğu inancı da yanlış olurdu. Hatta Kekes'e göre bu düşünce, Nietzsche'nin kötülüğün gerçekliğini inkâr etmesi kadar saçma ve ahlaki olarak saldırgan bir durumdur. Pek çok kötü/kirli savaşçıların ve psikopatların kötü niyetli olmadığı, çünkü eylemlerinin kötü olmadığı, yalnızca kurbanlarının yanlış yönlendirilmiş arzularının sonuçları olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, tüm kötülüğün yanıltıcı olduğu görüşünün, insan doğası ve ahlaki inançlarla bağdaşmadığı açıkça söylenebilir. Bununla birlikte, yanılsamanın, kötülüğün gerçekliğini inkâr ettiği, kötülüklerle yüzleşme ve onlarla mücadele etme çabasını baltaladığı için insan refahına yönelik bir tehdit oluşturduğu söylenebilir.⁹³ Benzer

⁹² Owen, *Concepts of Deity*, 73; Mander, "The Unreality of Evil", 258.

⁹³ Kekes, *The Roots of Evil*, 131, 218

şekilde, Hick de insanın kötülüklerle ilgili deneyimlerinin Spinoza tarafından karışık ve yetersiz fikirlerin bir yanılması olarak gösterilmesinin bu kötülükleri daha az korkunç kılmadığını öne sürer. Ona göre, bu kötülükler bir serap, bir düş veya bir halüsinasyonun gerçek olmaması şeklinde değil son derece karmaşık anlamda yanılmalardır. İnsanın yüz yüze kaldığı acı, zulüm ve keder hâlâ gerçek deneyimlerdir ve hâlâ insana acı verir. Yanılama düşüncesi açısından bile bunlar hâlâ büyük kötülük olacak şekilde büyük yanılmalara olduğu gibi, Spinoza'nın metafizik çerçevesini kabul eden biri de bu sistemde hâlâ Tanrı-Doğa'nın büyük kötülük içerdiğini görür. Hick'e göre, Spinoza'nın sistemi, bir teodise getirmekten ziyade bütünüyle belirlenmiş ve zorunlu bir evrenin mantıksal sonucu olarak kötülüğün olduğunu göstermekten öteye geçememiştir.⁹⁴ Spinoza'nın Tanrı'yı hem yeterli hem yetersiz fikirlerin nedeni olarak görmesiyle ilişkili olarak Urquhart, yetersiz ve karışık fikirlerin, yeterli veya açık ve farklı fikirlerle aynı zorunluluğu sahip olduğunu öne sürer. Spinoza'nın ifadesiyle, bu fikirlerin hepsi gerçektir ve sahip oldukları bu gerçekliği Tanrı'ya borçludurlar. Kötülüğün kaynağı olan yetersiz fikirlere gelince, bunlar Tanrı'nın gerçekliği ile tamamen gerçek olan bir sistemin parçasıdır. Urquhart'a göre, kötülüğün yetersiz fikirlerden kaynaklandığı kabul edebilir, ancak yetersiz fikirler hâlâ oradadır ve kötülük yeniden adlandırılmakla daha az kılınmaz.⁹⁵ Dolayısıyla Spinoza'nın, kötülüğü yetersiz fikir ve hayal ürünü kabul ederek kötülüğün varlığını reddetmiş olsa da bunu tam anlamıyla başardığı söylenemez. Onun daha sonraki açıklamaları, dünyadaki her şeyin kaçınılmaz/zorunlu bir şekilde var olduğu ve başka türlü olmasının mümkün olmadığı yönündedir. Bu düşüncelerinden hareketle, Spinoza'nın, kötülüğün zorunluluğu düşüncesine yöneldiği söylenebilir.⁹⁶ Onun ifadesiyle, her şey Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir ve Tanrı için "başka türlü de yapabilirdi" düşüncesi öznel bir yanılma, hatta saçma bir düşüncedir.⁹⁷

2.2.2. Genel Tecrübelere Aykırı Olması

Kötülük yoktur iddiasına yapılan ikinci itiraz, önerinin makul olmaması, yani genel tecrübelerimize ve onun gerçek olduğuna dair inancımıza aykırı olmasıdır. Owen, panteizmin kötülük konusunda tek bir çözümünün olabileceğini; bunun da kötülüğün gerçekliğini bariz ve açık bir şekilde doğrulamak olduğunu savunur. Diğer türlü, kötülüğün iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlanması dahi bunun gerçek olduğuna dair inancımıza aykırıdır.⁹⁸ Günlük hayata ilişkin haberler, olaylar ya da durumları dikkate aldığımızda veya çevremizi yakından incelediğimizde her yerde acı ve ıstırap ile karşılaşabiliriz, bu durumda kötülüğün olmadığı nasıl iddia edebilir?

Kötülüğün illüzyon olduğu düşüncesi, cazip bir düşünce olmakla birlikte bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu düşünce, gerçek hayatta yaşadığımız ya da karşılaştığımız durumları göz önüne aldığımızda sağduyuya dayalı sezgilerimize aykırı görünmektedir. Mesela akli başında bir kimsenin, aılıktan veya şiddetli bir

⁹⁴ Hick, *Evil and the God of Love*, 23.

⁹⁵ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 558-559.

⁹⁶ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 559.

⁹⁷ Spinoza, "Ethics", 235-236, 245; Spinoza, *Kısa İnceleme*, 52; Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 559.

⁹⁸ Owen, *Concepts of Deity*, 72-73.

depemde göçük altında çocuğu ölen bir anneye aslında bunun bir illüzyon olduğunu söylemesinin zor olduğu açıktır. Bu durumda kötülük, acı ve ıstırap veren bir illüzyon olarak görülecektir.⁹⁹ Kötülüğün bir yanılama olmasının makul olmadığını öne süren Patterson'a göre, insanlık tarihi boyunca ve her gün çevremizde gördüğümüz kötülükleri inkâr etmek zordur, çünkü bu şekilde düşünen bir kimse entelektüel olarak ikiyüzlü olmakla kalmaz, aynı zamanda acı çekenlerin gerçek acısını ciddiye almadığı ölçüde ahlaka aykırı davranmış olur. Diğer taraftan, Patterson, kötülüğün illüzyon olmasını böyle bir acıyı inkâr ederek haklı çıkarmaya çalışmanın, onu daha da karmaşık hâle getireceğini savunur.¹⁰⁰ Kötülüğü bir yanılama olarak açıklamak, kötülüğü yaşayanlar için sadece sinir bozucu ve içi boş bir açıklamadır. Panteistin, aksini iddia etmesine rağmen, kendisi de bir hastalık durumunda acı çekmesi, yaralanmamak için hareket hâlindeki bir aracın önüne kendisini atmayacağı açıktır. Kötülük gerçek değilse, niçin bu kadar gerçekçi görünüyor? Panteist aksini iddia etse de hastalandığında acı ve ıstırap duyar, yaralanmamak için önlemler alır. Dolayısıyla, panteistler, kendi düşünceleriyle tutarlı bir şekilde yaşamaya kalkışalardı belki de geriye hiçbir panteist kalmazdı.¹⁰¹

Bununla birlikte, çevremizdeki çoğu insan, iyi ya da kötü kavramlarını kullanarak bir şeyleri betimlediği ve bunu yapmak için tamamen deli olmadıklarını düşünürsek o zaman yanılamanın gerçek olmadığı söylenebilir. Betimlemeler, bir şeyin ne olduğuna ilişkin açık bir anlam vereceği gibi bazı şeylerin diğer şeylerden nasıl farklı olduklarını açık hâle getirme amacını da taşır. Bu durumda bir şeyin iyi olduğunu söylemek, "iyi"yi sıradan bir betimleyici terim olarak kullanmak değil, başka şeylerle karşılaştırıldığında gerçekte neye benzediğini açıklamak demektir. Bununla birlikte, "X iyidir" önermesinin X hakkında bir şeyler söylediğini varsayarsak, o zaman "iyidir" şeklindeki herhangi bir ifade bir şeyin ne olduğuna ilişkin bir betimlemedir ve bize bir şekilde onun ne olduğunu söylüyordur.¹⁰² Diğer taraftan, farklı şeylerin ne olduğunu nitelendirmek için "iyi" kavramını kullanmak, bu kavramın birçok şeyde ortak bir anlamının olmadığını göstermez. Bir şeye iyi dediğimizde mutlaka bir şekilde başarılı ya da beklentimize uygun olduğunu düşünürüz. Mesela iyi bir bilgisayar, bizim bir bilgisayarın çalışmasını istediğimiz gibi çalışan bilgisayardır. İyi bir insan, insanların davranmasını beklediğimiz gibi davranandır. Bir şeyi iyi olarak tanımlamak, yargımızı nasıl haklı çıkardığımızdan bağımsız olarak, aradığımız şeye sahip olduğu için onu övmektir. İyi dediğimiz şeyler, bir şekilde arzu edilir bulduğumuz şeyler olduğu için onlara iyi deriz. Benzer durum "kötü" için de geçerlidir. "X iyidir" önermesi X'in aradığımız şeye sahip olduğu anlamına geliyorsa, "X kötüdür" önermesi X'in aradığımız şeye sahip olmadığı anlamına gelir. Yani beklentilerimizi karşılamayan bir şeye kötü dediğimiz gibi kötü bir bilgisayar, kötü bir insan dediğimizde de aynı kötüyü kastetmeyiz. Dolayısıyla, "iyi" ve "kötü"nün, uygulandığı her şeyde ortak bir özelliği ifade etmediği söylenebilir. İyilik gibi kötülük de görecelidir, fakat bir şeyin kötü olduğunu anlamak, olumsuz da olsa onun hakkında

⁹⁹ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 48-49.

¹⁰⁰ Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 198; Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 49.

¹⁰¹ Geisler, "Pantheism", 580-581.

