



Tanrı-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Deneme (G.W.Leibniz Örneği)

An Essay on the Relationship Between God and Ethic (G.W.Leibniz's Example)

Kutsi KAHVECİ

Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü
kkahveci@atauni.edu.tr

Özet

Leibniz, yarattığı dünyaya içkin olmayan, yarattığı dünyayı aşan Tanrı'nın mutlak bir kendiliğindenlik içinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre Tanrı'nın sonsuz bir hürriyeti vardır. Bu eksiksiz yaratıcı, insanı da hür bir varlık olarak yaratmıştır. Tanrı gibi insan da gelişigüzel bir hürriyet içinde değildir. Hür insan her şeyden önce Tanrı karşısında sorumlu insandır. İnsanın bu sorumluluğu yerine getirmesi, kendi davranışları için konmuş olan ahlak kurallarına uygun, ahlaki bir hayat yaşamasıyla mümkün olacaktır. Burada Leibniz, Tanrı-ahlak arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre gerçek ahlaklılık, Tanrı yolunda olmayı ve Tanrı'ya sevgiyle yönelmeyi gerektirir.

Abstract

Leibniz indicates that God, who is beyond the world he created, is in an unquestioning spontaneity. To him, God has eternal freedom. This complete creator created mankind as a free creature. Like God, no human being is in indiscriminate freedom. A free person is one who, first of all, is responsible to God. It will be possible for a person to carry out this responsibility by leading a moral life suitable for ethical rules conducted for his own behaviour. At this point Leibniz forms a relationship between God and morality. To him, the real morality requires being on the way of God and tending towards God lovingly.

Leibniz'in yazılarında ahlaka ilişkin temaları görmek için sadece yüzeysel bir şekilde okumamız yeterlidir. Bu, onun sisteminin merkezidir ve yine onun teorik düşüncelerine yakından bağlıdır. Leibniz, hiç bir zaman kendi inançlarından sapmamıştır. Onun ahlakı, umuda ya da korku zeminine dayanmıyor; yalnız güzel yaşamak ve Tanrı'nın mükemmelliğine dayanıyor. Ahlakın amacı, ortama göre dikkate alınmasıdır. Bu sistemin düşüncesi değil ama hayatın düzenidir. Bu ahlak, insanların eğitimi, konuşması, sosyal ilişkileri için güzel öneriler içermektedir.

Leibniz, Avrupa barışı ve refahı için projeler ve planlar yapmıştır. Leibniz'in düşünceleri Avrupa insanlarına verilen bir çalışmadır. Yaşamadaki

bütün mümkün düzenin en iyisi olacağı, bilinen her şeyin habercisidir. Yeni keşifler, yeni olasılıklarla rüştünü kanıtlamıştır. Tanrı bilimindeki kesinlik hakkında, matematik çalışmıştır. Tanrı bilimi yalnızca onun metafizik sistemindeki kilit nokta değil, inanmayanların ve din değiştirenlerin ve Hristiyanlıkta tekrar birleşenlerin başardıklarıdır. Bundan öte metafizik teoriksel olarak hizmet verir. İlk prensipleri sağlamak ve bilimdeki ilk nosyonları ve insanlık için bilimin değerini belirler. Leibniz'in bu büyük projesi insanların refahını koruma altına almaktadır.

Ahlakla ilgili her şeyi Leibniz'in metafiziğinde bulabiliriz. Leibniz'in metafiziğinde bulabileceğimiz en önemli şey, Tanrı'nın en yüksek mükemmelliği; güç, bilgelik, sevgi ve bu üçünün birleşimi olan adalettir. İrfan sahibi biri için adalet sevgidir. Sevgi bir insanın kendi sevinci, başkasının mutluluğunun üstündedir. İyilik sevincin etkisidir. Algılamada doğru ve en yüksek derecede olan mükemmelliğe kadar yükselir.¹

