

## Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise

Aliye ÇINAR

Arş. Gör. Dr.; U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

*Bakış açılarını açıklayan özneler de-  
ğildir. Bilakis, özneler kendilerini bakış  
açıları içinden açıklarlar.*

Deleuze

### Özet

*Bu makalede, Leibniz’de kötülük problemi ele alınır. Leibniz’e gö-  
re üç tür kötülük vardır ve bu dünya, “mümkün dünyaların en i-  
yisidir”. O, Tanrı’da iki iradenin olduğunu ileri sürdü: Evvel ve  
ahir irade ya da özel ve genel irade. Dünyanın yaratılmasında  
ona göre genel irade etkindir. Dolayısıyla Leibniz, mucize, karar,  
istisna, bireysel olan ve özel iradeyi bu çerçevede izah eder.  
Problem öncelikle genel olarak ele alınır ve sonra Leibniz’de irde-  
lenir.*

**Anahtar Kavramlar:** Leibniz, kötülük problemi, teodise, Tanrı-  
sal irade.

### Abstract

#### The Problem of Evil And Theodicy in Leibniz

*This paper discuss the problem of evil in Leibniz. According to  
Leibniz, there are three different and world is “the best of possi-  
ble world”. He said that there are two will in God: Antecedent  
will and consequent will or special and general will. Consequent  
will affects in the creation of world. So Leibniz expresses the con-  
cept of miracle, decision, exception, individuality, special will in*

*this frame. Then firstly, the matter is examined generally, later is questioned in Leibniz.*

**Key words:** Leibniz, problem of evil, theodicy, Divine will.

## GİRİŞ

Monadoloji'sinin ünlü formülünde Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716), monadların ya da bireysel kavramların ne kapıları ne de pencereleri vardır der. Acaba bu, yeni bir dünyanın ve yeni bir kentin nüvesini mi atıyordu? Belki de söz konusu tohum, dışarıya diye bir şeyi yok sayarak, kapısız, penceresiz bir açılıştan söz edilemeyeceği anlamını ima ediyordu. Bireysel kavramların ifade ettiği dünya, iç dünyadır; bu dünya bireysel mefhumların içindedir. Bireysel mefhumların kapıları pencereleri yoktur, her şey birbirinin içindedir ama yine de bütün bireysel kavramlar için ortak olan bir dünya vardır: Bu, her bireysel kavramın bütün dünyayı içerdiği anlamına gelir. Kuşkusuz söz konusu tablo büyüleyicidir. Öyle bir dünyadır ki bu, özneler arasında hiçbir doğrudan iletişim yoktur. Her bireysel kavram ya da monad öyle programlanmıştır ki, ifade ettiği şey ötekini ifade ettiğiyle ortak bir dünyayı temsil etmektedir. Leibniz buna önceden kurulmuş ahenk diyecektir. İşte bu, ruhsal otomat fikrinin menşeyinden başka bir şey değildir. Monadlar öyle programlanmıştır ki, ifade ettiği şey ötekini ifade ettiğiyle bir arada mümkündür.<sup>1</sup>

Doğrusu Leibniz'e sadece bilgi için felsefe yapmış bir filozof gözüyle bakmamız isabetli değildir. O, aynı zamanda pratik hayattaki problemler üzerine de kafa yormuş bir düşünürdür. Teolojiye dikkat çekecek kadar çok mesai harcamış olmasının sebebi Protestanlar ve Katolikler arasındaki ihtilafları giderme isteğidir. Çünkü Leibniz, çoğu filozofun aksine yalnızlığı tercih etmeyip, prenseslerle, prenslerle, vb. diyalogu oldukça iyi bir düşünürdü. Toplum için problem olan bu mezhep ayrılıklarını gidererek, Katolik ve Protestan kiliselerini birleştirmeye çalışması dikkat çekicidir.<sup>2</sup> 17. yy.'da gündemdeki en önemli problemlerden biri, uzun zamandan beri teolojik görüşler ve dinî bağlılıklar yüzünden ayrılmış bulunan uluslar arasındaki iletişimi restore etmektir. Leibniz otuz yıl savaşlarının maliyetinin büyük ölçüde dillerin ve kültürlerin çokluğunda ve mezhep ayrılıklarında gördü. Almanya'da bir önceki kuşak, şehirlerin yıkımına tanık olmuştu; ülke nüfusunun büyük oranı Kalvenist, Lutherci veya Katoliklik adına katledilmişti. Leibniz gibi pratik hayata da yüzü dönük biri için bu probleme kayıtsız kalınamazdı. Bu nedenle o, bir yandan Hıristiyan kiliselerinin birliğini sağlama çabasına girişti, öte

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, "Leibniz," [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) /Final Year at Vincennes, 1980.

<sup>2</sup> Copleston, Frederic, Copleston Felsefe Tarihi, Cilt 4, Bölüm C, "Leibniz". çev. Aziz Yardımli, İdea Yay., İstanbul, s.9.

yandan herhangi bir ülkenin, kültürün ya da dinin mensuplarınca öğrenilebilecek ideal bir dil rüyasını hayal etti. Öyle ki bu dil, aritmetiğin dili gibi kesin, net ve evrensel olmalıydı. Ancak takdir edileceği gibi, farklı kültürler, uluslar ve düşünceler arasındaki mesafeyi, ayrılıkları el çabukluğu ile kaldırmamanın ve spoatane akışın yerine suni bir dil koymanın ve bunun yürüyeceğini beklemenin pek de bir anlamı yoktur. Zaten bu proje, sadece bir proje olmaktan öteye gide-memiştir.

Görüldüğü gibi, Leibniz birbirine zıt denecek kadar farklı filozofların görüşlerini bir sentezde sunmaya çalıştığı gibi, dinî mezhepleri de ortak bir paydada toplamanın mümkün olacağına inanmıştır. Onun pozisyonunu şu duruma benzetebiliriz: Bir kasabanın farklı görünüşleri kasabanın bazı özellikleri için ipucu verirken, bir kısmını da gizler. Öyle ki çeşitli perspektifteki gözlemcilerden onun farklı tasvirleri dinlenilebilir. Her gözlemci, kendisinin göremediği özelliklerin varlığını inkar etmediği sürece, bu tasvirler birbiriyle karşılıklı olarak bağdaşabilir. Leibniz'in tutkusu her şeyi kuşatan ve eksik kısımları da olabildiğince kusursuz olarak ifşa eden 'Tanrı'ya benzer' bir perspektifi başarmaktı.<sup>3</sup> Belki de Leibniz, dünyada varolan her şeyin, hem teolojik, hem politik hem de bilimsel ve açıklayıcı terimlerle tamamen birbirine bağlı, kuşatıcı bir yorumunu vermek istemektedir.