¹⁰² Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 144-145.

bir şeyler anlamaktır, yani aradığımız şeyin olmadığını (yoksun olduğunu) anlatmaktır.¹⁰³ Kötülüğün, iyiliğin yokluğu/yoksunluğu olduğu iddiasını ifade eden bu yaklaşıma göre, bir şeye kötü demek, onun birtakım arzu veya beklentilere uymadığını ve bu anlamda bir yokluk gösterdiğini söylemektir. Augustine ve Aquinas'ın benimsediği bu anlayış, kötülüğün basitçe gerçek dışı olduğu anlamına gelmez. Nitekim onlar da çevremizde kötü olan birçok şeyin ve kötü insanların olduğuna inandıkları gibi bu kötülükler nedeniyle gerçek etkilerinin olabileceğini de kabul ederler. Söz gelimi, bazen işler gerçekten kötüdür ve bunun nedeni, beklenen şeyin yokluğunun hâlihazırda olan bir şey kadar gerçek olmasıdır. Giydiğimiz çorapta bir delik varsa, delik bir şey değildir, sadece yün veya pamuk ya da herhangi bir şeyin olmamasıdır, ama çorabımdaki delik tam olarak gerçek bir deliktir. Burada çorapta bir deliğin olmadığını söylemek saçma ve yanıltıcı olur, çünkü delik bir şeyden yapılmamıştır ve tamamen bir yokluktur. Davies'e göre, "kötülük", gerçekte orada olan ile orada olabileceği hâlde olmayan arasındaki bir boşluğu belirtmek için kullanılan bir kelimedir. Dolayısıyla, kötülüğün bir tür yoksunluk ya da yokluk olduğu iddiasının daha inandırıcı olduğu savunulabilir.¹⁰⁴

Mander bu itiraza cevap olarak, görünüş ile gerçeklik arasında, neyin kötü görüldüğü ile neyin gerçekten kötü olduğu arasında bir ayırım yapmak gerektiğini öne sürer. Ona göre, çok fazla kötülük varmış gibi görüldüğünü inkâr etmek çılgınlık olurdu. Ancak, gerçekte öyle olmasa da bir çubuğun suda kırılmış gibi görünmesine benzer şekilde her şeyin çok kötü görünmesi de aynı şekilde olabilir. Mander'e göre bu yanıt üzerinde durmaya değerdir, çünkü bunun çok da mantıksız görünmediği söylenebilir. Buradaki direncin bir kısmı, illüzyon veya görünüşün önlenemez olduğu şeklindeki temel düşüncede yatmaktadır. Çubuk kırık görünebilir, ancak gerçekten düz olduğunu görmek için onu sudan çıkarmamız yeterlidir. Ancak kötülük yanılışmasının geçmişini görmemizi sağlayacak böyle bir düzeltme mevcut değildir. Aldatmacanın ortaya çıktığı herhangi bir noktaya ulaşma şansımız da yok. Bununla birlikte, birçok yanlış anlama kaçınılmaz şekilde oluyorsa bu durum kötülük yanılışması için de geçerli olabilir. İşlerin gerçekten kötü görüldüğü inkâr edilemez, ancak bu algı bizi sıkı ve kaçınılmaz bir şekilde pençesinde tutuyor olabilir, öyle ki daha derin bir düzeyde ya da başka bir şekilde gerçekte öyle olmadıklarını bilsek bile onların korkunç görünmesini engellemenin hiçbir yolu yoktur. Görülme de hissedilme de bir şeye inanabilmek gerçek bir teselli sunabilir. Mander burada acıyı, kederi veya herhangi bir felaketi inkâr etmemekle birlikte bir şeyin acı verici olduğunu söylemenin, onların kötü olduğunu söylemekle aynı şey olmadığını savunur. Ona göre, acı veren şey acıdır; buna göre değer, fenomenolojik olarak tanımlanmaz. İyilik ve kötülük duygu değil bir yargıdır, bundan dolayı yanılabilir. İyi ve kötü nitelikleri doğrudan algılayabilseydik, kötülüğün bir yanılışma olduğu teorisi kesinlikle savunulamaz olurdu. İyi ve kötü duyumsadığımız şeylerden hareketle yapılan çıkarımlar veya yorumlardır. Her ne kadar doğal veya açık görünse de örneğin hazcılık (zevkin özünde iyi ve acının özünde kötü olduğu teorisi) kanıtlanması gereken bir şeydir, çünkü sadist bir işkencecinin kurbanını incitmekten

¹⁰³ Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 146.

¹⁰⁴ Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 146-147.

aldığı zevkin hiçbir iyi tarafı olmadığını varsayabiliriz.¹⁰⁵ Ancak Mander, kötülüğün gerçek dışılığını kabul ettiğinde yanlısamının doğru olduğunu kabul etmesi gerekeceği için, bu durumda iyi ve kötü gibi terimlerini içeren herhangi bir değer yargısında da bulunamayacağını kabul etmesi gerekecektir. Ya da en azından, bunların gerçekte ne olduğu üzerine yargıda bulunamayacağı için gerçekte bu durumun ne olduğuyla ilgili bir iddiası olamayacaktır. Örneğin, Hitler kötü, Nasıralı İsa iyi bir adamdı, diyemeyecektir.¹⁰⁶

2.2.3. Ahlaki Eylemlerin Temelini Sarsması

Kötülüğün gerçek dışılığına yönelik itirazların en belirginini ise ahlaki temeli sarstığı iddiasıdır. Buna göre kötülüğün olmadığını söylemenin söylenecek en kötü şey olduğu öne sürülebilir.¹⁰⁷ İyi ve kötüyü birbirinden ayırmayan panteist düşünce nihayetinde değerlerin ayrımını da ortadan kaldırdığı ve natüralizmden bir farkı kalmadığı açık bir şekilde görünür.¹⁰⁸

Determinizmde ilahi tözün özü, hem fiziksel hem de zihinsel açıdan doğanın tüm temel yasalarını içerir. Olup biten her şey tamamen evrenin önceki durumu ve doğa kanunları tarafından belirlenmektedir.¹⁰⁹ Determinist bir anlayışa sahip panteist düşünce, dünyada var olan her şeyin olması gerektiği gibi olduğu için Tanrı veya insanın buna herhangi bir şekilde müdahale ettiğini veya edeceğini düşünmek zor görünmektedir. İyi ve kötü olarak adlandırdığımız olayların da bu prensibe göre işlediğini düşündüğümüzde onların zorunlu olarak var olduğu söylenebilir. Bu durumda, kötülük olarak adlandırılan durumların kaçınılmazlığı insanda bir rahatlama sağlayabilir, ancak bu, insanların ahlaki bilincinin uzun süre rıza göstereceği bir durum değildir. Bu tür bir durum, iyi ve kötü gibi temel ahlaki ayrımları göz ardı etmemekle birlikte panteizmin savunduğu dünya görüşünün insanların dünyanın şu anda gerçekten var olduğu şekliyle çok iyi olduğunu kabul etmelerine izin vermeyecektir.¹¹⁰ Dolayısıyla, panteizmin determinist olma eğiliminde olduğu kabul edildiği takdirde bunun ahlaki açıdan birtakım sıkıntılar doğurabileceği öngörülebilir bir durumdur.¹¹¹

Diğer taraftan, bir panteist, Tanrı'yı evrenin kendisi olarak kabul ettiğinde, bu kadar çok kötülüğe sahip bir evrenin neden "Tanrı" adını hak ettiğini düşünmesi gerektiği sorusuyla karşı karşıya kalabilir. Tanrı evren ise ve evren, ıstırap ve acıyı barındırıyor ise Tanrı veya Evren yüce ve kutsal terimlerle tanımlanabilir mi? Kötülükle karakterize edilen bir şeyi kutsallaştırmak ahlaki midir?¹¹² Monist bir düşünceye sahip panteizmin iddia ettiği gibi, Tanrı her şey ise ve her şey Tanrı ise o zaman kötülük bir yanlısamadır ve nihayetinde doğru ve yanlış yoktur. Bu durumda panteistin önünde iyi ve kötü hakkında seçeceği dört ihtimal olacaktır:

¹⁰⁵ Mander, "The Unreality of Evil", 257.

¹⁰⁶ Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 43.

¹⁰⁷ Mander, "The Unreality of Evil", 261.

¹⁰⁸ Owen, *Concepts of Deity*, 93.

¹⁰⁹ Sprigge, *The God of Metaphysics*, 53.

¹¹⁰ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 560.

¹¹¹ Sprigge, "Pantheism".

¹¹² Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 189.

1. Eğer Tanrı tamamen iyi ise, o zaman kötülük Tanrı'dan ayrı ve bağımsız olarak var olmalıdır. Ancak bu panteizm için imkânsız görünmektedir, çünkü Tanrı her şeydir ve O'ndan başka hiçbir şey var olamaz. Bu durumda, kötülüğün Tanrı'dan bağımsız bir varlığını düşünmek mümkün görünmemektedir.
2. Eğer Tanrı tamamen kötü olarak kabul edilecekse o zaman iyilik, Tanrı'dan ayrı ve bağımsız bir varlık olmalıdır. Bu düşünce de panteizm için mümkün değildir, çünkü sadece Tanrı vardır ve O her şeydir.
3. Tanrı hem iyi hem de kötüdür seçeneğine gelince, aynı varlığın aynı anda hem tamamen iyi hem de tamamen kötü olduğunu iddia etmek kendi içinde çelişkili olacağı için bu düşünceyi savunmak da mümkün değildir. Kaldı ki, çoğu panteist, Tanrı'nın iyinin ve kötünün ötesinde olduğu konusunda hemfikiridir ve bu nedenle Tanrı'nın ne iyi ne de kötü olduğu kabul edilebilir.
4. İyi ve kötü bir illüzyondur, gerçek kategoriler değildir.¹¹³

Panteistlerin çoğu bu son seçeneği savunmaktadır, ancak eğer kötülük yalnızca bir yanılsama ise, o zaman nihayetinde iyi ve kötü düşünce ya da eylemler diye bir şey yoktur. Bu nedenle, birini övmek ya da lanetlemek, öğüt vermek ya da tecavüz etmek, birini sevmek ya da öldürmek arasında bir fark kalmayacaktır. Bu eylemler arasında ahlaki anlamda nihai bir fark yoksa mutlak ahlaki sorumluluklar mevcut değildir. Zulüm ve acımasızlık nihayetinde aynı şeydir. Eğer panteistler ahlakın gerçekliğinin olmadığı, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın var olana uygulanamayacağı konusunda haklıysa o zaman haklı olmak, yanlış olmak kadar anlamsız olacaktır. Bu durumda, panteizmin kötülük sorununu ciddiye almadığı ve ahlakın temelini ortadan kaldırdığı söylenebilir.¹¹⁴ Benzer bir düşünce, Batı panteizminden daha geniş kitlelere hitap eden Budizm ve Hinduizm için de geçerlidir. Buna göre, tüm değerlerin eşit olduğu düşünüldüğünde dünyada hiçbir şey gerçekten hiçbir şeyden daha iyi değildir. Her şey eşit biçimde yanılsamalardır.¹¹⁵

Panteist düşüncenin, kötülüğün varlığını reddetmesinin daha iyi bir durum olduğu, mücadele edecek bir düşman kalmayacağı ve barış içinde yaşayacağımız varsayılarak iyimser bir bakış açısına sahip olduğu düşünülebilir. Ancak panteizm her ne kadar kötülüğü reddetmiş olsa da iyiliği de reddetmekte, böylece iyi ile kötü arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Pek çok panteist yazarın bu sonuca varmak konusunda tereddüt gösterdiğini söylemek zordur. Upanişadlar'da, örneğin, şöyle bir ifadeyle karşılaşırız: “Kusursuz bilge, yaşadığı sürece, dilediği gibi iyilik ya da kötülük yapabilir ve hiçbir lekeye maruz kalmaz.”¹¹⁶ Urquhart, kötülükten kurtulmak için iyilik de feda edilecekse bunun büyük bir bedel olduğunu düşünür. Ona göre iyiliği reddetmek, ahlaki bir umutsuzluğa yol açacağı gibi eğer iyilik gerçek değilse ne için yaşayacağımızı ve yaşamak için neden çabalamamız gerektiği önemli bir sorudur. Spinoza'nın ve panteizmin iddia ettiği gibi, iyi ve kötü bir yanılsama ve göreceli ise bu durumda ahlakın bağlayıcılığı da göreceli olacaktır. Ahlakın göreceli ve geçici olması durumunda ahlaklı olmayı önermek de boşuna olacaktır. Urquhart, böyle bir ahlaki

¹¹³ Geisler, “Pantheism”, 582.