Leibniz; kurallarını Tanrı'nın koyduğu evrensel cumhuriyetin içinde, bizim için imkânı olan iyiliğin en iyi durumunu elde etmeliyiz düşüncesindedir. Leibniz'de güç ve ahenk önemli iki kavramdır ve aynı zamanda mutluluk, eğlence, sevgi, mükemmellik, var oluş, güç, özgürlük, ahenk ve güzellik birbiriyle bağlantılıdır.²

Leibniz doktrinini analitik olarak geliştirmiştir. Metafizikte daha ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Mantıksal çalışmalarında yine görülüyor ki, (bir) e yaklaşma fikrini öne sürüyor. Var oluşa bir nedenle bağlanmak, birleşmiş güçlerde yer alıyor ve her bireye yansıyan tasarı mükemmelliğin derecesine göre değişiyor. Ahlaki yol yalnız utangaç ruhun içindedir ve bu bütünyle bir ahenktir. Bu çokluğun birliğe dönüşüdür.³

Leibniz'e göre; yarattığı dünyaya içkin olmayan, yarattığı dünyayı aşan Tanrı, mutlak bir kendiliğindenlik içindedir. O'nun sonsuz bir özgürlüğü vardır. Bu eksiksiz yaratıcı, insanı da özgür bir varlık olarak yaratmıştır. Tanrı gibi insanda gelişigüzel bir özgürlük içinde değildir. Özgür insan, her şeyden önce Tanrı karşısında sorumlu insandır.⁴ Burada Leibniz, Tanrı ahlak arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre gerçek ahlaklılık Tanrı yolunda olmayı ve Tanrı'ya sevgiyle yönelmeyi gerektirir.

Leibniz -her dikkatli filozofun olacağı üzere- fiziksel olaylarda olduğu gibi, tüm psikik olayların bir sebebi olduğunu ve birinde olduğu kadar diğer durumda da teorik olarak önceden kehanette bulunmanın mümkün olduğunu fark etmiştir. Bunun böyle olduğunu tüm felsefesi ile desteklemektedir. Gelecek ile ilgili herhangi bir teorinin hâlihazırda yanlış veya doğru olduğu bilindiğine göre, geleceğin tespitinin de mümkün olduğuna işaret etmektedir. Eğer bu doğrultuda özgür iradeyi kurtarmak için

bir çözüm getirememiş ise, bu onun bu durumdan memnun olması anlamına gelir. Henüz belli olmayan sebeplere dayalı olan doktrininin tümü, yararlılık bakımından geride kalmıştır. Fakat bu Spinozistik gerekliliğe yol açmış ve Hristiyan dogmasına ters düşmüştür. Buna göre, var oluş ile ilgili tüm teoriler ve tesadüfî ilişkileri olasılıklara dayandırmış ve sonuçta irade kuvvetinin değişmez sebepleri olmasına rağmen, kesinlikle bu sebepleri takip etmesi gerekliliği yoktur.⁵

Bu bağlamda Russell şunları söyler; sebebin kendi etkisini yaratma olasılığı olsa bile, her olayın bir sebebi olmalıdır. Denge kavramına itibar etmemenin manevi açıdan iyilik ve kötülüğü yok edebileceğini ifade etmiştir. Böylece sebebe dayalı olmayan bir seçimi ima etmektedir ve dolayısıyla ortada ne iyi ne de kötü bir sebep bulunmaktadır. Fakat ahlaki iyilik veya kötülüğün mevcudiyeti sebebin iyilik ve kötülüğünde yatar. Özgürlüğün sözde var olan içe dönük kanıtına da itiraz etmektedir. Doğru olarak ifade ettiği şey, duyumsal olmayan algılamalar ile kararlılık kazanmamızdır. Şimdiki anlamıyla özgürlük, aynı nispette Tanrı'ya atıf olunmaktadır. En iyinin teşvikiyle varılacak nokta her ne kadar nedensel kabul edilmekte ise de, gerçek olan onun iradesidir. Hayvanların ve hatta monadların neden özgür olmadıkları sorulabilir. Sanırım bunun için uygun bir zemin bulunmamaktadır. Leibniz hayvanların içgüdüleri vardır, fakat özgürlükleri yoktur açıklamasını getirmiştir. İçgüdü baskı olmaksızın şartlılığı ifade eder ve esası var olmayan bir şeyde zorlama ile meydana gelir demektedir. Kanımca Leibniz bir şeyin esasa dayalı olduğunu söylemekle, geçirilebilecek değişikliklerin yeterli bir sebebi olduğuna işaret etmektedir. Bu hayvanda içgüdüselidir. Dolayısıyla hayvanın özgür olmadığı tek duygu, iyiyi algılamak suretiyle iradenin ortaya çıkmasıdır.⁶