## 1. GENEL OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Bilindiği gibi gerek dinî gerekse de felsefi teizmin Tanrısı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak surette iyi olan bir Tanrı'dır. Ancak bu sıfatlara sahip Tanrı'nın yarattığı evrende kolay kolay inkar edilemeyecek fiziksel ve ahlaki kötülüklerin varlığı da bir gerçektir. İşte, şimdi ele alacağımız konunun esasını kötülük problemi olarak bilinen, şu soru açığa vuracaktır: Nasıl olur da, kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük var olur? Binlerce insanın hayatına mal olan depremlerin, âfetlerin, soykırımların sorumlusu kimdir? Bu problem, ister ortalama bir inananın, isterse de birinci sınıf bir filozofun zihnini şu ya da bu şekilde meşgul etmiştir. Dahası, bu konu ateistlerin fikir planındaki en önemli dayanaklardan biri olmuştur.

Sorun, tarihi açıdan çok eskilere gitmekle birlikte, onu mantıksal formül şeklinde ilk ortaya koyan Epikuros olmuştur. O, Hume'dan önce problemi tıpkı O'nun gibi bir ikilem şeklinde ortaya

<sup>3</sup> G. M. Ross ve R. Francks, "Descartes, Spinoza and Leibniz", The Blackwell Companion to Philosophy içinde, ed. N. Bunnin ve E. P. Tusi-James, Oxford, 1998, s. 521.

koyar.<sup>4</sup> Hume, Epikuros'un eski sorularının hala cevaplanmadığını ifade eder. O, *Din Üstüne Diyologlar* adlı eserinde Philo'nun ağzıyla şu çetin soruyu yinelemektedir: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor ? O halde, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde, iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, bu kadar kötülük nereden geliyor?<sup>5</sup>

Din felsefesinde, bu sorulara cevap bulma çabasına genel olarak "teodise" denilmiştir. "Teodise"<sup>6</sup> kavramı, Grekçe'de Tanrı ve âdâlet anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Din felsefesinde teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunmak demektir. Bu yeni kavramın keşfi, genellikle Leibniz'e atfedilir. Geniş anlamda teodise, hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin tümüne denir. Dar anlamda ise, yalnız, kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir çözüm anlamında kullanılır.<sup>6</sup> Kötülük problemiyle ilgili tartışmalarda genellikle üç tür kötülüğün olduğu söylenir. Bunlar metafizik, fiziki ve ahlakî kötülüktür.

Metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret eder. Augustinuscu teodise geleneği diğer iki kötülük çeşidini yani fiziksel ve ahlakî kötülüğün en son nedeni olarak "metafiziksel kötülüğü" görür. Ancak bu teodise yanlılarının çoğu, yaratılmış şeylerin kaçınılmaz yetkinsizliğine kötü olarak bakılmasına karşı çıkarlar. Çünkü, sınırlılık ve mükemmel olmayış anlamına gelen sonluluk eğer yaratılmış bir âlem olacaksa kaçınılmazdır. Mesela J. Hick'e göre doğal kötülük, hastalıklara sebep olan bakteriler, diğer hastalıklar, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüklerdir. Hick, ahlakî kötülüğü, büyük ölçüde, kötülüğü yapan failden yani biz insanlardan hareketle tanımlar. Zira temelde ahlakî bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanlar, soykırımlarla, savaşlarla vb. yine kendilerine kıymaktadırlar.<sup>7</sup>

Felsefe tarihi dikkate alındığında, ilk olarak Platon'un eserlerinde ve daha sonraları başka düşünürlerce geliştirilen birçok teodise düşüncesinin nüvesini bulmak mümkündür. Platon'a göre, kötülüğün kaynağı Tanrı olamaz. Çünkü "Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavrayabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istedi."<sup>8</sup> Ona'a göre kavgalar, geçimsiz-

<sup>4</sup> Hick, John, *Evil and the God of Love*, Great Britain by Macmillan, 1974, s.5

<sup>5</sup> Hume, David, *Din üstüne*, çev: Mete Tuncay, İmge Yayınları, İst., 1995, s. 209

\* Bkz., Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997

<sup>6</sup> Hick, s. 6

<sup>7</sup> a.g.e., s.18.

<sup>8</sup> Eflatun, *Timaios*, çev: Erol Güneş, Lütfü, Ay, M.E.B., İstanbul, 1989, s.32

likler, kısaca ruhun çektiği acılar hep tenden, vücuttan gelir.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi Platon daha çok ahlaki kötülük üzerinde durmuştur. Kötülüğün kaynağı olarak maddeyi gören Plotinos, evrenin sınırlılığı anlamındaki metafiziksel kötülüğü de belirtmeyi ihmal etmez. O, bu konuda şunları söylemektedir: "Dünyamıza kötülük gerçekte bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır."<sup>10</sup>

Batı Hristiyan düşüncesine teodise tarihi açısından bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli kişi şüphesiz, Augustinus'tur. Augustinus'a göre, kötülüğün pozitif bir gerçekliği yoktur. Kötülük, daha ziyade kötülük iyiliğin yokluğudur. Çünkü Tanrı, evreni yoktan yarattığı için evrende asıl olan iyiliktir. Augustinus, ahlaki kötülüğü genel olarak insanın özgürlüğüne ve onun yapıp etmelerine verir. Bu haliyle o zaten bir kilise babası olduğu için, düşüş, aslı günah ve kefaret gibi konuları felsefesine dahil eder.<sup>11</sup> Kaldı ki Augustinus'a göre, gerek varlığın kötü fonksiyonundan kaynaklanan kötülük, gerekse de günaha karşılık gelen cezadan kaynaklanan kötülük, evrende ahenksizliği değil, ahengi doğurur. Öyle ki bu dünya, üzerinde hiç kötülük olmayan dünya kadar iyi ve güzeldir. Augustinus, kötülüğün, dünyanın estetik görünümünü tamamladığını söyler.<sup>12</sup>

## 2. LEİBNİZ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Leibniz de klasik üçlü kötülük ayırımını kabul eder ve onlara yüklediği anlamlarda herhangi bir değişiklik yoktur. *Metafizik kötülük*, varlığın aslen yetkin olmayışı yani eksik yaratılmış olmasıdır. *Fiziki kötülük*, genelde doğal sebeplerden kaynaklanan ve sonuçta cismanî olarak duyulan acı ve ıstıraplardır. *Ahlaki kötülük* ise özellikle insanın eksik yaratılmış olmasından kaynaklanan onun günah işlemeye yatkınlığıdır.<sup>13</sup> Leibniz, kötülük problemini şöyle dile getirmektedir: Dünyadaki bu kadar çok kötülüğün kaynağı nedir? Nereden gelmektedir? Eskiler kötülüğün sebebini, Tanrı'dan bağımsız ve yaratılmamış olduğuna inandıkları maddeye atfediyorlardı. Fakat her varlığın Tanrı'dan geldiğine inanan bizler kötülüğün kaynağını nerede bulacağız? En mükemmel sıfatlara sahip Tanrı, şüphesiz en iyi