¹¹⁴ Geisler, “Pantheism”, 582.

¹¹⁵ Sprigge, “Pantheism”, 200.

¹¹⁶ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 640'tan naklen.

durumun ahlakdışı olacağını iddia ederek hayatın gerçekleriyle yüz yüze kalındığında, kötülüğün yadsınmasında ısrar edilemeyeceğini, zayıf olduğumuzda bizi güçlü bir şekilde etkisi altına almasının kaçınılmaz olduğunu savunur.¹¹⁷

Spinoza'ya göre insan, sadece iyi ve kötü konusunda bir illüzyon yaşıyor değil, aynı zamanda eylemlerinde de özgür olduğunu varsaymak gibi bir yanılsamaya da sahiptir. Nihayetinde özgürce davranamıyorsak herhangi bir ahlaki eylemden bahsedilemeyeceği gibi insanın ahlaki bir sorumluluğu olmayacağı da söylenebilir. Fakat burada Levine, panteistlerin özgür iradeyi inkâr etmedikleri için ahlaki sorumluluğu da inkâr etmeyeceklerini iddia ederek determinizmin, panteizmde kural değil istisna olduğunu savunur. Ona göre, panteistler hayatın anlamı ve amacını reddetmediği gibi ahlaki sorumluluk ve özgürlüğü de reddetmemiştir.¹¹⁸

Ahlaki sorumluluk konusunda bir teorinin ahlaki çıkarımlara başvurarak çürütülemeyeceğini iddia eden Mander, buradaki asıl sorunun bir teorinin ne tür davranış ve tutumları teşvik edebileceği değil bunun doğru olup olmadığıdır. O, bu itirazın bir temeli olup olmadığını, “Bu gerçekten kötü veya ahlaksız bir görüş mü?” gibi sorularla anlamaya çalışır. Ona göre, eğer bir görüş ahlaksızlığı teşvik etme eğilimindeyse, zulmü veya merhametsizliği artırıyorsa makul bir şekilde ahlakdışı olarak tanımlanabilir. Fakat kötülüğün gerçek olmadığı inancı buna neden olabilir mi? Mander, hayvanların veya başkalarının yüz yüze kaldığı kötülüklerin veya acıların gerçekliğine inanmamanın pekâlâ buna neden olabileceğini iddia eder. Ancak kişi kendisi bir kötülükle yüz yüze geldiğinde veya acı çektiğinde kötülüğün gerçekliğine inanmamanın böyle bir etkisi olabilir mi? Mander'e göre, bunun olabileceğini düşünmek için şöyle bir argüman inşa edilebilir: Ejderhalar çok fazla zarara ve sıkıntıya neden olan korkunç yaratıklardır, ancak gerçek olmadıkları için onlardan kurtulmamıza gerek yoktur. Benzer şekilde, eğer kötülük sadece görünüşteyse, neden onu ortadan kaldırmaya çalışıyoruz? Eğer bu şeyler yaratılışın değerini gerçekten azaltmıyorsa Tanrı neden belirli koşulları düzeltmemizi veya belirli davranış biçimlerinden kaçınmamızı istiyor? Bu itirazların yanlış olduğunu düşünmenin başlıca iki nedeni olduğunu öne süren Mander, öncelikle Tanrı'nın evreni bir bütün olarak, bizim yaptığımız hataların aslında evrenin genel niteliğinin değişmemesini sağlayacak şekilde tasarlamış olduğunu, bu gerçeğin ahlaka uygun hareket etmeye yönelik esas motivasyonu engellemek için anlaşılmasına gerek olmadığını düşünür. Mesela, Tanrı, aslanların ceylanları yakalayarak yaşadığı bir dünya yaratmışsa o zaman bizim müdahale etmemiz ve bu doğal düzeni değiştirmeye çalışmamız kuşkusuz yanlış olur, ancak ceylanların aslanlardan kaçınmak için hâlâ çok iyi nedenler olduğu söylenebilir. İkinci nedene gelince, Mander'e göre, bu daha çok spekülasyon ve tartışmalı görünmektedir. Gerçeklik olarak kabul ettiğimiz zaten mükemmeldir ve yaptığımız hiçbir şey onun değerini değiştiremez. İnsan, eylemleriyle düzeni şekillendirirken veya etkilerken onu iyileştirdiğini varsayabilir, ama bu imkânsız görünmektedir. Mander, dünyayı daha iyi hâle getirmek veya kötülüğü ortadan kaldırmak istiyorsak, gerçekten yapılabilecek tek şeyin ona bakış açımızı değiştirmek olduğunu savunur. Ona göre, her şeyin bir zamanlar olduğundan daha iyi olduğu yargısında haklıysak, bu yalnızca onları

¹¹⁷ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 640-641.

¹¹⁸ Levine, “Pantheism, Theism and the Problem of Evil”, 142-143.

daha doğru -Tanrı'nın yaptığına daha yakın- gördüğümüzden olabilir, çünkü Mander'in gözünde dünya mükemmeldi ve her zaman mükemmel olmuştur. Mander, bu düşünceden hareketle, kötülüğü ortadan kaldırma motivasyonunun olayları daha doğru görme motivasyonu ile aynı olduğu sonucuna varır. Bu durumda, kötülük gerçek değilse onu ortadan kaldırmaya gerek olmayacağını düşünen Mander'e göre, dünya hakkında daha net ve daha doğru bir görüşe ulaşmak için her zaman iyi bir neden vardır ve bu, pragmatik bir mercekte bakıldığında, görünür kötülükleri ortadan kaldırmak için her zaman iyi bir nedenin olduğunu gösterir.¹¹⁹

Mander, kötülük karşısında gözlerimizi kapatmamız ve gerçekten her şeyin iyi olduğuna inanmak için elimizden gelen çabayı göstermemiz gerektiğini iddia etmediğini söyleyerek Christian Science'ın yanlış gittiği yerin bu nokta olduğunu vurgular. Mander, bilginin düşüncemiz kadar algılarımızın da bir işlevi olduğu ve bu nedenle dünyayla doğru bir şekilde yüzleşmek için sadece onun hakkında inandığımız şeyi değil, tüm deneyimimizi de değiştirmemiz gerektiğini öne sürer. Ona göre, içinde yaşadığımız dünya hem algıda hem de inançta bulduğumuz bir dünyadır ve deneyimlerimizi değiştirmenin en iyi yolu, inançlarımızı veya duygularımızı değiştirmek ve bu yolla deneyimimizi şekillendirmektir.¹²⁰ Mander'in burada yapmak istediği şey, kötülüğün gerçekliğini inkâr etmenin kötülük sorununa etkili bir çözüm olarak hizmet edebileceğini düşünmek olduğu söylenebilir.

Mander, panteizmin insanlarda ahlaki kayıtsızlığa yol açtığı düşüncesinin aslında bir kafa karışıklığına dayandığını iddia ederek, eğer panteizmi bir *inayet* (*providence*) *doktrini* olarak kabul edersek gerçekte olanın en iyisi olacağını doğru olduğunu savunur. Ancak o, bundan kesinlikle ne olmuş olursa olsun en iyisi olacağı sonucu çıkmadığını ve kozmosun mükemmelliğinin en azından bir kısmının kendi bireysel ahlaki seçimlerimizle gerçekleşmesinin mümkün olacağını iddia eder.¹²¹ Aslında bu durumda Mander'in, ahlaki seçimlerden kaynaklı kötülüğün var olduğunu, fakat Tanrı'nın bundan sorumlu tutulamayacağını savunduğu anlaşılabilir.¹²²

Panteizmin monist yapısının özdeşlik iddiası ile ilişkili olduğu dikkate alındığında, Tanrı ile bizim aramızda bir özdeşliğin olduğunu varsaymamız hâlinde Tanrı bizim her eylemimizden sorumlu olacağı gibi günah duygusu göreceli olacak ve sorumluluk bilinci tamamen ortadan kalkacaktır. Bu durumda, kötülüğün gerçek anlamı, sorumlu olduğumuz ve özünde bize ait olan bir deneyimin bilincindeyim demektir. Ancak eylemlerdeki bağımsızlığımızdan vazgeçecek kadar kendimizi evren ile özdeşleştirirsek, dünyadaki her şeyin bir anlamda ait olduğu her şeyi-kapsayan bir mutlaka ulaşırsak bu durumda iyiliğin, ahlakın ve dinin sonuna gelmiş olacağımız açıktır.¹²³ Panteizmin kötülük ile ilgili bu tutumu ve ahlaki değerler göz önüne alındığında bilincimiz "olması gereken" yerine "olan" ile yüzleşir; panteist teoride olduğu gibi zaten "olması gereken"e yer yoktur, çünkü "olan" her yeri kaplar.¹²⁴

¹¹⁹ Mander, "The Unreality of Evil", 262.

¹²⁰ Mander, "The Unreality of Evil", 263.

¹²¹ Mander, "Pantheism".

¹²² Patterson, *The Problem of Evil and Liberal Theologies*, 198.

¹²³ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 642.

¹²⁴ Urquhart, *Pantheism and the Value of Life*, 646.