Devamla; özgürlük zekâya bağlı bir içgüdüdür. Şöyle ki; zekâ bakımından eksik olan hayvanlarda ve diğer unsurlarda bulunan içgüdü, insanlarda yükselerek mükemmeliyete erişmiş ve bunun adına özgürlük denilmiştir. Gerekli olmayan veya (aynı şeye) tersi mümkün olana olanaklı diyoruz. Esası var olmayana dayalı şey ise baskıdır. Bir diğerinden farklı sebep olmadığında, aynılık ortaya çıkar. Aksi takdirde kararlılık ortaya çıkacaktır. Tek tözlerin tüm hareketleri kontenjanstır, yani olabilirlik arz etmektedir. Eğer olaylar başka türlü gelişmiş olsa idi bu noktada herhangi bir terslik ortaya çıkmayacaktı. Tüm hareketler kesindir ve asla aynı değildir. Hiçbir şey sebepsiz olmadığına göre bizi birinden diğerine iten daima bir sebep vardır. Bu itici sebeplerin gerekli olmadığı doğrudur ve ne olasılığı ne de özgürlüğü bertaraf eder. Kararsızlığa dayalı bir özgürlük mümkün değildir. Böyle bir şeye hiçbir yerde, hatta Tanrı'da bile rastlanamaz. Tanrı bile kendisini en iyiye yönlendirmiştir ve yaratılanlar daima iç ve dış

sebepler ile belirlenir. Varlıklar ne kadar kendi kendilerine kararlılık gösterirlerse ise ve aynılıktan uzaklaştıkları nispette mükemmeliyet kazanır. Sürekli kararlılık kendilerinden kaynaklandığı takdirde onlara güç ve mükemmeliyet kazandırır veya dışarıdan intikal ettirilen bir durum ise o zaman daima dış unsurlara hizmet etme zorunluluğu doğacaktır. Bir sebebe dayalı hareket ettiğimiz oranda özgür oluruz ve ne kadar hizmet verirse duygusal tepkilerimizde o nispette artacaktır. Ne kadar fazla sebebe göre hareket edersek o kadar hareket serbestiyemiz olacaktır ve bu da bizi kendi bünyemizde mükemmelliğe ulaştırır. Kendimizi ihtiraslarımız tarafından yönlendirilmeye bıraktığımız takdirde, dış unsurların esiri olmaktan ve acı çekmekten kurtaramayacağımız bir gerçektir.⁷