<sup>9</sup> Eflatun, *Phadron*, çev: S. K.Yetkin, H. R. Atademir, M.E.B., İstanbul, 1989, s.19-20

<sup>10</sup> Plotinos, *Enneadlar*, Seçmeler, çev: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 35

<sup>11</sup> Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey; Prentice-Hall, 1990, s.41

<sup>12</sup> Hick, John, (ed) *Classical and Comtemporary Reading in the Philosophy of Religion*, N.C., Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, 1964, s. 23-25

<sup>13</sup> Leibniz, *Theodicy*, Trans E.M. Huggurd, Open Court, Publish., U.S.A 1993, s.136

evreni yaratacaktır. Fakat bu dünyada inkar edilemeyecek kötülükler de vardır.<sup>14</sup>

Augustinus'da olduğu gibi, Leibniz'de de kötülük bir eksikliğin sonucudur. Yoksa o kendiliğinden bir şey değildir. Yani o iyinin eksik oluşudur. Kelimenin tam anlamıyla kötülüğün etken nedeni yoktur. Çünkü, etken neden ortaya çıkarmadığı için iyi tam olarak gerçekleşemez ve kötü adını alır.<sup>15</sup> Böylece kötülüğün nihaî nedeni metafizikselidir.<sup>16</sup> Leibniz bu şekilde kötülükler arasında indirgemeci bir tavır sergiler. Kötülüğün bir eksiklikten kaynaklandığı genelde kabul görmektedir. Fakat, Leibniz'in de onayladığı, "fiziksel acılar, ahlaksal kötülüğün sonuçlarıdır."<sup>17</sup> düşüncesi tartışma götürür. Zira bu düşüncenin doğruluğunu tespit hiç de kolay değildir. Çünkü her şeyden önce Adem yaratılmadan önce dünya vardı ve dünya üzerinde vuku bulan depremlerin, afetlerin, insanın yaratılmasından önce mi yoksa sonra mı olduğu kesin olarak kestirilemez. Doğal kötülüğü ahlakî kötülüğe indirmek ve onu "Tanrı'nın cezası olarak yorumlamak birçok güçlüğü beraberinde getirir. Yine aynı şekilde Leibniz'in dediği gibi, fiziksel acılar ahlaksal kötülüğün sonucudur fikri, başka türlü söylersek, insanların günahları yine kendi üzerlerine döner anlayışı da tenkide açıktır. Çünkü günahkar insanların suçunu çoğu zaman masum insanlar çekmiştir.

Leibniz'e göre, içinde bulunduğumuz dünya, çoğu güzellik ve iyilikler olmak üzere kötülüklerle birlikte "mümkün dünyaların en iyisi"dir. Çünkü "giderek acıların ve canavarlıkların bile düzenin parçaları olduğu görülecektir."<sup>18</sup> Şimdi, onun düşünce dünyasında, mümkün dünyaların en iyisindeki kötülüğün yerini görmeye geçebiliriz.

### a) "MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ" VE "KÖTÜLÜK"

Leibniz'e göre yaratma, yoktan yaratma olmayıp, Tanrı müdrikesindeki imkan halinde, ezeli ve sonsuz sayıdaki monadlar arasından Tanrı'nın uygun gördüklerini onaylaması ve aktüelleştirmesi idi. Bir başka ifadeyle yaratma; kuvve halindeki ideaları fiil haline geçirmektir. İşte bütün varlıkların nüvesi kuvve olarak ezeli olduğu için Leibniz'de yoktan yaratma yok diyoruz. Çünkü yaratma, varolan imkanlar üzerinde aktüelleştirme işlemidir.. Tanrı bunları reel hale getirmeye mecbur değildir, o iyi olduğu için iyi olanı yapar.<sup>19</sup> Öyle ki,

<sup>14</sup> a.g.e., s.135, 201-202

<sup>15</sup> a.g.e., s.136

<sup>16</sup> a.g.e., s.352

<sup>17</sup> a.g.e., s.276

<sup>18</sup> a.g.y.

<sup>19</sup> a.g.e., s.247

ilahi müdrikede imkan halinde sonsuzca âlem vardır. Tanrı, bu mümkün âlemler arasından “en iyi” olanın varolmasını onaylamıştır. Tanrısal müdrike kendisi lekelenmeden, kötülemeden kötülüğün prensibini oluşturduğu gibi kötülüğe imkan verebilecek olan sebebi de ihtiva eder.<sup>20</sup> Bütün varlıkların ideaları Tanrı'nın müdrikesindedir. Varlıktaki eksiklik ve kusurun nihai sebebi Tanrı değildir. Çünkü, O, zihnindeki ideayı her nasılsa o şekliyle aktüel hale geçirmiştir. Böyle olunca, kötülüğün kaynağı, yaratığın ideal mahiyetinde, Tanrı'nın müdrikesindedir. Çünkü, O'nun iradesinden bağımsız olarak bulunan ezeli hakikatlerin yeri, Tanrısal müdrikedir. O halde kötülüğün kaynağı idealardaki kökensel sınırlılıktan gelmektedir. Fakat o varlıklar da her yönden mükemmel olsaydı, onlar da Tanrı olurdu. Bir nevi ayırt edilmezlerin özdeşliği kuramı gereğince bu kusur ve eksiklikler kaçınılmazdır. Böylece kötülüğün kaynağı Tanrı müdrikesi demek, Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olması demektir.

Fakat insan ve diğer varlıklar ilahi müdrikede nasıl ise öyle varlığa getirildi. Ancak Tanrı metafizik mükemmelliğin doğal sonucu olarak ahlaki mükemmelliği ile mümkün olduğu kadar en iyi dünyayı onayladı ve var etti. Mevcut kötülöklere daha iyinin elde edilmesi pahasına göz yumuldu. Madem Tanrı mümkünü reel hale getiriyor, o halde niçin kökensel olarak daha iyi olanı aktüelleştirmedi, denilebilir. Leibniz kötülüğün Tanrı'dan değil de insandan kaynaklandığını, bir analogiyle şöyle açıklar: “Çeşitli ağırlık ve donanımla yüklü gemileri akıntısı ile götüren bir nehir farz edilsin. Bu nehrin akıp gitmesi, gemilerin hareketine sebeptir. Fakat, gemilerdeki yükler birbirinden farklı olduğu için, yüklerine ve kendi ağırlıklarına göre, gemilerin süratleri de birbirinden farklı olur. Nehirdeki akıntı gemilerin hareketine sebep olduğu halde, sürat derecelerine neden olamaz.”<sup>21</sup> İşte tıpkı akıntının geminin hareket etmesine neden olduğu gibi, Tanrı da insanı var etmiştir. Ancak gemilerin hızını nasıl ki, onların ağırlığı vs. yani kendi özellikleri tayin etmektedir, özellikle de ahlaki kötülüğün sebebini insanda aramak gerekmektedir.