Ahlak bir dizi evrensel emir ve yasakları içerir. Bu emir ve yasalara uygun davranışlar ise ödül ve ceza ile desteklenir. Kutsal kitaplarda da temeli olan bu tür bir ahlak anlayışında insanlara hem Tanrı'ya karşı hem de diğer insanlara karşı birtakım sorumluluklar yüklenir ki bunlar ahlaki yasalar veya bazılarına göre ilahi buyruklar olarak düşünülebilir. Buna karşın panteizmde, teistik anlamda geleneksel ahlakın dayandığı mutlak iyilik-kötülük anlayışı temelden kaldırılarak her şeyin zorunlu olarak Tanrı veya Doğa'dan çıktığı söylenebilir. Özellikle Spinoza ve Blyenbergh'in yaptığı mektuplaşmalarda Blyenbergh, iyi ile kötünün, sadaka vermek ile öldürmek eyleminin eşitlendiğini iddia eder. Bununla birlikte, erdemli davranmanın tavsiye edildiği bu anlayışta bunu öğretecek bir yasanın bulunmadığı ifade edilir.¹²⁵ Dolayısıyla, panteizmde ahlaki bir çerçevenin olduğu düşünülse de bu tür bir ahlak nelerin yapılması veya nelerin yapılmaması gerektiği konusunda bir şey buyurmaz; Spinoza'nın deyimiyle, Doğa veya Tanrı sadece uygun olan karşılaşmaları içerir. Bu durumda emir ve yasakların, ödül ve cezanın olmadığı; dolayısıyla insanların herhangi bir sorumluluklarının olmadığı yerde gerçek anlamda bir ahlakın varlığından bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

2.2.4. İbadetleri Anlamsız Hâle Getirmesi

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde ibadet ve dua yaygın bir şekilde yapılır. Bunun yanı sıra, Budizm ve Taoizm gibi teist olmayan dinî geleneklerde de ibadet ve dua sık görülür.¹²⁶ Çoğu dinde dua, yalnızca tapınmanın, sevginin ve minnettarlığın ifadesi değil, aynı zamanda Tanrı'dan şefaathet ve merhamet dilemeye yönelik bir eylemdir. Bu bağlamda teistik düşüncede zât olan, mükemmel ve iyi bir Tanrı'ya yalvarılabileceği düşünülürken, panteist bir düşüncede Tanrı veya evren için de benzer birşey öne sürülebilir mi? Tanrı hakkındaki en önemli şeyin - "Tanrı" denilmesine en çok neden olan şeyin- O'nun mükemmelliği veya iyiliği olduğu yaygın olarak düşünülür. "Tanrı" sözcüğünün anlamının biçimsel özüne "ibadet edilmeye değer gerçeklik" fikri de dâhildir ve bundan dolayı Tanrı, "ibadete layık" bir varlık olarak kabul edilir.¹²⁷ Panteist düşüncede ibadete layık bir Tanrı'dan bahsedilebilir mi?

Levine, Tanrı'nın iyiliği ile ibadete layık oluşu arasında kavramsal bir ilişkinin olduğunu ve bu bağlamda panteizmde Tanrı'ya niçin ibadet edildiğini açıklamanın zor olduğunu savunur.¹²⁸ Buna göre, Tanrı'nın tapınmaya değer olduğunu söylemenin bazı kriterleri olduğu söylenebilir. Teistik düşüncede Tanrı'nın yaratıcı, mükemmel, kadir-i mutlak ve iyi olduğu, bundan dolayı ibadet edilmeye değer olduğu bilinir. Panteist düşüncede ise teistik anlamda iyi, merhametli, koruyucu ve bağışlayıcı bir Tanrı'nın varlığından bahsedilmediği açıktır. Teistik anlamda Tanrı'nın iyiliğinden bahsedilmediği takdirde yine de panteist anlamda bir Tanrı'nın ibadet edilmeye layık olabileceği düşünülebilir mi? Ya da Tanrı'ya hürmet etmek için herhangi bir gerekçenin olduğu söylenebilir mi? Harrison panteistlerin dinî pratiklerini doğaya ve gökyüzüne karşı yaptıklarını öne sürer; fakat bunun da duadan öteye gitmediği ve sınırlı olduğu

¹²⁵ Spinoza, *Mektuplar*, 161-167.

¹²⁶ Levine, "Pantheism".

¹²⁷ Mander, "Pantheism"; Patterson, "The Problem of Evil and Liberal Theologies", 200.

¹²⁸ Levine, *Pantheism*, 40.

söylenbilir.¹²⁹ Bu anlamda panteistlerin bir Tanrı'ya karşı geleneksel anlamıyla ibadet ve dua etmedikleri veya dinî pratik yapmadıkları söylenebilir. Panteist düşüncede, ilahi olan Doğa'ya saygı gösterilmesine olanak sağlanırken kurtuluşa, ibadete veya Tanrı ile insan arasındaki herhangi bir kişisel ilişkiye yer olmadığı açıktır.¹³⁰

Panteistler, duaları işitebilen, iyi şans dileyebileceğimiz veya talihsizlikten kaçabileceğimiz kişisel bir Tanrı'ya inanmadıkları gibi, doğanın kanunlarını iptal edebilecek ve olayların gidişatını ihtiyaçlarımıza göre değiştirebilecek, doğanın dışında olan bir Tanrı'ya da inanmazlar. Onlara göre Doğa veya Evren, en yüksek gerçeklik ve güçtür ve dünyadaki yaşam da tek yaşamdır.¹³¹ Dua, güç yetirilemeyen şeyler için yapılan bir eylemse bunun panteistler tarafından reddedileceği açıktır. Ancak Sprigge, eğer bu, kişinin kendi kendini geliştirmesine yönelik benzer bir taahhütse bunun pekâlâ tavsiye edilebilir ve uygulanabilir olduğunu savunur. Ona göre “dua insanı değiştirir, insan da şeyleri değiştirir” sözü de bunu destekler niteliktedir.¹³² Ancak bu noktada panteizmin, özellikle katı determinist yapısını düşündüğümüzde, her şeyin olması gerektiği şekilde olduğu görüşünün de göz ardı edilemeyeceği hatırlanmalıdır.

Diğer taraftan, panteistlerin Tanrı veya Evren'e saygı duymalarının nedeni onun iyi olması değildir, çünkü Tanrı ne iyi ne de kötüdür. Harrison'a göre, panteist bir Tanrı kavramını gerçeklikle bağdaştırmak; milyonlarca insanın hayatına mal olan yıkıcı kasırgalara, sellere, salgın hastalıklara izin veren ve hatta bunlara neden olan, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir Tanrı fikrinden daha kolaydır.¹³³ Evren'e saygı göstermenin, onurlandırmanın veya derin saygı göstermenin yolları ise ona bağlılık, sanatsal olarak onu ifade etme ve doğayı gözlemlemek olabilir.¹³⁴ Ancak Evren'e bu şekilde saygı göstermenin birtakım yolları olsa da hala niçin saygı gösterildiği veya ibadet edildiği pek açık değildir.

Panteizmde iyi ve kötünün arasında bir ayırım yapılamaması ve illüzyon olarak bu ayırımın değerlendirilmesi evrendeki bütün fiillerin değerini de bir anlamda eşitlemiştir. İyi ve kötünün ahlaki bir değerinin olmaması durumunda insanın niçin iyi

¹²⁹ Panteistler, bir tanrıya geleneksel dua anlamında dua etmezler çünkü yapılan duaları, övgüleri işitecek ya da iyilik ya da merhamet dileklerini kabul edecek kimsenin olmadığına inanırlar. Ancak duanın eşdeğeri olacak “lütfen, teşekkür ederim ve özür dilerim” gibi bazı ifadeler kullanırlar. Bir panteist için “lütfen” duası, olayların kendi lehine sonuçlanacağına dair basit bir umudu ifade etmek veya elinden gelenin en iyisini yapma kararını ifade etmek anlamına gelir. Bilimsel araştırmalar, zihnin bağırsıklık sistemini güçlendirerek veya zayıflatarak veya hormon düzeylerini etkileyerek vücudun sağlığını etkileyebileceğini göstermiştir. Bu nedenle, iyileşme için bir dua, vücudun kendi kendini iyileştirme gücünü uyandırarak etkili olabilir. Başkalarının da sizin iyileşmeniz için “dua ettiğini” bilmek bile moralinizi yükselterek iyileştirici bir etkiye sahip olabilir. Eylemlerinizin belirli bir sonucu için dua etmek, umduğunuz sonuçlara ulaşmanız için sizi motive etmeye yardımcı olabilir. Bir panteist “üzgünüm” duası, diğer insanlara veya Doğa'ya karşı düşüncesiz veya bencilce bir eylem için bir özleştiri olabilir. Bunu duyup affedecek kimse yoktur, ama siz onu duyarsanız kendinizi affetmenize ve olumsuz duyguları iyileştirmenize yardımcı olabilir. Bir panteist “teşekkür ederim” duası ile, kişinin yaşam, neşe ve güzellik armağanları için Doğa'ya ve Evren'e şükranlarını ifade ederdi. Panteistler, teşekkürü dinleyen kimsenin olmadığını bilirler, ancak bunu ifade etmek için doğal bir duygusal ihtiyaçları vardır. Bk. Harrison, *Elements of Pantheism*, 75.

¹³⁰ Owen, *Concepts of Deity*, 73.

¹³¹ Harrison, *Elements of Pantheism*, 72.

¹³² Sprigge, *The God of Metaphysics*, 525.

¹³³ Harrison, *Elements of Pantheism*, 44.

¹³⁴ Owen, *Concepts of Deity*, 73; Levine, “Pantheism”.

davranışlar yapması gerektiği açıklanamayacağı gibi, Tanrı'ya dua veya ibadet etmesi de anlamsız görünmektedir. İyi ve kötü illüzyon ise insanın Tanrı'ya şükredeceği iyi bir şeyin olması mümkün görünmediği gibi, af dileyeceği herhangi bir kötülükten veya kötü olarak değerlendirilecek bir fiilden bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda, kötülük illüzyon olarak kabul edildiğinde ibadetlerin de herhangi bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla, panteistler kötülüğü reddettikleri veya illüzyon saydıkları için ibadet ve dua panteizm için anlamsız ve kabul edilemez bir uygulama olarak görünmektedir.¹³⁵

Panteizmin esas unsurları olan monist düşünce ve determinizmin de aslında insanın dua veya ibadet etmesini anlamsızlaştırdığı söylenebilir. İbadetlerin mahiyeti ve amacı göz önüne alındığında, ibadetin nesnesinin kişisel bir karaktere sahip olması gerekir. Tanrı evrenle özdeş ise evrenden bağımsız zât bir Tanrı yoktur. Bu durumda, insanın evrendeki yerini düşündüğümüzde, yani her şey ilahi Birlik oluşturuyorsa insan kime dua edecektir? Bu birlik düşüncesinde dua eden ve dua edilen şeklinde iki ayrı varlıktan söz edilmesi pek mümkün görünmediği gibi duanın niçin yapılacağı ya da ne gibi bir anlamı olacağı da pek açık görünmemektedir. Diğer taraftan, panteizme göre Tanrı veya Evren belirlenmiş ise, her şey olması gerektiği gibi oluyorsa iyi ve kötünün anlamı kaybolacaktır; böyle ise dua etmenin veya ibadet etmenin de bir anlamının kalmayacağı açıktır. Ancak eğer monist ve determinist yapısına rağmen panteizmde dua ve ibadetin olduğu yine de iddia edilirse, bu tür bir yaklaşım da dua edenle ibadet edilenin ayrışmasını öngöreceği için panteizm ile pek bağdaşır görünmemektedir. Öte yandan, dua ve ibadetin anlamı ve amacını dikkate aldığımızda her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mükemmel iyi ve irade sahibi bir Tanrı'nın ibadet edilmeye daha layık olduğunu düşünmek daha makul görünmektedir. Bu nedenle, ibadetin gerekli koşulları göz önüne alındığında zât olmayan bir Tanrı'ya yapılan ibadet ve duaların kabul edilebilir pratikler olarak görünmediği söylenebilir. Nihayetinde duaları işitmeyen ve cevap vermeyen/yardım etmeyen bir Tanrı'nın kendi eylemlerini bile zorunlu olarak gerçekleştirdiği düşünüldüğünde dua ve ibadetlerin de pek anlamlı olduğu iddia edilemez.