Kısaca: Tüm hareketler kontenjans veya zorunluluk dışıdır. Fakat buna rağmen her şey kesinlikle belirlenmiş veya düzgün bir biçimdedir ve hiç bir şeyde aynılık yoktur. Hatta tözlerin aynılıktan uzaklaştıkları oranda daha özgür olduklarını ve kendi kendilerini belirleme yeteneğine sahip olabileceklerini de söyleyebiliriz. Dış unsurlara bağlı kararlılıktan uzaklaştıkça ilahi mükemmeliyete de o nispette yaklaşılmış olacaktır. Tanrı'ya gelince, en özgür ve mükemmel bir töz olarak, en iyiyi yapmak için kendi bünyesinde büyük bir kararlılık içerisindedir. Şimdiye kadar açıkladığımız konuların ışığında, sebeplere göre hareket etmek suretiyle kendi mükemmeliyetimizi belirleyeceğiz ve sonuçta yaptığımız seçimler ile ilgili olarak ne kadar az utanç içerisine düşersek, o nispette daha fazla özgür olduğumuzu hissedeceğiz. Yaratılışımızda getirdiği dâhil, sahip olduğumuz tüm mükemmeliyet Tanrı'dan bize bahşolunmaktadır. Fakat bu özgürlüğe ters düşen bir durum olmaktan ziyade özgür olmamamızın en gerçek sebebidir, çünkü Tanrı bize kendisinde bulunan mükemmeliyet ve özgürlükten bir miktar aktarmıştır. Öyle ise gelin kendimize Tanrı'nın yaklaşımı çerçevesinde arzu edilebilir bir özgürlük verelim ki, bu da bizi iyi seçmeye ve iyi hareket etmeye götürsün.⁸

Bu noktada Tanrı-ahlak ilişkisinden önce ahlakın kanıtlanabilir bir bilim olup olmadığının belirtilmesi gerekir. Leibniz'e göre; aksiyomatik yöntemin ilk prensiplerine yardım eden açık akıl gerçeklikleri yoktur. Ahlakta özdeşliğe dayanan ya da aracısız gerçeklikler kadar apaçık olan bir takım akli gerçekliklerin bulunması, mutlak olarak imkânsızdır. Her ne kadar ahlakın kanıtlanamaz bir takım prensiplere sahip olduğu, bunların başta gelenlerinden ve uygulananlardan birinin de 'hazı takip etmek, elemenden çekinmek gerekir' prensibi olduğu söylenirse de, burada şunu da ilave etmek gerekir ki, bu prensip iç deneme ya da bir takım karışık bilgiler üzerine kurulmuş olduğu için, sadece akıl tarafından bilinen bir gerçeklik değildir. Çünkü haz ve elemnin neden ibaret oldukları hissedilemez.⁹

İrade ve zevk ile ilgili Leibniz, zevkin mükemmeliyetin bir içeriği olduğunu ifade etmektedir. Locke'un 'endişe' olarak adlandırdığı şey, yaratılanların mutluluğu için faydalı olan ancak hiç bir zaman tam anlamıyla sahip olunamayan bir duygudur. Eylem neşe getirirken iktiras acı getirir demektir. Eylem ve iktiras çok veya az derecede de olsa mükemmeliyette mevcuttur. Nitekim burada Leibniz Locke ile aynı fikri paylaşmaktadır ve iyinin zevki ürettiğini vurgular. Faydacılığı kabul etmemektedir. Fakat iyiyi bulma ile zevk duygusu arasında psikolojik bir bağlantı kurmaktadır. Bu arada tehlikeli bir şekilde yaklaşmış olduğu psikolojik hedonizm görüntüsü dışına çıkmış olabilir. Leibniz, doğuştan hakikatlerin kendilerinden çıkarılabileceği doğuştan içgüdülerin var olduğunu düşünmektedir. Ahlaki unsurların yıkılması mümkün olmayan kurallar olduğu kabul edilmekle birlikte –ki bunlardan en başta geleni neşeye devam üzüntüye son kuralıdır– içten gelen bir sezgi olması ve neşe ile üzüntünün ne olduğunun tanımlanamaması dolayısıyla bu sebebi tam olarak bilinen bir gerçek değildir demektir. Şöyle devam eder: Bu maksimum sebepsel olmaktan ziyade açıkça söylemek gerekir ise içgüdüsel olarak bilinmektedir. Bununla beraber bağlantılı olduğu sebep bizi mutluluğu aramaya iter. Ama içgüdümüz saadeti pek dikkate almaz ancak neşe, örneğin; şimdiye kadar geleceği fısıldayan ve kalıcı bir sebeptir. Şimdi temayül anlaşıldığı kadarıyla bir sezgi veya gerçeğe dayanmaktadır. Eğer içgüdü doğuştan olan bir şey ise gerçekte öyledir. Leibniz bu noktada neşenin iyi olduğunu düşünüyor çünkü bu arzu edilen bir şeydir ve buna sebep olarak ta eğer neşe iyi bir şey ise azından çoğu daha iyidir şeklinde yorumluyor.¹⁰