Meseleye insan özelinde değil de, genel olarak yaratılış açısından baktığımızda, Leibniz'e göre, kudret, müdrikenin gösterdiği, iradenin istediği gibi hareket eder.<sup>22</sup> Demek ki, “mimar” olarak alınan Tanrı, “kanun” koyucu Tanrı'yı her şeyde memnun eder.<sup>23</sup> Böylece var olmayı çok isteyen, monadların varolma sebepleri yani etken nedeni Tanrı'dır. O halde “varlıklar” yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini ise sınırsız olmaya gücü yetmeyen kendi tabiatlarından al-

<sup>20</sup> a.g.e., s.128, 217

<sup>21</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 140

<sup>22</sup> a.g.e., s. 217

<sup>23</sup> Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suat Kemal Yetkin, İstanbul, 1943, p. 89.

maktadırlar.<sup>24</sup> Çünkü Leibniz'e göre, yetkinliğin bir değeri olduğu için bir etkin nedene de ihtiyacı olması gayet tabiidir. Metafiziksel bakış açısından Leibniz, kötülüğü zorunlu yapma eğilimindedir. Tanrı mümkün olan en iyiyi meydana getirmekle yükümlü olduğu için ve gerekli olan birliğe ve güce sahip bulunduğu O'nda kusur ve suçun bulunması imkansızdır ve Tanrı kötülüğe izin verdiği zaman bu hikmettir, fazilettir. Zira, bir kötülük mümkün olan en iyinin tasarımıyla ilişkili olduğu için Tanrı ona izin verir. Metafiziksel bir zorunlulukla, kötü Tanrı'nın seçtiği en iyide bile bulunur.<sup>25</sup>

Öte yandan, Plotinus'da olduğu gibi kötülüğün kaynağı, Leibniz'de madde olmasa da, sınırlılıkta, eksiklikte, en büyük âmil maddedir. Çünkü kendi iç eyleminde, yani evreni algılamada sonsuzluğu barındıran monad bir arada bulunduğu beden dolayısıyla belli sınırlamalar içinde bulunmaktadır. Çoğu zaman onun metafiziğinde madde ve madde olmayan düalitesi arasındaki çizgi neredeyse kaybolur. Özellikle de *Theodicy*'de bu gel-gitler daha da bârizleşir.

Tekrar mümkün dünyaların en iyisinin yaratılış sahnesine dönecek olursak, şöyle bir soru sorulabilir: Peki, Tanrı müdrikesinde sonsuz mümkün evrenler bulunduğu ve onlardan ancak bir tanesi varolabildiğinden, Tanrı'nın başka bir dünya yerine bunu seçmesini gerektiren yeter sebep nedir? İlahi iradeyi belirleyen nedir? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrısal irade, Tanrısal müdrikeye iyilik kurallarının onda olması sebebiyle bağımlıdır. Bütün var olanların ve tabiat kurallarının ilkesi gaye nedenlerde aranmalıdır. Öyle ki Tanrı daima en iyiyi, en mükemmeli tasarlar. Tanrı'nın bu dünyayı var etme prensibi, kesinlikle "mümkün dünyaların en iyisi ilkesi" dir. Bu ilke yeter-sebeplilik ilkesinin tamamlayıcısıdır.<sup>26</sup> Dahası Belki de "niçin yokluk değil de, varolan şeyler vardır" sorusunu da Leibniz, yine yeter neden ilkesi çerçevesinde cevaplar. Leibniz'e göre eğer her şey olumsal olsaydı, o zaman yokluk olabilirdi ancak bir şey dahası zorunlu bir şey olduğu için var olan şeyler vardır. Gerçekten de zorunlu bir varlık olmamış olsaydı, olumsal varlıklar da olmamış olacaktı.<sup>27</sup> Hem yokluk değil de var oluştan söz edebilmemiz, hem de mümkün dünyaların en iyisi projesi, Leibniz'in yeter neden ilkesinin zorunlu sonuçlarıdır.

Burada ciddi bir sorunun, Tanrı'nın gerçek anlamda özgür olup olmadığı probleminin ortaya çıktığını göz ardı edemeyiz. Çünkü Leibniz'in bakış açısından hareket edecek olursak, bir modele göre

<sup>24</sup> a.g.e., p.42; Leibniz, *Theodicy*, s. 141

<sup>25</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 138, 187, 327.

<sup>26</sup> a.g.e., s. 143; Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, M.E.B., İstanbul, 1949. s. 33-34

<sup>27</sup> Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing" in *Analysis*, ed. P. Smith, Volume 48, 1988, Oxford, s.32-5.



davranmak özgürlüğün sınırlanması anlamına gelir.<sup>28</sup> Çünkü her iradede bir isteme sebebi vardır. Aynı şekilde, her mümkünde taşıdığı yetkinlik derecesine göre varlık iddiasında bulunmak hakkı olduğundan, bu sebep ancak uygunlukta veya bu dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerinde bulunabilir.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi, Leibniz'de bir şey Tanrı yarattığı için iyi olmayıp, iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır. Öte yandan onun Tanrısı var olduğu için yaratmaktan ziyade, iyi olanı yaratmak için vardır da diyebiliriz.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Kudret, müdrikenin gösterdiği, iradenin istediği gibi hareket etmekteyse ve objedeki yetkinlik Tanrı iradesini belirlemekteyse, niçin yaşadığımız evrendeki kötülükler elimine edilemedi? Leibniz buna cevap verebilmek için iradeyi ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki öncel, evvel (*antecedent*) irade, ikincisi ise âhir ve tutarlı iradedir. Genel olarak irade iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Öncel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiri ile uyumlu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Tutarlı irade ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarını amaçlar. Bir başka ifadeyle, tutarlı irade, her şey birbiriyle nasıl en iyi kompozisyonu oluşturur sorusuna cevap arar. Bütüne yönelik olarak, tek tek iyilikler eğer sonuçta, genele yaygın olan iyilikte belli bir önem taşımıyorsa, bu kompozisyonda yeri yoktur ve bırakılmaya mahkumdur. Demek ki, iradenin son amacı, kendi başına iyi olanı değil, bütünüyle en iyi olanı seçmektir. Tutarlı irade, iyiye yönelenler kadar, kötülüğü iten öncel iradenin çalışmasından doğar. Tutarlı irade bütün bu tek tek iradelerin birlikte işleyişinden doğmaktadır. Kısacası Tanrı, öncelikle iyi olanı, sonuç olarak en iyi olanı ister. Tanrı'nın genel iradesi doğrultusunda kötülükler için izin vermesinin asıl sebebi, kötülüğü birçok kez katlayacak iyiliklerin meydana gelmesi uğruna buna göz yumar. Yani şöyle veya böyle bu âlemde kötülük olmak zorundadır. Daha iyi pahasına kötülüğe göz yumar. Belki de tek başına kötü olan, küllide hiç de öyle olmayabilir. Yani şöyle bir soru sorulabilir: Madem ki mümkün dünyaların en iyisinde de bazı kötülükler olacak, o halde bu âlem niçin var edildi? Leibniz'in cevabı; varoluş, varolmayıştan daha iyidir.<sup>30</sup> Unutmamalıdır ki, Tanrı yaratma konusunda mutlak bir zorunluluğa tâbi değildir. Eğer öyle olsaydı, O'nun bütün mümkünleri meydana getirmesi ya da hiç bir şeyi var etmemesi gerekirdi. Fakat, Tanrı yaratırken ahlaki bir zorunluluk içindedir. Çünkü ya-