¹³⁵ Peterson, Michael ve diğerleri, Akıl ve İnanç, 91; Levine, "Pantheism".

SONUÇ

Panteizm, dinî ve felsefi yönleri olan, kendi içinde farklı anlamları barındıran, geniş bir yelpazede tanımları yapılan bir düşüncedir. Farklı çağlarda Doğu'da ve Batı'da farklı felsefe ve düşüncelerde panteist düşüncelere rastlanmıştır. Panteist düşünce hemen hemen her dönemde felsefe, din ve edebiyat alanlarında etkili olmuş özellikle günümüzde müzik ve sinema alanlarında da varlığını hissettirmiştir. Panteizmde Tanrı, doğa, birlik, zâtîlik, monizm, determinizm, içkinlik, özdeşlik, ilahilik gibi kavramlara yüklenen anlamlar ve bu bağlamdaki tartışmalar panteist düşüncenin farklı şekillerde ele alınmasına ve adlandırılmasına sebebiyet vermiş, hatta panteist sayısı kadar panteizm tanımı yapılabileceği iddia edilmiştir.

Panteizm, tek bir tanımı olan bir kavram olarak değil aksine farklılıkları içeren bir öğreti ailesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla panteist düşüncenin tarihi serüveni göz önüne alındığında, panteizmin kavramsal çerçevesini belirlemede hangi kavramların ele alınacağı ve bu kavramların mahiyetini ortaya koymanın birtakım zorluklar içermesi kaçınılmazdır. Bu nedendir ki panteist düşünce, teizme ait dinî kavramları kullandığı için bazen teizme yakın görülmüş bazen de ona alternatif bir kavram olarak ele alınmış; monizm, özdeşlik ve determinizm gibi bazı temel doktrinlerinden dolayı ateistik bir düşünce olarak da nitelenmiştir. Bu çalışmada panteizmin kavramsal çerçevesini belirlemeye yönelik bu zorlukları Tanrı, Doğa, Birlik, özdeşlik, içkinlik, monizm gibi bazı kavramların panteizm açısından ne anlama geldiğini ve diğer Tanrı tasavvurlarından ayıran yönlerini belirlemeye çalışarak aşma yoluna girdik.

Kötülükle ilgili meseleler neredeyse insanlığın her döneminde tartışılmış, yeni argümanlarla birlikte gündemde yerini korumuş bir problemdir. Kötülüğe dair bu tartışmalar temelde onu kabul veya reddetmekle ilişkili olmakla birlikte, bu problemin temelde monist-düalist ve iyimser-kötümser olmak üzere iki farklı yaklaşımla anlaşılmaya çalışıldığı söylenebilir. Bunun önemli bir nedeni, panteizmin hem monist yapısı hem de panteistlerin iyimser olarak adlandırılmasıdır. Genelde kötülük kavramı, doğal afetlerin ve ahlaki failerin neden olduğu acı, ıstırap ve keder veren şeylere referansla tanımlanmıştır. Bu bağlamda kötülük, insan hayatının başladığı andan itibaren tüm insanlığı yakından ilgilendirmiş ve asırlardır Tanrı'nın iyiliği, adaleti, iradesi, kudreti ve insanın özgürlüğü çerçevesinde ilgili sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır.

Kötülük problemi, Tanrı inancıyla kötülüğün bir arada olamayacağı, bu ikisi anlamlı ve tutarlı bir şekilde açıklanmadığı sürece de Tanrı'ya inanmanın haklı veya doğru olamayacağı düşüncesine ilişkindir. Kötülük problemi öncelikle teizme yönelik bir meydan okuma olarak ortaya çıkmış ve genellikle teist filozof ve din adamları buna karşı argümanlar ileri sürmüştür. Fakat bir Tanrı iddiasında bulunan veya hayatın bir anlamı/amacı olduğunu iddia eden her din ve felsefenin bu probleme muhatap olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, çalışma konumuz olan panteizm düşünülürken, sorunun teistik formülasyonundan ziyade kötülüğün ne olduğu ve kaynağına dair panteizmin bir açıklama sunup sunmadığı ve kötülük problemine bir cevap verip vermediği ya da ne tür bir cevap verdiği haklı bir beklenti olacaktır.

Hinduizm, Budizm ve panteizm gibi dinî ve felsefi düşünceler kötülüğün ne olduğu ve nedenlerine bir açıklama getirmekten ziyade kötülüğün ve ıstırabın insani zayıflığımızdan kaynaklanan görünümler olduğunu iddia ederler. İyi ve kötünün gerçekte olmadığını bunların bir adlandırma olduğunu iddia eden Spinoza, temelde fiil veya olayları iyi ve kötü olarak adlandırılmasını kabul etmez. İyi ve kötü düşüncesinin kaynağını sorgulayarak kötülüğün insanın bilgisizliği ve hayal gücünün bir mahsulü olduğunu iddia eder. Ona göre, kötülüğün kaynağı insanın her şeyde bir nihai sebep araması ve kendisine faydalı olan şeyleri iyi, faydasız olanları ise kötü olarak nitelemesidir ki, bunun nedeni yetersiz bilgidir. Bu düşünceye göre, iyi ve kötü tanımı sadece bir isimden/kavramdan ibaret olduğu gibi, temelde iyi ve kötü olan bir fiil veya olaydan bahsedilemeyeceği de açıktır. O hâlde, evrende kötülüğün varlığından veya gerçekliğinden bahsedemeyen bir düşüncenin, kötülük probleminde bir cevap vermesi veya çözüm sunması gerekir mi? Sorunun gündemde yerini koruyan yapısı göz önüne alındığında, monizm ve determinizm gibi doktrinleri temel alan panteizmin de bu soruna cevap vermesi veya bir çözüm sunması beklenir.

Bazı felsefecilerin panteizmin kötülüğü açıklayamayacağını iddia etmelerinin başlıca nedeni, panteizmin monizmle birlikte anılmasıdır. Levine gibi felsefeciler, panteizmin monizme indirgenemeyeceğini vurgulayarak panteist düşüncedeki ilahi Birliğin ontolojik olarak ayrı varlıkların varlığına izin verebileceğini iddia eder. Panteist düşüncede yer alan Tanrı-Evren veya ilahi Birliğin varlığıyla kötülüğün ilk bakışta çelişmediği, çünkü bunların mükemmel veya kadiri mutlak bir varlık olduğu iddia edilmediği Levine tarafından açıkça ifade edilir.

Panteizmde Tanrı ve Evren özdeşdir. Evrenden bağımsız zât bir Tanrı'nın varlığından bahsedilemez. Bu Tanrı veya Evren'in, teistik düşüncede olduğu gibi bir iradesi, bilgisi olmadığı gibi insan gibi duygulanımları da yoktur. Evrende var olan her şey determinist bir yapıda işler. Spinoza'nın ifadesiyle, dünyada var olan her şey, bir üçgenin özelliklerinin bir üçgenden gelmesi gibi, matematiksel olarak ve mutlak bir zorunluluk ile Tanrı veya Evren'den gelir. Bu nedenle evrendeki hiçbir şey şansa veya özgür iradeye bırakılmaz; her şey kesin bir şekilde belirlenmiştir. Tanrı'nın ve insanın iradesi düşünülmediğinde, Spinoza özgür irade konusunun yanlış anlaşıldığını, Tanrı için irade söz konusu olmadığı gibi insan için de bir iradeden veya özgür bir fiilden bahsedilemeyeceğini iddia eder. Panteizmin savunduğu determinist düşüncede ne Tanrı ne de insan yaptığından başka bir şey yapamadığı için hem Tanrı hem de insan için "başka türlü de yapabilir" düşüncesi bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Spinoza'ya göre Tanrı ne yapıyorsa en üstün derecede özgür neden olarak yapmaktadır ve bazı insanların dediği gibi özgürlük bir şeyi yapma veya yapmama seçiminden ibaret değildir. Spinoza, özellikle iradeyi hür neden olarak değil zorunlu neden olarak açıklamıştır. İnsanın kendisinin özgür irade sahibi olduğunu düşünmesi bu düşünceye göre sadece bir yanılsamadan ibarettir. Panteist düşüncedeki bu determinist anlayışa Levine ve Grula gibi bazı filozoflar itiraz ederek Spinoza'nın bu düşüncelerinin bazı panteistler için savunulamayacağını, determinizmin panteizmde bir kural değil istisna olduğunu iddia etseler de çoğu panteist tarafından insanların özgür irade sahibi oldukları açık bir şekilde ifade edilmediği söylenebilir. Tanrı veya Evren'de her şey bir zorunlulukla oluyorsa Tanrı'nın bir gaye ve amacı olduğu da söylenemez çünkü Tanrı

veya Evren’de her şey bir zorunlulukla oluyordur. Her şeyin zorunlu olarak gerçekleştiği bir evrende doğal veya ahlaki kötülüklerden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

Kötülük problemi konusunda panteizme yapılan eleştiriler genel olarak ele alındığında, ilk olarak panteizmin Tanrı ve Doğa’nın özdeş olduğunu kabul etmesi, ikinci olarak Tanrı ve insan özgürlüğünü reddedip determinist düşüncüyü savunması, son olarak ise kötülüğün varlığını kabul etmeyerek onu yanılısama olarak açıklaması olduğu söylenebilir.

Öncelikle, Spinoza Tanrı’nın iradesi, yaratması, insanın iradesi, kötülüğün kaynağı gibi konulara eleştirel yaklaşmış olsa da kendi savunduğu panteist düşünce içinde bazı sorunların ortaya çıktığı görülür. Özellikle onun savunduğu tek tözün gerçekliği veya Tanrı ile Doğa’yı aynı/özdeş kabul etmesi, dünyada neden kötülüğün (özellikle doğal kötülüklerin) var olduğu ve dolayısıyla bunların bizzat Tanrı veya Evren’de meydana gelmesi Tanrı’yı kötü kılabileceği gibi farklı sorunları da beraberinde getirmiştir. Ayrıca evrende determinist bir yapının var olduğu iddiası da Tanrı ve insan iradesine yer vermediği gibi insanda herhangi bir ahlaki sorumluluk bırakmadığı söylenebilir.