Russell'a göre; gerçek anlamda söylemek istediği bu olamaz. Çünkü gördüğümüz gibi mükemmeliyetin bir olgusu olarak ifade etmektedir ve dolayısıyla mükemmeliyet neşeden farklı olmalıdır. Dahası iradenin iyilik ile ortaya çıktığı belirsiz bir gerçektir. Leibniz'in söylediği gibi irade her zaman arzu ile belirleniyor ise ve iyilik arzu edilen şey anlamına geliyor ise iradenin de muhakkak surette iyilik ile belirlenmesi gerekir. Dolayısıyla Leibniz'in iyiyi arzu etmemizi sentetik ve belirsiz bir durum olarak gördüğünü ve iyiliğin arzu anlamına geldiğinin yanıltıcı bir kavram olduğunu kabul etmediğini düşünmekteyiz. Bu konu Leibniz'in bir paragrafında da görülmektedir. Şöyle ki; Tanrı'nın arzu ettiği iyilik etkiyel değildir ancak bir amaç içindir. Dolayısıyla iyilik Tanrı'nın iradesi bağımsızdır veya aklın ona en iyiyi göstererek Tanrı'nın iyiliğinin iyiyi yaratmak arzusunu oluşturduğu açıklaması yapılmaktadır.¹¹

Diğer yandan günah sorunu Leibniz'in irade teorisi dışında olan bir konudur. Erdem iyi olarak inandığımız şeyi yapma niteliğinin değişmez bir parçasıdır. Arzumuz iyi olarak tanımlanan bir anlayışın dışında herhangi bir

yönlendirmeyi kabul etmediğine göre biz doğru akıl yürüttüğümüz nispette doğru hareket edeceğiz demektir. Algılayabildiğimiz kadarıyla büyük iyilik peşinde oluruz. Ancak düşüncelerimiz çoğunluk itibarıyla belirsizdir. Örneğin değersiz boş semboller ve böyle bir vukufun bizi hareket ettirmeye gücü olmayacaktır. Ve aynı şekilde kusur olarak ifade olunan nitelik hareketin baskısından ziyade önemsemezlik gibi engelleyici unsurlardır. İlk günahı ayırmak oldukça zordur. Bu noktadan hareketle ahlak bozukluğunu ele almıştır. Tutarlılık ifade eden noktalardan yola çıkarak cüretkâr bir şekilde tüm günahların tamamıyla cahilliğe dayandığını bile söyleyebilir. Bunun aksine söylediği şey sadece boş düşüncelerin algılanması ile bile olsa sebebi bulmayı kural edinmemizdir. Kesin kararlılıkla sürprizlere karşı önlem almak bize bağlıdır. Bazı önemli zamanlarda iyice düşündükten sonra harekete geçilmelidir. Hayatın en başta gelen kuralı, ihtiraslarımızın size aksettirdikleri ile değil en faydalı olana işaret eden anlayışımız ile hareket etmektir. Ve böyle yaptığımız sürece kendimizi olabildiğince mutlu hissederiz. Bütün bu değerlendirmeler tüm günahların Leibniz'in ifadesi ile ilk günahın yaratılmış herhangi bir monadın tabiatında var olan iyiyi algılamada karşılaştığı zorluklara dayalı olarak daha iyinin yerine daha kötüyü seçmeye iten yanlış ve kaçınılmaz bir olgu olduğunu öne süren itibar edilmeyen yanıtlamalardır. Ortaya koyacağımız kuralın iyi olduğunu algılayamadan sebebi irdeleyen bir kural geliştiremeyiz ve eğer algılarımız buna işaret ediyor ise hiç şüphesiz kuralda oluşacaktır. İyi ve kötü ile hiç bir şekilde ilişkili olmaksızın ahlak ve ahlaksızlık hakkındaki düşünceleri son derece ileri bir noktaya varmıştır.¹²