<sup>28</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 148

<sup>29</sup> Leibniz, *Monadoloji*, p.53-55

<sup>30</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 136-137

ratma esnasında bütün mümkünler varolma yarışı içindedir. Tanrı ahlaksal zorunlulukla "mümkün dünyaların en iyisini" var eder.<sup>31</sup>

Leibniz'e göre, evrenin düzenini biraz anlayabilseydik, onun en bilge insanların istediklerini geçtiğini, onu olduğundan daha iyi kılmanın imkanı olmadığını görürdük.<sup>32</sup> Tanrı'nın bu evrenin düzenini seçmeye, günaha tahammül etmeye iten sebepleri birer birer tanımak sonlu bir tinin gücünü aşar. Kısacası eksiklikler, görmemizin sebebi aklın sınırlı oluşudur. Evren hakkındaki bilgimiz artsa, "gidererek acıların ve canavarlıkların bile düzenin parçaları olduğu kabul edilecektir." Ancak insan bilgisinin sınırları ne kadar artarsa artsın, Tanrısal niyete tam olarak nüfuz etmek mümkün değildir. Tanrı'dan hedonistik bir cennet yaratmasını beklemek bir roman ve bir hayalden başka bir şey değildir.<sup>33</sup> Tanrısal niyetin oldukça karmaşık ve kapsamlı olduğunu belirtmiştik. Onun göz önünde bulundurduğu bin bir sebep vardır. Mesela bunlardan biri de evrenin temel kurallarının oldukça sade olmasına karşılık, bu kuralların sonucunda ortaya çıkan etkilerin muazzam zenginlikte olmasıdır. Sınırlı akıl temel kuralları anlamaya kalkışsa, etkilere nüfuz etmesi hiç mümkün gözükmemektedir.<sup>34</sup> Leibniz, evrendeki organik bütünlüğü dikkate almaksızın, gördükleri birkaç kötülükten dolayı Tanrı'yı suçlayanlara bir serzenişte bulunmaktadır. "Siz âlemi daha üç günden beri tanıyorsunuz. Burnunuzun ötesini görmeye gücünüz yetmiyor. Âlemi görmek için çok bekleyiniz."<sup>35</sup>

Leibniz inanan ile inanmayanın ayırıcı özelliklerinden birinin de şu espride yattığını belirtir: Hiç kötülük olmayan evrenin yaratıcısına inanmak ve O'nu sevmek her kişinin harcıdır. Önemli olan kötülüklerle birlikte Tanrı'yı sevmektir. Bu konuda Luther'in şu görüşünü paylaştığını belirtir: "Sevginin en yüksek şekline, tenimize ve kanımıza bu derece sevimsiz görünen bir varlığı, yani Tanrı'yı sevmekle ulaşılır"<sup>36</sup> Gerçi Leibniz, Tanrı'nın sevimsiz vs. olduğunu hiç söylemez, fakat buradaki metaforik anlam önemlidir. Mühim olan kötülüğün de var olduğu bir dünyayı sevebilmektir.

Kaldı ki Leibniz, bu evrendeki kötülüklerin de bir fonksiyonunun olduğunu düşünür. O, âlemdeki bütün kusur ve eksiklikleri, bizim için birer ışık kaynağı olan güneşin üzerindeki lekelerle benzer. Onlar âlemdeki iyiliği azaltacak yerde daha büyük iyiliklere sebep olarak iyiliğin miktarını artırır. Öyle ki bu âlemde ekseriye iki kötü-

<sup>31</sup> a.g.e., s. 202-203, 252

<sup>32</sup> Leibniz, *Monadoloji*, p.90

<sup>33</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 276, 129

<sup>34</sup> Leibniz, *Metafizik Üzerine*, 7-9,41

<sup>35</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 248

<sup>36</sup> Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul, 1986, s.62-63

lük bir iyiliğe sebep olmuştur. İki sıvıdan bir katı cismin oluşması ya da soğuk ve karanlık cisimden büyük bir ateşin meydana gelmesi gibi, kötülük her zaman yadsınması gereken bir şey değildir.<sup>37</sup>

Böylece, Leibniz'e göre, evren iyisiyle, kötüsüyle "mümkün dünyaların en "iyisi"dir. Acaba bununla o, bu dünyanın en yüksek eksiksizlik durumuna erişmiş olduğunu mu demek istiyordu? Bu soruya Leibniz, kesinlikle "hayır" diyecektir. O'na göre, dünya sürekli olarak ilerler ve gelişir. Çünkü, her monadın kendi otonomisi vardır ve onların her biri kendi potansiyellerini ortaya koymak için mücadele verir.<sup>38</sup> Leibniz, çoğu akıllı tinlerin, duyuşsal yönünün ağır basması sebebiyle gölgede kalan bu farklı yani akıllı yanlarını açığa çıkartma, hatta geliştirme çabasında olduğunu düşünür.<sup>39</sup> Öyle ki "akıl" ve "erdem" bakımından bu gelişmişlik Leibniz'e göre, Tanrı'nın kendisinin imajı olma çabasıdır. "İşte bundan dolayı tinler Tanrı ile bir çeşit topluluk kurmaya yetilidirler."<sup>40</sup> Filozofa göre, bu tinlerin uyumlu bileşimleri "Tanrı kenti"ni, doğal dünya içindeki "ahlaksal bir dünyayı" oluşturur. O halde evrenin düzenin mimarı olan Tanrı ile tinler şehrinin hâkimi olarak görülen Tanrı bir ve aynı varlıktır.<sup>41</sup> Şüphesiz Tanrı'nın diğer ruhlardan ziyade akıllı tinlere en büyük itinaı göstermesi bu sebeptendir. Zira tinler evrenden ziyade, Tanrı'ya taklit ederler.<sup>42</sup>