Kötülük probleminde yer alan önermeler göz önüne alındığında, panteizmin bu argümanlardan doğacak herhangi bir sorunla muhatap olmayacağı söylenebilir; fakat bu durum panteizmin bu konuda hiçbir düşüncesi olmadığı anlamına gelmez. Bu noktada panteist düşüncede kötülük konusu ile ilgili öne sürülen birtakım açıklamaların olduğundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, kötülüğün yanılısama veya illüzyon olup insan kaynaklı olduğu düşüncesidir. Buna göre, kötülüğün bir varlığı olmadığı gibi ahlaki bir sorundan yani günah veya sevaptan bahsedilemez. Daha ziyade ahlaki olarak doğru ve yanlıştan söz edilebilir. İkinci olarak, kötülük illüzyon olmakla birlikte teolojik bağlamı olmayan kötülüklerden bahsedilebilir; fakat bunlar da Tanrı veya Evren’in ötesindedir ve bunlardan Tanrı veya Evren sorumlu değildir. Nihayetinde iyilik ve kötülük diye bir şey kalmayacaktır. Son olarak, dünya determinist yasaların etkisi altındadır; ne olacak ise o olmak zorundadır ve kötülüğün kaçış yoktur. Bu gerçeği anlayışla kabul etmek ve bütün içindeki yerini görmek suretiyle de acıları kötü olarak adlandırma bırakılabilir.

Kötülüğün illüzyon olarak açıklanmasını yetersiz gören felsefeciler olduğu gibi bu açıklamayı makul olarak kabul edenler de vardır. Mander, kötülük sorununa verilecek en basit yanıtın, genellikle kabul görmese bile herhangi bir kötülüğün var olduğunu inkâr etmek olduğunu iddia eder. Kötülüğün varlığını reddetmeyi verilen diğer cevaplardan daha makul bulan Mander’e göre, Tanrı’nın doğası göz önüne alındığında, O’nun yarattığı dünyanın hem tamamen iyi hem de herhangi bir şekilde O’nun iradesine aykırı hiçbir şey içermediğini beklemek daha makul görünmektedir. Mander, kötülüğün varlığını reddetmenin teistik düşüncenin kötülük probleminde getirdiği çözümlerden daha basit bir cevap olduğunu ve bu argümanın onu savunanlar tarafından yeterli bir açıklamasının yapılmadığını düşünür. Ona göre, bu argüman yeterli bir şekilde açıklanır ve savunulursa kötülük problemi için daha makul bir açıklama olacaktır.

Panteist düşüncenin kötülüğün illüzyon olduğu teorisine bazı eleştiriler yapılmıştır. İlk olarak, teorinin kendi içinde çelişkili olduğu söylenebilir. Buna göre, eğer kötülük gerçek değilse o zaman her şeyin hakiki ve bozulmamış iyiliğini bizden saklayan yanılı

ya da yanlısının kendisi de kesinlikle bir kötülük olarak görülmelidir ki bu durumda, kötülük gerçektir. Burada kötülüğün gerçek dışı olduğu tezi, kendi yanlışlığını ima eder. Bir diğer eleştiri ise, panteist teorinin genel tecrübelerle aykırı olmasıdır. Kötülüğe ilişkin bu iddia gerçek hayatta yaşadığımız ya da karşılaştığımız durumları göz önüne aldığımızda sezgilere aykırı görünmektedir. Mesela, akli başında bir kimsenin aklıktan veya şiddetli bir depremde göçük altından çocuğu ölen bir anneye aslında bunun bir illüzyon olduğunu söylemesinin zor olduğu açıktır. Üçüncü bir eleştiri ise ahlaki eylemlerin temelini sarstığı şeklindedir. Kötülüğün olmadığını söylemenin söylenecek en kötü şey olduğu iddia edilir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmayan panteist düşüncenin nihayetinde değerlerin ayrımını da ortadan kaldırdığı açık bir şekilde görünür. Son olarak, ibadetleri anlamsız hâle getirmesidir. Panteist düşüncede, Doğa'ya veya ilahi Birliğe saygı gösterilmesine olanak sağlanırken ibadete, duaya veya Tanrı ile insan arasındaki herhangi bir kişisel ilişkiye yer olmadığı açıktır.

Sonuç olarak, her ne kadar kötülüğün olmadığına dair pek çok argüman sunulmuş olsa da panteist düşüncede sorunların hâlâ devam ettiği söylenebilir. Mevcut kötülükler dikkate alındığında kötülüğün gerçekliğini inkâr etmek zor görünmektedir. Zaten genel panteist düşünce göz önüne alındığında, iyi ile kötü arasında gerçek bir ayrım olmadığına inanılması ve bu istenmeyen davranışlara aydınlanmamış, yetersiz bilgiden kaynaklı davranışlar denilmesi bu gerçekliğe ilişkin bir çözüm arayışından başka bir şey değildir. Bireysel bir ruha ve özgür bir iradeye sahip olmayan insanın da iyi ve kötü olarak nitelendirilen davranışlar sergilemesi beklenemez. Olsa olsa bu davranışlar sadece doğru veya yanlış olarak isimlendirilecek ve insanın herhangi bir sorumluluğu olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. London: Cornell University Press, 2000.
- Adams, Robert M. - Marilyn M. Adams. "Introduction". *The Problem of Evil*. ed. Marilyn M. Adams -Robert M. Adams. 1-4. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Affifi, A. E. *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Aiken, Henry D. "God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals". *Ethics* 68/2 (1958), 77-97.
- Allan, Leslie. *The Problem of Evil*. Erişim 06.19.2021.
<https://www.rationalrealm.com/philosophy/metaphysics/problem-of-evil.html>
- Alston, William P. "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition". *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 29-67.
- Angier, Tom P. S. "Introduction". *The History of Evil in Antiquity: 2000 Bce to 450 Ce*. ed. Tom P. S. Angier. C. 1. 1-10. London: Routledge, 2018.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich. 1969.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Arıcan, Musa Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. İng. çev. Thomas Gilby O. P. London: Eyre and Spottiswoode, 1967.
- Armstrong, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Ateş, Aydan. *Sadrettin Konevi'nin Muhyiddin İbnü'l Arabî ile Münasebetinde Metafizik Bir Problem Olan Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) Doktrini ile Panteizmin Karşılaştırılması*. Kırkkale: Kırkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, ts.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı - Âlem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 31-87.
- Barnard, G. William. *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Bayle, Pierre. "Spinoza". *Historical and Critical Dictionary: Selections*. İng. çev. Richard H. Popkin. 288-338. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1965.
- Beki, Münteha. *Tanrı ve Mükemmellik*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- Birgül, Osman Gazi. "Spinoza'ya Dair Panenteist ve Panteist Kategorizasyonlar". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1/12 (2019), 132-149.
- Bishop, John -Ken Perszyk. "Concepts of God and Problems of Evil". *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. ed. Andrei A. Buckareff - Yujin Nagasawa. 106-127. New York: Oxford University Press, 2016.
- Bishop, John -Ken Perszyk. "The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God". *Topoi* 36/4 (2017), 609-621.

- Bixler, Julius Seelye. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston: Marshall Jones Company, 1926.
- Buckareff, Andrei A. *Pantheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Buckareff, Andrei A. Yujin Nagasawa. "Introduction: Alternative Conceptions of Divinity and Contemporary Analytic Philosophy of Religion". *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. 1-18. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Butterfield, Jeremy. "Determinism and Indeterminism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. C. 3. ed. E. Craig. London: Routledge, 1998.
- Calder, Todd. "Evil". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/>. Erişim 17.05.2019.
- Campbell, Ronnie P. *Mere Christian Theism and the Problem of Evil: Toward A Trinitarian Perichoretic Theodicy*. Lynchburg: Liberty University, Doktora Tezi, 2015.
- Campbell, Ronnie P. *Worldviews and the Problem of Evil: A Comparative Approach*. Bellingham: Lexham Press, 2019.
- Cevzici, Ahmet. "Determinizm". *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 530-531. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevzici, Ahmet. "Yanılsama". *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 1966. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Chittick, W. C. *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path to Knowledge*. New York: State University of the New York Press, 1989.
- Clayton, Philip. "Panentheisms East and West". *Sophia* 49 (2010), 183-191.
- Coleman, Sam. "Personhood, Consciousness, and God: How To Be a Proper Pantheist". *International Journal for Philosophy of Religion* 85/1 (2019), 77-98.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. C. 4. London: Search Press, 1976.
- Corrington, Robert S. "Deep Pantheism". *Journal for the Study of Religion* 1/4 (2007), 503-507.
- Corrington, Robert S. *Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism*. London: Lexington Books, 2015.
- Corrington, Robert S. "Ecstatic Naturalism and Deep Pantheism". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 8/2 (2014), 139-155.
- Culp, John. "Panentheism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>. Erişim 11.01.2020.
- Curley, Edwin M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Dahlstrom, Daniel. "Moses Mendelssohn". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<https://plato.stanford.edu/entries/mendelssohn/>. Erişim 02.11.2021.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. New York: Continuum, 2006.
- Davies, Paul. *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004.
- Davies, Paul. "Teleology without Teleology: Purpose through Emergent Complexity". *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. ed. Philip Clayton - Arthur Peacocke. 98-108. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2004.

- Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. İng. çev. Martin Joughin. New York: Zone Books, 1992.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. İng. çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.
- Denkel, Arda. Denkel, Arda. *Nesne ve Özellik*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2008.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- Dix, Morgan. *Lectures on the Pantheistic Idea of an Impersonal - Substance - Deity, as Contrasted with the Christian Faith Concerning Almighty God*. New York: Hurd and Houghton, 1864.
- Eddy, Mary Baker. *Science and Health with Key to the Scriptures*. Boston: Christian Science Board of Directors, 1971.
- Eddy, Mary Baker. *Christian Science versus Pantheism*. Boston: The Trustees under the Will of Mary Baker G. Eddy. 1898.
- Eddy, Mary Baker. *Unity of Good*. Boston: Allison V. Stewart, 1912.
- Edge, John Martin. *God and the Human Condition of Suffering*. Birmingham: Birmingham University, Doktora Tezi, 2021.
- Ellis, George F. R. "Physics Ain't What It Used to Be". *Nature* 438 (2005), 739-40.
- Erdem, Engin. "Kötülük Problemi". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç, 304-326. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Effingham, Nikk. "The CaML Model of Pantheism". *Religious Studies* 57/4 (2021), 575-596.
- Faber, Roland. *The Divine Manifest*. London: Lexington Books, 2014.
- Fechner, Gustav Theodor. *Religion of a Scientist*. İng. çev. Walter Lowrie. New York: Pantheon Books, 1946.
- Feinberg, Paul D. "Pantheism". *Evangelical Dictionary of Theology*. ed. Walter A. Elwell. 886- 888. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Flint, Robert. *Anti-Theistic Theories*. London: William Blackwood and Sons, 1877.
- Frame, John. *Apologetics to the Glory of God*. Philipsburg, NJ: P&R Publishing, 1994.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. İng. çev. ve ed. James Strachey. 5-57. New York: W. Norton & Company Inc, 1961.
- Ford, Lewis S. "Pantheism vs. Theism: A Re-Appraisal". *The Monist* 80/2 (1997), 286-306.
- Ford, Marcus P. "Pluralistic Pantheism?". *The Philosophy* 17/2 (1979), 155-161.
- Forrest, Peter. "The Personal Pantheist Conception Of God". *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. ed. A. Buckareff - Y. Nagasawa. 21-40. New York: Oxford University Press, 2016.
- Forrest, Peter - Roman Majeran. "Pantheism". *Roczniki Filozoficzne* 64/4 (2016), 67- 91.
- Frankenberry, Nancy. "Pantheism". *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 645-646. New York: Thomson- Gale, 2003.
- Gaskin, John Charles Addison. *The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books, 1984.
- Gaskin, John Charles Addison. *Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre*. ed. Paul Edwards, J. C. A. Gaskin, New York: Macmillan, 1989.