Ahlaki ifadeler ya da önermeler betimlenmiş olanlardan keskin bir şekilde ayıramaz. İster zorunlu, ister ihtiyari (permissive) ya da duygusal olsun. Bütün ahlaki öneriler, gerçek bazı haklara sahipler ve bazı düşüncelerde de tamamlayıcı anlamı vardır. Bazı gerçeklere dayanan düşünceler yalnız tecrübelerle kolayca azaltılamaz. Leibniz bunu çok temiz yapmıştır. John Locke'a söylediği gibi; keyfi nominal açıklamalar, faziletlerin ve kötü alışkanlıkların, iyi veya doğru hiç bir zaman bu adam övülür ya da kınanır indirgenemez. Ahlakçılar bu düşüncüyü Locke'la paylaşıyorlar. Bu yorum Leibniz'in söylediğine göre kullanıma uygun değildir. Gerçekten ahlakça yükselmek için yararlıdır.¹³

Leibniz ahlaki hakikatleri, onlar kısmen akli hakikatler tarafından belirleniyor olmalarına rağmen, aklın hakikatleri olarak değil, olgusal hakikatler (truths of fact) olarak görmektedir. Ahlaki doğruları böylelikle 'olayların karışık doğruları' olarak sınıflandırabiliriz. Bunlar öncelikli olarak sebeplerin gerçekleriyle şekilleniyorlar. Bunlar aynı zamanda basit doğrulardan elde ediliyor. Önceden söylenen başarıları yüzünden tasdik

edilmelidir. Önceden tahmin edip ona göre davranan gelecek tecrübeler, bu durumda gelecek hareketlerdir. Tecrübelerle dayanmayarak, sebeplerin açıklanması ve kanıtlanması gerekir ve tabii ki bu kanunun prensipleri kadar doğrudur. Bu prensipler bütün disiplinler için geçerlidir. Leibniz'in sık sık ve isteklikle gösterdiği gibi, prensipler kanunların mantığından elde ediliyor. Prensibin yeterli sebepleri ve en iyi olasılığı bütün olanlarda uygulanabilir duruma getirildi. Bu konuyla ilgili açıklamalar bu sahaya uyarlandı.¹⁴

Bu açıklamaların içeriğinde özelleştirilmiş prensipler hizmet veriyor ve yararlı bağlam yapmak için eninde sonunda tecrübelerle başvuruyoruz. Bu belirlenen prensipler, özel alandaki bilgi için öncelikli ve gereklidir. Bu her zaman geçmiş deneyimlerin derecesine bağlıdır, verilen gereklilik yeri ilk prensiptir. Leibniz'in yazdığı gibi, ahlaki bilgi bilinen gerçek sadece sonuca bağlanmıyor; iç tecrübeye ve karışık bilgiye dayanıyor. Yeterli bilgin yoksa neyin haz verip vermediği konusunda ve yine ahlaki konuda kaygınız varsa, bir parçası tamamıyla sebebin içinde yer alıyor, fakat yine diğer parçası, tecrübelerle dayanıyor ve mizaca başvuruyor.¹⁵