Son olarak şunu ifade etmeliyiz ki, Leibniz, "mümkün dünyaların en iyisi" düşüncesine itiraz edilebileceğinin farkındadır. Yani herhangi bir varlıktaki en iyiyi idrak etmenin mümkün olmadığını, o şeyin iyiliği idrak edilince ondan daha iyisi tasavvur edilebilir itirazına katılmaz. Leibniz'e göre bu itiraz yalnız birey tözde doğru olabilir, fakat âlemin tümünde bir şey değildir. O devam etmekte olan bir süreç olduğu için onun gelecekteki durumu zaten bilinmiyor. O bilinmeyenenden daha mükemmelini hayal etmek hiç mümkün değildir.<sup>43</sup> Varoluş düzeyinde bir şeyin varolmak için mümkün olması yetmez, bir de neyle birlikte mümkün olduğunu bilmek gerekir. Günah işlemeyen Adem, kendi başına mümkün olsa bile, varolan dünyayla birarada mümkün değildir. Adem günah işlememiş olabilirdi pekala, ama başka bir dünyanın da olması şartıyla. Görüldüğü gibi, dünyanın bireysel kavrama dahil olması ve başka bir şeyin mümkün olmaması söz konusu. Leibniz'in sihirli formülü: Bir anda bir arada mümkün olma kavramı. Zira günah işlememiş Adem başka bir dün-

<sup>37</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 217, 129

<sup>38</sup> Copleston, F., "Leibniz", s.72

<sup>39</sup> a.g.y.

<sup>40</sup> Leibniz, *Monadoloji*, p. 83-84

<sup>41</sup> a.g.e., p.85-87

<sup>42</sup> Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 67-68

<sup>43</sup> Leibniz, *Theodicy*, s.249

yanın parçasıdır. Günah işlememiş Adem mümkün olabilirdi, ama "mümkün dünyaların en iyisi" olamayacağı için günah işlememiş bir Âdem'den söz etmek isabetli değildir.<sup>44</sup>

Peki, neden varoluşa geçen bu dünya oldu? Leibniz Tanrının dünyaları yaratmasını açıklar ve görülür ki, bu tam anlamıyla bir oyunlar, bir kumarlar teorisidir: kendi kavrayış kudretine göre Tanrı sonsuz sayıda mümkün dünyalar yaratmıştır, ancak bu mümkün dünyalar birbirleriyle bir arada mümkün değildirler ve bu zorunludur, çünkü Tanrı onların en iyisini seçmiştir: Mümkün dünyaların en iyisi. Ne garip ki, mümkün dünyaların en iyisi günah işleyen Adem'i gerektiriyor. Niçin? Mantıksal olarak burada ilginç olan şey, mantıksal imkandan daha kısıtlı bir mantıksal alanı adlandırmak için bu bir arada mümkün olmak kavramının yaratılmış olmasıdır. Varolmak için bir şeyin mümkün olması yetmez, o şeyin gerçek dünyayı oluşturan başkalarıyla bir arada mümkün olması da lazımdır.<sup>45</sup>

## b) İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Mümkün dünyaların en iyisini yaratan ve âlimi mutlak olan Tanrı, Adem'in ilk günahı işleyeceğini bilmesine rağmen niçin ona izin vermiştir? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Leibniz'e göre, Tanrı daha büyük iyilikler uğruna kötülüğe göz yumar. Tanrı Adem'in yasak elmayı yiyeceğini bilmesine rağmen engel olmamasının sebebi, irade özgürlüğüne sahip kişilerin yaratılmasını ve doğal olarak onun yaşadığı dünyada belli oranda kötülüğün bulunmasını "masum robotlar"ın yaşayacağı bir dünyaya tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Leibniz'e göre, Tanrı bu dünyayı insanların iradesini kullanarak ahlaken gelişebilecekleri bir saha olarak yaratmıştır. Öyle ki, eğer Adem, cennetten kovulmasaydı, İsa dünyaya gelmeyecekti. Oysa dünya ve insanlık için İsa'nın gelmiş olması, Adem'in kovulmasından daha önemlidir.<sup>46</sup>

Leibniz, ahlaki kötülük olan günahın sebebi olarak şeytanı kabul etmekle birlikte, günahın kaynağını yaratıkların asli yetkinsizliğine vermektedir.<sup>47</sup> Tanrı her monadı müdrikede nasılsa öylece var ettiğine göre, Adem'de de metafiziksel kötülük denilen tabii eksiklik vardı. Ancak, O, yasak meyveyi yemekle zaten varolan eksikliği açığa çıkarmıştır. Böylece de Adem'de gizil olarak varolan kusur ortaya çıkmış ve Ademoğulları günah işlemeyen duramaz olmuştur. Böyle olunca da herkes yine kendi günahının cezasını çekmektedir, yoksa

<sup>44</sup> Deleuze, Gilles, "Leibniz," [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) /Final Year at Vincennes, 1980

<sup>45</sup> Deleuze, Gilles, a.g.y.

<sup>46</sup> Hick, "Evil and The Best Possible World" C.C.R.P.R, s. 69

<sup>47</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 221

Adem'in suçunun cezasını hala onun nesli çekmemektedir. Bir nevi o, insanın eksik oluşunu doğrulamıştır.

Leibniz, Hıristiyanlık doktrininin etkisi ile mükafat ve cezaya yer bulabilmek için, özgürlüğe kapı aralamak zorundadır. "Tabiatın bin eyleminde olumsuzluk (*contingency*) vardır: ama bireysel yapıp etmelerde hiçbir seçim yoksa hiçbir özgürlük de yoktur."<sup>48</sup> Ancak eskatolojik anlamda mükafatını görmeyen iyi, cezasını bulmayan kötü bir eylem asla olmayacağına<sup>49</sup> göre irade özgürlüğü olmak zorundadır. Doğaldır ki, Leibniz eli kolu bağlı kader anlayışını tenkit eder. Ona göre insan, kendine verili özgürlükle üstüne düşeni yapmalı ve Tanrı'nın insanın iyiliğini istediğine inanmalıdır.