- Garrett, Jan. "An Introduction to Pantheism".
<https://people.wku.edu/jan.garrett/panthesm.htm>. Erişim 18.04.2020.
- Garvie, Alfred Ernest. "Pantheism (Greek and Roman)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. C. 9. 613-617. Edinburgh: T & T Clark, 1910.
- Geach, Peter T. "Good and Evil". *Analysis* 17/2 (1956), 33-42.
- Geisler, Norman L. "Determinism". *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. 32-35. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Geisler, Norman L. *If God, Why Evil?: A New Way to Think About the Question*. Minneapolis: Bethany House Publishers, 2011.
- Geisler, Norman L. "Illusion". *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. 611-612. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Geisler, Norman L. "Pantheism". *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. 1013-1018. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- González, Justo L. "Predeterminism". *Essential Theological Terms*. 139. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Griffin, David Ray. "Process Philosophy of Religion". *International Journal for Philosophy of Religion* 50/1-3(2001), 131-151.
- Griffin, David Ray. "Divine Persuasion Rather than Coercion". *The Problem of Evil Selected Readings*. ed. Michael L. Peterson. 288-300. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017.
- Griffin, David Ray. *God, Power and Evil: A Process Theodicy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Gruha, John W. "Pantheism Reconstructed: Ecotheology as a Successor to the Judeo-Christian, Enlightenment, and Postmodernist Paradigms". *Zygon* 43/1 (2008), 159-180.
- Harris, E. E. *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press, 1995.
- Harrison, Paul. *Elements of Pantheism: A Spirituality of Nature and the Universe*. Lexington: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Harrison, Paul. "World Pantheism Movement". *Encyclopedia of Religion and Nature*. ed. Bron Taylor. C. 2. 1769-1770. New York: Continuum International, 2005.
- Harrison, Paul. "Toland: The Father of Modern Pantheism".
<https://carboneria.it/tolandeng.htm>. Erişim 13. 05. 2020.
- Harrison, Paul. "Pantheism". <https://www.pantheism.net/paul/faqs.htm>. Erişim 06.02.2019.
- Harrison, Paul. "Frequently Asked Questions about Scientific Pantheism".
<https://www.pantheism.net/paul/faqs.htm>, Erişim 06.02.2019.
- Hartshorne, Charles. *A Natural Theology for Our Time*. Illinois: Open Court Publishing, 1989.
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press. 1984.
- Hartshorne, Charles - William L. Reese. *Philosophers Speak of God*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

- Hasker, William. "On Regretting the Evils of this World". *The Problem of Evil: Selected Readings*. ed. Michael L. Peterson. 153-165. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on History of Philosophy*. İng. çev. E. S. Haldane -Frances H. Simson. C. 3. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Helm, Paul. "Reviewed Work(s): Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity by Michael P. Levine". *Philosophy* 70/271 (1995), 129-131.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 1974.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.
- Hittell, John Shertzer. *A Plea for Panteism*. New York: Calvin Blanchard, 1857.
- Hoffman, Joshua - Gary S. Rosenkrantz. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1956.
- Howard-Snyder, Daniel. "Introduction: The Evidential Argument From Evil". *The Evidential Argument from Evil*. ed. Daniel Howard-Snyder. x1-xx. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Howison, G. H. "Is Modern Science Pantheistic?". *The Journal of Speculative Philosophy* 19/4 (1885), 363-384.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Press, 1948.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
- İsi, Hasan. "Tantrik Türk Budizmi'nde Mantra ve Dhāraṇī Kavramları Üzerine". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/2 (2020), 500-514.
- Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- James, William. *A Pluralistic Universe*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- Jantzen, Grace. *God's World, God's Body*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Journet, Charles. *The Meaning of Evil*. İng. çev. Michael Barry, London: Geoffrey Chapman Ltd., 1963.
- Kamal, Muhammad. "Spinoza and Relativity of Evil in the World". *Open Journal of Philosophy* 8/3 (2018), 145-155.
- Kamal, Muhammad. "İbn'Arabi and Spinoza on God and the World". *Open Journal of Philosophy* 7/4 (2017), 409-421.
- Kane, G. Stanley. "The Failure of Soul-Making Theodicy". *International Journal for Philosophy of Religion* 6/1 (1975), 1-22.
- Kane, G. Stanley. "Evil is Privation". *International Journal for Philosophy of Religion* 11/1 (1980), 43-58.
- Kekes, John. "Evil". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. C.2. 2608-2611. New York: Routledge, 1998.
- Kekes, John. *The Roots of Evil*. New York: Cornell University Press, 2005.
- Keşan, Fatih. *Spinoza'nın Tanrı ve Özgür İrade Anlayışı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kiraz, Erol. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük Problemi ve Teodise*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Latzer, Michael. "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil". *Journal of the History of Ideas* 55/1 (1994), 1-15.
- Lenoir, Frederic. *Spinoza Mucizesi*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Leslie, J. A. *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Levine, Michael P. "Pantheism". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Charles Taliaferro vd. 337-347. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Levine, Michael P. "Pantheism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/pantheism/> (Erişim 20.05.2020).
- Levine, Michael P. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge, 1994.
- Levine, Michael P. "Pantheism, Theism and the Problem of Evil". *International Journal for Philosophy of Religion* 35/3 (1994), 129-151.
- Levine, Michael P. "Monism and Pantheism". *Southern Journal of Philosophy* 30/4 (1992), 95-110.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. London: Fontana Books, 1957.
- Livieri, Paolo. "Friedrich Heinrich Jacobi". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi/>. Erişim 02.11.2021.
- Lloyd, Genevieve. *Routledge Philosophy Guide Book to Spinoza and The Ethics*. London: Routledge Philosophy Guidebooks, 1996.
- MacIntyre, Alasdair. "Pantheism". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. C. 7. 94-99. New York: Thomson-Gale, 2006.
- Mackie, John L. "Evil And Omnipotence", *Mind*. 64/254 (1955). 200-212.
- Madden, Edward H. - Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*. Illinois: Charles C. Thomas, 1968.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mander, William J. "Pantheism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/pantheism/>. Erişim 19.03.2021.
- Mander, William J. "The Unreality of Evil". *Sophia* 57/4 (2018), 249-264.
- Mann, William E. "Emanationism". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. 298-299. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Margulis, Lynn - Dorion Sagan. *Dazzle Gradually: Reflections on the Nature of Nature*. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2007.
- Martinich, Aloysius Patrick. "Pantheism". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. 753. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Matson, Wallace I. *The Existence of God*. New York: Cornell University Press, 1965.
- McClosky, Henry John. "God and Evil". *The Philosophical Quarterly* 10/39 (1960), 97-114.
- McIntyre, James Lewis. *Giordano Bruno (1548-1600)*. London: Macmillan and Co., 1903.
- McTaggart, John - Ellis McTaggart. *Some Dogmas of Religion*. London: Edward Arnold, 1906.
- Melamed, Yitzhak Y. "Spinoza's Metaphysics of Substance". *Philosophy and Phenomenological Research* 1/78 (2009), 17-82.

- Melamed, Yitzhak Y. “A Concise Grammar of Pantheism”.
https://www.academia.edu/36909644/A_Concise_Grammar_of_Pantheism
 (Erişim 22. 11. 2020).
- Melamed, Yitzhak Y. “Cohen, Spinoza and the Nature of Pantheism”.
<https://philarchive.org/archive/MELCSA-2>. Erişim 20.07.2020.
- Meister, Chad. *Introducing Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2009.
- Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion*. New York: Prometheus, 1998.
- Misrahi, Robert. *Spinoza Sözlüğü*. çev. Ece Durmuş. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.
- Morris, Thomas V. *Our Idea of God*. Illinois: InterVarsity Press, 1991.
- Nadler, Steven M. *Spinoza'nın Etikası*. çev. Özgür Şahin. İstanbul: Say Yayıncılık, 2021.
- Nadler, Steven M. “Spinoza in the Garden of Good and Evil”. *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*. ed. Elmar J. Kremer - Michael J. Latzer. 66-80. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Naess, Arne. “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”. *Selected Works of Arne Naess*. ed. A. Drengson - H. Glasser. C. 10. 2291-2314. Dordrecht: Springer, 2005.
- Nahum, Alber. “Sunuş”. *Kötülük Mektupları*. Benedictus Spinoza. çev. Alber Nahum. 7-46. İstanbul: Norgunk, 2008.
- Nagasawa, Yujin. “Modal Panentheism”. *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. ed. Andrei A. Buckareff -Yujin Nagasawa. 91-105. New York: Oxford University Press, 2016.
- Nagasawa, Yujin. “John Hick's Pan(en)theistic Monism”. *Religious Pluralism and the Modern World: An Ongoing Engagement with John Hick*. ed. Sharada Sugirtharajah. 176-189. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- Nagasawa, Yujin. “Multiverse Pantheism”. *God and the Multiverse Scientific, Philosophical and Theological Perspectives*. ed. Klaas J. Kraay. 177-191. London- New York: Routledge, 2015.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. C. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Nejeschleba, Tomáš. “Pantheism, Renaissance”. *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. ed. Marco Sgarbi. 1-4. Dordrecht: Springer, 2018.
- Nikkel, David H. “Panentheism”. *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. C. 1. 714-717. New York: Thomson- Gale, 2003.
- Oakes, Robert. “Does Traditional Theism Entail Pantheism?”. *American Philosophical Quarterly* 20/1 (1983), 105-112.
- Oppy, Graham. “Mereological Ontological Arguments and Pantheism”. *Monist* 80/2 (1997), 320-336.
- Oppy, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ostrowick, John. “A Scientific Model of Pantheism”. *South African Journal of Philosophy* 35/3 (2016), 302-316.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. İng. çev. John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1923.