Aynı zamanda ahlaki gerçekler, bazı özel bir kaç türden meydana gelen cinse bağlı konuların karışık doğrularıdır. Bunlar bazı 'iyi-doğru, şimdi-izin verilmiş' görüşe dayalı şeyleri içine alır. Bu hakikatlerin deneysel içeriği öncelikle insanın içsel algılarından kaynaklanmaktadır. Bunlar aynı zamanda Leibniz'in sıkça ifade ettiği gibi metafiziksel kategorilerin deneysel kaynaklarıdır.¹⁶ Leibniz'in söylediği şey, bu ahlaka dayalı şeyleri kendi gözlemlerinizle elde edemezsiniz. Bunların ahlaki gereklilikleri önerilerin sonuçları tarafından elde edilmelidir. Kendi kendilerine ilk prensiplerle sonuç çıkartarak belirlerler. Bu prensipler ahlaka güç verirler. Bu onların kalitesi için verilen bir kaynaktır. Ahlaki prensipler saygı uyandıran görev ve itaat, doğanın kanunları gibi, bunları uygulamak doğanın kuralı olmayı teşkil eder.¹⁷

Leibniz'e göre; ahlakın belirli kuralları, şu iki konuyu kapsadığı için temeldir:

1 – Hazzı takip etmek ve elemenden çekinmek gerektiğini ifade eden hazzcı prensip.

2 – Kendinize yapmak istediğiniz şeyleri, başkalarına da yapmak şeklinde belirtilen ve adaletin bütün kurallarının temeli olan sosyal prensip.¹⁸

Yine Leibniz'e göre; temel ahlaki kurallar, dış denemeye değil, kendi zihnimizin kaynakları üzerindeki iç plana dayandıkları için doğustandır. Ancak bu temel kurallara başvurmak suretiyle, diğer tali kurallar akıl yürütme vasıtasıyla çıkarılabilir ve bu şekilde de tündengelimli bir ahlak

bilimi oluşturulabilir.¹⁹

Leibniz bu durumu şöyle açıklar; ahlak aritmetikten daha önemli olduğu için Tanrı, insanlara aklın takdir ettiği şeylere akıl yürütmeksizin ulaşabileceği içgüdüler vermiştir. Bu adeta kendileri üzerinde düşünmeksizin mekanik kurallara göre hareket etmemiz ve yalnız bizim için zorunlu olduğundan değil, fakat daha ziyade hoşumuza da gittiğinden yemek yememiz gibidir. Ancak bu içgüdüler bizi, dayanılamayacak bir tarzda fiile doğru hareket etmemize zorlamazlar. Çünkü onlar, çeşitli tutkularla engellenir, önyargılarla anlaşılması güç duruma getirilir ve bir takım geleneklerle değişikliğe uğratılırlar. Bununla birlikte pek çok defa bilincin bu içgüdüleri ile uzlaşır ve hatta daha güçlü izlenimler onlara üstün gelmediği zaman onları takipte ederiz.²⁰

Leibniz; ahlaki ilkeler, doğrudan doğruya dış denemeye dayanmadıkları için kanıtlanamaz. Ona göre ahlak bilimi – pratik akıl yürütmeden çıkarılan temel prensipler ve tali ilkeler içerisindeki sezgisel kavrayış – sayesinde gerçek bilge kişinin bilmesi gereken şeyler, Tanrı'nın lütfu ile doğrudan doğruya içgüdüsel kılınmıştır.²¹ Bununla beraber Leibniz'e göre; insanın en yüce mutluluğu, mistik teolojinin derin gerçeklikleri içerisinde aklın rehberliğinde tabi olması, böylece Tanrı'yı idrak etmesi ve O'nun sevgisine karşılık vermesidir. İnsan ruhunun nihai olarak ulaşabileceği bu sevgi, tabiat ve metafizik bilgilerin ilerleyişinin tam bir sonucudur²² demektedir.

Aynı zamanda, insan aklı gerçek mutluluğa ulaşmanın temel yoludur. Bundan dolayı 'hazzı araştırmak ve elemenden çekinmek' ile ilgili insanın tabii içgüdüsü aklı takip etmek suretiyle kişiyi ulaşabileceği en yüce mutluluğa götürecektir. 'Bilgeliliğin bizzat mutluluk biliminden başka bir şey olmaması' bu yüzdendir.²³ Dolayısıyla bu yönüyle Leibniz'in ahlak öğretisi rasyonalist niteliktedir diyebiliriz.