Öncelikle özgürlüğün Leibniz'de hangi anlama geldiğini görelim: Leibniz'e göre özgürlük, zorunlulukla iç içedir. Ve iki tür zorunluluk vardır. Bunlardan biri mutlak zorunluluktur: Bu mantıksal veya metafizik ya da geometrik olan zorunluluktur ki, hiçbir şekilde özgür eylemlerin içinde yer almamaktadır. Açıktır ki, özgürlük bu mutlak zorunluluğun dışında aranmamalıdır.<sup>50</sup> Bir de Leibniz'de ereksel nedenlere bağlı, özgür seçimi yadsımayan ahlaki bir zorunluluk vardır. "Her zaman istenci kendi seçimine yönelten baskın bir neden vardır. Özgürlüğün sürdürülmesi için bu neden zorlayıcı olmaksızın yalnız, yönelticidir." Leibniz bu şekildeki ahlaksal zorunluluk, muhtemel seçeneklerin değerlendirilmesini esas alır, der. Ve Buridan'ın eşeği öyküsüne dikkat çeker.<sup>51</sup> Şimdi kendimize sormamız gereken soru: Özgürlükle ilgili aktardığımız görüşler Hıristiyanlığa ters düşmezken, Leibniz'in kendi sistemiyle durum nasıldır? Hatırlanacağı gibi, özne yüklem mantığına göre, özne yüklemi kesinlikle kapsar. Teknik ifadeyle bunlar analitik önermelerdir. Bir başka ifadeyle, varlığın başına gelecek olanlar onun ideasında mevcuttur. Demek ki Sokrates'in filozof olacağı onun zehirlenerek mi yoksa doğal ölümle mi öleceği Sokrates kavramında mevcuttur.<sup>52</sup> Açıktır ki bu görüş yukarıda ifade edilen günah ve özgür istemle ilgili Hıristiyan öğretisiyle uyuzmaz.

Leibniz kendine itiraz edileceğinin farkında olarak, gayet ihtiyatlı cümleler serdetmeyi de ihmal etmez. O'na göre, İskender'in başına gelecek olanlar onun kavramında mevcut olmakla birlikte, "olumsal" dır. Yani İskender ile onun başarısı arasındaki uyumu bozabilecek birileri çıkabilirdi. Eğer bu söz konusu olsaydı, aradaki başarının zorunluluğundan değil, olumsuzluğundan söz edecektik. Leibniz insanın, onu değil de bunu seçmesi için bir sebebin elzem oluşundan

<sup>48</sup> Leibniz, *Theodicy*, s.143

<sup>49</sup> Leibniz, *Monadoloji*, p.90

<sup>50</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 61

<sup>51</sup> a.g.e., s.148, 150

<sup>52</sup> Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 23-25.

bahseder. Böylece yine karşımıza Buridan'ın eşeği öyküsü çıkar.<sup>53</sup> Hatta, Leibniz monadın başına ne gelecekse onun öznedede içerilmiş olduğu fikrinde ısrar etmez ve şunları söyler: "İskender'in ideasında başına geleceklerin bazı işaretleri bulunur"<sup>54</sup>. Acaba kişilerin idealarında sadece onların başına gelecek olanların genel kuralları mı vardır? Yani birey gündelik yapıp etmelerinde istenç özgürlüğüne mi sahiptir? Özgürlük argümanını monadolojiye taşıyacak olursak, "basit bir tözün şimdiki her hali, kendisinden önce gelen halin tabii bir devamı olduğundan şimdiki her hal, geleceğe gebedir."<sup>55</sup> Böylece özgürlük akıllı varlığın kendiliğinden başka bir şey değildir. O halde insan ruhu için kayıtsız bir özgürlükten söz edilemez. Açıkçası bu, "determinizm"den başka bir şey değildir.

Ashında bütün bu metafiziksel açıklamaların ötesinde Leibniz'in sistemi açısından şu özgürlük tespitini yapmaktan kendimizi alamayız: Madem ki Tanrı, evreni daha önceden kurdu ve her şeyonun zihninde *a priori* olarak var, o zaman özgürlük, bireyin, bu mekanik devredeki kendi yerini anlaması, kendi yapıp etmelerinin zorunluluğunu bilmesidir. Bilebildiğimiz ve kavrayabildiğimiz ölçüde özgür olabiliyoruz. Bu zorunluluğu anlayan monad açık seçik tasarımlar geliştirebilen monaddir. Geliştiremiyorsa kendi konumunu anlayamaz ve özgür değildir. Sonuçta monad, açık tasarımlar geliştirebildiği ölçüde etkin, geliştiremediği ölçüde edilgindir.<sup>56</sup>

Özgürlük tanımıyla barışmayan bu açıklamalar bir yana, Copleston ve Russell'in ileri sürdüğü gibi, Leibniz'in ontolojisi ve epistemolojisi daha tutarlı olmasına karşın teodise ile ilgili yazılarında giderek çelişki ve tutarsızlıklar vardır.<sup>57</sup> Russell'e göre, Leibniz'in en iyi düşüncesi "kendisini halk arasında tanıttak türden değildi. O, kendisine has katı rasyonalist düşüncelerin müsveddelerini yayımlamadan masanın üzerinde bırakıp gitti. Prenslere ve prenseslerin hoşuna gidecek şeyleri yayımladı. Bunun sonucu olarak da iki felsefe sistemi doğmuştur. Birincisi iyimser, dindar, kaprisli ve sığ iken, ikincisi, yayıncılar aracılığıyla çok sonra el yazmalarından çıkarılan derin, tutarlı ve şaşılacak derecede mantıksal bir felsefe." Yine Russell'e göre, yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu keşfeden, halkçı Leibniz'dir. O, "*Theodicy*"yi Prusya kraliçesi'ne ithaf etmişti. Russell konuya ilişkin görüşlerini şöyle sürdürür: Bu "mümkün dünyaların en iyisi olma" görüşü Prusya kraliçesini tatmin etmiş olmalı ki, onun serfleri kötülüğün acısını çekerken,

<sup>53</sup> a.g.e., s.18-22

<sup>54</sup> a.g.e., s.13

<sup>55</sup> Leibniz, *Monadoloji*, p.22

<sup>56</sup> Atıcı, Medar, *Leibniz'in Hakikat Görüşü*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1991, 114-118.