- Owen, H. P. *Concept of Deity*. London: Palgrave Macmillan, 1971.
- Özden, H. Ömer - Osman Elmalı. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Özhan, Rana. *Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza Felsefesi ve Sufi Metafiziği (Vahdet-İ Vücut)*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2004.
- Pace, Edward A. "Pantheizm". *The Catholic Encyclopedia*. C. 11. 447-450. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Pailin, David A. *God and the Processes of Reality: Foundations of a Credible Theism*. London: Routledge, 1989.
- Patterson, William R. "The Problem of Evil and Liberal Theologies". *Essays in the Philosophy of Humanism* 24/2 (2016), 187-205.
- Peterson, Michael L. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Peterson, Michael L. vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Pfeifer, Karl. "Pantheism as Panpsychism". *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. ed. A. A. Buckareff - Y. Nagasawa. 41-49. New York: Oxford University Press, 2016.
- Picton, J. Allanson. *Pantheism: its Story and Significance*. London: Archibald Constable and Co. Ltd., 1905.
- Pinsent, Andrew. "Introduction". *The History of Evil in the Medieval Age:450-1450*. ed. Andrew Pinsent. 14-28. London: Routledge, 2018.
- Pike, Nelson. "Hume on Evil" *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*. ed. Nelson Pike. 61-84. New Jersey: Prentice- Hall, Inc., 1964.
- Pitkänen, Olli. "Schelling's Pantheism and the Problem of Evil". *International Journal of Philosophy and Theology* 78/4-5 (2017), 361-372.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1974.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. London: Cornell University Press, 1967.
- Plotinus. *Enneadlar: Seçmeler*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Plumptre, Constance E. *General Sketch of the History of Pantheism*. C. I. London: Samuel Deacon and Co., 1878.
- Plumptre, Constance E. *General Sketch of the History of Pantheism*. C. II. London: Samuel Deacon and Co., 1879.
- Potter, Karl. "Indian Philosophy". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. C. 4. 623-634. New York: Thomson Gale, 2006.
- Poussin, L. De La Vallee - Alfred Forke. "Philosophy". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. C. 9. 844-885. Edinburgh: T. & T. Clark, 1917.
- Quinn, Philip L. "Pantheism". *Oxford Companion to Philosophy*. ed. Ted Honderich. 641. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Robinson, Daniel N. "Introduction". *The History of Evil in the Early Modern Age: 1450-1700*. C. 3. 16-19. ed. Daniel N. Robinson vd. London: Routledge, 2018.

- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri". *Din ve Ahlak Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 21-72. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006.
- Reçber, Mehmet Sait. "Ateizm ve Ateistik Deliller". *Din ve Ahlak Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 111-146. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006.
- Reçber, Mehmet Sait. "Varlık Felsefesi". *Felsefe*. ed. Mehmet Bayraktar. 103-138. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2005.
- Reçber, Mehmet Sait. "Oakes, Teizm ve Panteizm". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 137-159.
- Reçber, Mehmet Sait. "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/5 (2020), 5-27.
- Reese, William L. "Pantheism and Panentheism". *The New Encyclopædia Britannica*. <https://academiceb.com.eres.qnl.qa/levels/collegiate/article/pantheism>. Erişim 23.03.2021.
- Richter, Burton. "Theory in Particle Physics: Theological Speculation versus Practical Knowledge". *Physics Today* 59/10 (2006), 8-9.
- Rocca, Michael Della. *Spinoza*. London & New York: Routledge, 2008.
- Rosenthal, M. -P. Yudin. "İllüzyon". *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. 231. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Rowe, William L. "Identity". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. 415-416. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16/4 (1979), 335-341.
- Rowe, William L. "Evil and Theodicy". *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 119-132.
- Rubenstein, Mary-Jane. *Pantheologies: Gods, Worlds, Monsters*. New York: Columbia University Press: 2018.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2000.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Longmans, Green and Co., 1919.
- Russell, Bruce "The Persistent Problem of Evil". *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 121-139.
- Schaya, Leo *Sufi Tevhid Öğretisi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Schopenhauer, Arthur. "A Few Words On Pantheism". *Essays from the Parerga and Paralipomena*. çev. T. Bailey Saunders. 99-102. London: George Allen & Unwin, 1951.
- Scruton, Roger. *Spinoza: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Sessions, George. "The Deep Ecology Movement: A Review". *Forest History Society and American Society for Environmental History* 11/2 (1987), 105-125.
- Schaff, Philip. *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*. New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890.
- Schaffer Jonathan. "Monism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://seop.illc.uva.nl/entries/monism/>. Erişim 17.06. 2020.
- Siwek, Paul. "How Pantheism Resolves the Enigma of Evil". *Laval Theologique et Philosophique*. 11/2 (1955), 213-221.

- Smith, Quentin. "Conclusion: Naturalistic Pantheism". *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*. ed. Quentin Smith. 222-244. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Spinoza, Benedictus. "Ethics". *Spinoza: Complete Works*. İng. çev. Samuel Shirley. Cambridge: Hackett, 2002.
- Spinoza, Benedictus. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. çev. Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Kısa İnceleme*. çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınları, 2015.
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Yayınları, 2014.
- Sprigge, Timothy L. S. "Pantheism". *The Monist* 80/2 (1997), 191-197.
- Sprigge, Timothy L. *The God of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1961.
- Stace, Walter T. *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan, 1920.
- Steinhart, Erick. "Pantheism and Current Ontology". *Religious Studies* 40/1 (2004), 63-80.
- Steinkraus, Warren E. *Taking Religious Claims Seriously: A Philosophy of Religion*. ed. Michael H. Mitias. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Stenmark, Mikael. "Pantheism and its Neighbors". *International Journal for Philosophy of Religion* 85/1 (2019), 23-41.
- Suttle, Gary. "Pantheist Association for Nature". *Encyclopedia of Religion and Nature*. ed. Bron Taylor. C. 2. 1261. New York: Continuum International, 2005.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Swinburne, Richard. "Natural Evil". *American Philosophical Quarterly* 15/4 (1978), 295-301.
- Swinburne, Richard. *Is There A God?*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Taylor, Bron. "Deep Ecology". *Encyclopedia of Religion and Nature*. ed. Bron Taylor. C. 1. 456-460. London: Continuum International, 2005.
- Taylor, Richard. "Determinism". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. C. 2. 359-373. New York: Crowell Collier and Macmillan, 1967.
- Tharpa, Venerable Tenzin. *Tibetan Buddhist Essentials: A Study Guide for the 21st Century*. ed. Nalini Ramesh -Halley Haruta, Bylakuppe: Sera Jey Monastic University, 2018.
- The Bhagavad Gita* İng. çev. Easwaran, Eknath. Canada: Nilgiri Press, 2007.
- Thilly, Frank. "Pantheism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. C. 9. 609-613. Edinburgh: T. & T. Clark, 1917.
- Thomson, Ann. *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Thomson, J. Radford. "Pantheism". *A Dictionary Philosophy in the Words of Philosophers*. ed. J. Radford. Thomson, 281-287. London: Reeves And Turner, 1887.
- Trakakis, N. Nick. "Introduction". *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. ed. N. Nick Trakakis. 1-11. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Toland, John. *Pantheisticon*. London: Garland, 1976.

- Tooley, Michael. "The Problem of Evil". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>. Erişim 08.09.2020.
- Urquhart, William Swam. *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*. London: Epworth Press, 1919.
- Topuz, Şükrü. *İbn Arabî Metafizğinde Kötülük Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Tsanoff, Radoslav A. "Pantheism, Naturalism, and Personality". *New Mexico Quarterly* 22/4 (1952), 452-457.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Önsöz". *Etika*. Benedictus de Spinoza. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Voltaire, W. F. F. "The Lisbon Earthquake". *New England Review* 26/3 (2005), 183-193.
- Wallace, Gerald. "The Problems of Moral and Physical Evil". *Philosophy* 46/178 (1971), 295-301.
- Wagner, Steven J. "Identity". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. 415-416. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964.
- Weidenbaum, Jonathan. "Why I am Not a Pantheist (Nor a Panentheist): Metaphysics, Totalization, and the Cosmos".
<http://www.metanexus.net/essay/why-i-am-not-pantheist-nor-panentheist>. Erişim 09.11.2021.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Whelan, Ruth. "From Christian Apologetics to Enlightened Deism: The Case of Jacques Abbadié (1656–1727)". *Modern Language Review* 87/1 (1992), 32–40.
- Wieman, Henry Nelson. "Transcendence and 'Cosmic Consciousness'". *Transcendence*. ed. Herbert W. Richardson - Donald R. Cutler. Boston: Beacon Press, 1969.
- Williams, Paul - Anthony Tribe. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. New York: Routledge, 2000.
- Wolfson, H. Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, C. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Wolfson, H. Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. C. 2. New York, Schocken Books, 1969.
- Wood, Harold William Jr. "Universal Pantheist Society". *Encyclopedia of Religion and Nature*. ed. Bron Taylor. C. 2. 1683-1684. London: Continuum International, 2005.
- Worman, J. H. "Pantheism". *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. ed. John McClintock - James Strong. C. 7. 616-624. New York: Harper & Brothers, 1896.
- Yalcin, Martin O. "American Naturalism on Pantheism". *American Journal of Theology & Philosophy* 32/2 (2011), 156-179.
- Yandell, Keith. "Pantheism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. C. 7. 202-205. ed. Edward Craig, 202-205. New York: Routledge, 1998.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Yıldız, İbrahim. *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yiğit, Fevzi. *Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Zaleha, Bernard Daley. *"The Only Paradise We Ever Need": An Investigation into Pantheism's Sacred Geography in The Writings of Edward Abbey, Thomas Berry, And Matthew Fox, and A Preliminary Survey of Signs of Emerging Pantheism in American Culture*. Florida: Florida University, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

The New World Encyclopedia (NWE).

<https://www.newworldencyclopedia.org/entry/pantheism> (Erişim Tarihi: 11.04.2020).

Dr. Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

Panteizm ve Kötülük Problemi

Pantheism and the Problem of Evil

Panteizm hem dinî hem de felsefi yönleri bulunan, tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir düşünce sistemidir. Bu yönüyle panteizm, sabit bir inanç modeli olmaktan ziyade, farklı yorumları ve yaklaşımları içinde barındıran geniş bir öğreti ailesi olarak değerlendirilmektedir. Panteist düşünce, kimi dinî terimleri ve metafizik kavramları teizmle paylaştığı için kimi zaman teizme yakın görülse de monizm, özdeşlik ve özellikle determinizm gibi temel ilkeleri dolayısıyla hem teizmden hem de deizmden ayrılmakta, hatta zaman zaman ateistik bir sistem olarak nitelendirilmektedir.

Bu kitap, panteist düşüncenin kötülük problemini nasıl ele aldığını, hangi argümanlarla savunduğunu ve bu argümanlara yöneltilen temel eleştirileri sistematik biçimde incelemektedir. Özellikle şu sorulara odaklanılmaktadır:

Monizm ve determinizmi savunan bir düşüncede kötülük nasıl açıklanır?

Panteist bir teodisenin imkânı var mı?

Kötülüğün illüzyon olduğu savunusu ne ölçüde tutarlıdır?



www.yayin.okuokut.org