<sup>57</sup> Copleston, s.15.

kraliçe hazretleri iyiliğin sefasını sürmüştür. Büyük bir filozof tarafından kraliçenin konumunun doğrulanması, huzur vericidir.<sup>58</sup> Hatta Leibniz'in kendisi de hayatın hoş tarafını tanıdı. Talih hiçbir vergisini kendisinden esirgememiştir. Bilim ve hakikate olduğu kadar unvan ve şerefe de düşkün olan Leibniz, hukukçu, diplomat ve her alanda bilgin olarak kabul görmüştür.<sup>59</sup>

Öyle görünüyor ki, Leibniz taviz vermesi gereken durumlarda bu tercihini Hristiyanlıktan yana kullanırken, bir sistem filozofu olarak o, temel düşüncelerinden sapmaz. Leibniz bize göre gerçekte aklıcılığı savunmaktadır. O'nun Hristiyanlıkla bu kadar çok ilgilenmesinin en önemli sebebi, Protestan ve Katolik kiliselerini birleştirme isteğidir. Mezhepler savaşının sıcaklığı üzerinden çok geçmemiştir. Felsefi bilgiyi pratik hayatta kullanma arzusundaki bir filozof için Hristiyanlık gayreti gayet tabiidir.<sup>60</sup> Hatta Leibniz *Theodicy*'de amacını çok açık olarak şöyle ifade eder: Somut ve fiziksel kötülükleri temellendirmek. Bunu yaparken de, birçok kişi tarafından tutarsız düşünceye sahip biri gibi görülme riskine rağmen "ahlakçı" bir tavır takındığını kaydeder.<sup>61</sup>

Russel, filozofun Arnuld'a yazdığı bir mektuba dayanarak bu gerçeği şöyle temellendirir: "Bu mektuplarda beni ve aşağı yukarı bütün insanları ayağa fırlatacak öyle çok şey buldum ki, bütün dünyanın hemen yadsıyacağı şeyleri yazmanın ne yararı olabilir, kestiremiyorum. Kuşkusuz bu kam, Leibniz'i felsefi konulardaki gerçek düşüncelerini gizleme politikasına itmiştir".<sup>62</sup> Leibniz'in 1646 ve 1716 yılları arasında yaşadığı hatırlanacak olursa, O'nun kiliseden çekinmiş olması da çok tabiidir.

### 3) SONUÇ

Leibniz öncel *veya* özel irade dediği, inananın her an üstünde olduğuna inandığı iradeyi ikincil bir konuma itmektedir. Bir başka ifadeyle bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden ziyade, onun gözünde var olanların bütün bir sonucu önemlidir. Bu da, bir anlamda genel hizmetindeki neden anlamına da gelebilen âhir dediği genel iradeyi merkeze almak anlamına gelmektedir. Genel irade de, büyük oranda iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Öncel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiri ile uyum-

<sup>58</sup> Russell, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi*, Yeni Çağ Modern Çağ, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s.155, 167

<sup>59</sup> Weber, s. 241

<sup>60</sup> Copleston, s.9; Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. H. Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.137.

<sup>61</sup> Leibniz, *Theodicy*, s. 71

<sup>62</sup> Russell, s.168-169

lu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Diğeri ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarını amaçlar. Diyebiliriz ki, Leibniz, daha büyük kâr uğruna Tanrı'nın özel değil de, genel irade çerçevesinde edimde bulunduğu söyleyebiliriz. Esasında söz konusu genel irade, yönetici bir iradeden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle personalist irade ile genel prensipsel irade özdeş kabul edilir. Ancak genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki, bu ilkenin hakim olması anlamına gelir. Fakat bu süreçte yöneticideki karar ve personalist öğeler iyiden iyiye çözülür.

Hatırlanacağı gibi, Leibniz'in düşünce çizgisinin babası diyebileceğimiz Descartes, maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görerek, evrendeki çeşitliliği birkaç ihata edici kaideye indirgeyerek ve Tanrı'ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek yani onu, evrenin yaratıcısı ve sponsoru statüsüne indirgemek suretiyle 'ilahî nizam' kavramını yerle bir etmişti.<sup>63</sup> Görüldüğü üzere her iki düşünce modunda da istisna ve olağanüstünün ört bas edildiği görülür. Deizm, mucizeyi ve istisnayı doğal olarak da Tanrı'nın özel iradesini iptal etti. Leibniz de mucizeyi Tanrı'nın özel iradesine atfetmekten ziyade, genel iradesine bağlar. O, Tanrı'yı işleyen bir mekanik çarkın dışına iter ve Tanrı ile genel iradeyi özdeşleştirir. Ancak, ona göre, Tanrı bu evreni ta baştan her şeyini hesaplayarak monadlar arasındaki düzeni, birbirine uyumu adeta bir saat gibi kurmuştur. Öyle ki, bu âlemin her şeyini Tanrı onu yaratırken ayarladığı gibi, bazı zamanlardaki istisnaları yani mucizeleri de ayarlamıştır.<sup>64</sup> Önceden kurulmuş ahenk prensibi metafiziksel bir zorunluluk ifade eder.<sup>65</sup> Bütün bu düşüncelerin altında Leibniz'in "Tanrı'yı matematiksel soruları çözen bir hesapçıya indirgemesi yatar...Böyle bir Tanrı'nın matematiksel olarak çözümü olmayan meseleler hakkında söz hakkı yoktur. Nitekim Leibniz kimi yerlerde sonsuz işlemleri Tanrı'nın dahi yapamayacağını söylemiştir."<sup>66</sup> Acaba Tanrı'nın dışında kalan şeylerin varlığından söz etmek ne kadar tutarlıdır? Dahası İbrahimi gelenekteki dinler için karar ve personalist öğeler âtil duruma atılabilir mi? Yine söz konusu gelenekte mucize, karar, bireysel olan, istisna ve özel irade, genel iradede eritmeye ne kadar izin verir?

<sup>63</sup> Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 1999, s.18.

<sup>64</sup> Leibniz, *Metafizik Üzerine*, 24, s. 10.

<sup>65</sup> Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Trans., A.G. Langley, Lasalle, 1949, s.507.

<sup>66</sup> Gür, Bekir S., "Leibniz'in Matematik(sel)Düşüncesi", *Matematik Dünyası*, 2005 Güz, s.96.



Sonuç olarak diyebiliriz ki, Leibniz, bireyin iyi ya da kötüyü seçmek için özgür istencine dikkat çekerek, onun tıpkı Tanrı gibi bir monad ve dolayısıyla Tanrısal bir güç birimi olduğunu söyleyerek, insanın özgürlüğünü ilan etmiştir. Tanrı'ya bağlılık açısından insan da elbette genel irade çerçevesinde düşünülmelidir. Ancak Leibniz'in dünya-alem ilişkisine dair görüşü deist bir hüviyete bürünse de, teolojik arka plan Hristiyanlık olduğu için, bu Hristiyanlık eşgali kolay kolay silinemez. Kaldı ki, amaçlarından biri Hristiyanlığı savunmaktı. Gözüken o ki Leibniz, insanın özgürlüğü konusunda da, uzlaşımçılığı yeğleyerek Kartezyen rasyonalizm ile Hristiyanlığın takdiri ilahi görüşünü birleştirmeye çalışmaktadır.