Bütün bunların ışığında denilebilir ki; Leibniz bir yandan insan aklını gerçek mutluluğa ulaştırmada temel yol olarak kabul etmekte ve tamamıyla akla dayalı bir ahlak öğretisini benimsediği izlenimini uyandırmaktadır. Bir yandan da ahlaklı olmayı, Tanrısal iradenin insanlar için koyduğu davranış kurallarına, ahlak yasasına uymak olarak değerlendirmektedir. Denilebilir ki, Leibniz bir yandan rasyonel bir ahlakı, diğer yandan da teolojik bir ahlakı benimsemektedir.

Leibniz'e göre; Tanrı insanı rasyonel bir varlık olarak yaratmış ve ona sorumluluk yüklemiştir. İnsanın bu sorumluluğu yerine getirmesi, kendi davranışları için konmuş olan ahlak kurallarına uygun, ahlaki bir hayat yaşamasıyla mümkün olacaktır.²⁴ Aynı zamanda mademki insan, ahlaki bir

hayat yaşamakla sorumludur, onu bu sorumluluk altına sokan, kuralları ortaya koyan üstün bir gücün varlığına inanması gerekir.

Leibniz'in düşündüğü beş tane ahlakın prensipleri vardır:

1 – Benim için en iyi olanak, benim ya da başkasının ortak bakış açısıyla bakmak veya benim ya da başkasının bireysel doğasındaki konuları uygulayarak biri şöyle okuyabilir: 'Bakış açısı' ya da 'benim yerim' ya da 'benim durumumun yeri'

2 – Benim kendimin neşesi mükemmelliğin derecesiyle ortaktır. Benim ya da başkasının davranışları ve istekleri, bireysel davranışlarla ve isteklere net olmayan bir algılamadır.

3 – Benim kendimin ya da bütün insanların neşesi, yine benim ya da bir başka mükemmelliğin nesnelerin mükemmelliğiyle ortaktır. Bu prensip güzel ve estetik prensiptir.

4 -- 2 ve 3'ün devamı benim neşem, başkalarının mutluluğu veya onların duygularının mükemmelliğiyle ortak olmasına dayanır ve böylelikle bu diğerlerinin mutluluğu olur. Bu irfan sahibi ve adaletin sevgi prensibidir.

5 – Adalet, irfan sahibi insanın sevgisiyle ortak noktasıdır. Fakat bu sevgi üstünde çalışılması gereken üç ayrı legal durumla sınırlıdır. Prensip 4'ün devamı olan bu üç aşama Leibniz'in açık olarak belirlediği zorunluluklardı.²⁵

Bu adaletin bütün aşamalarında prensipler, eşitlikteki en iyi olasılığın prensipleri olarak belirleniyor. Dindarlık içinde Tanrı'nın takdiri insanın mutluluğuyla eşitleniyor. Daha alttaki aşamalarda sırasıyla doğruluk ve mevki suç ve ceza arasında eşitleniyor.²⁶

Bu tanımlayıcı ve koşullu prensipler zorunluluk halinde geliyor. Bu prensiplerin her şeyi kapsayan talebi en iyi olasılık gayrete bağlı zorunluluktur. Bu görev şunu gerektiriyor; 'sen koşulsuz sev, senin kendi sevincin için çabala, diğerlerinin mutluluğu için, bu yolla Tanrı'dan korkmaktansa Tanrı'ya şükrederek onu yücelt'²⁷

Acaba Leibniz ahlaki hayatı hangi temellere dayandırır? Diye düşünülürse ahlaki hayatın kurallarının üç çeşidi vardır:

1 – Medeni kanunlar

2 – Belli bir kanaat ya da itibara dayanan kanunlar

3 – İlahi kanunlar²⁸

Bu bağlamda ahlaklılık yukarıdaki kanunların ihtiva ettiği ahlak kurallarıyla bir uyum içinde olmaktır. Herhangi bir davranış ahlak

kurallarına uygunsa, o ahlaki bakımdan iyi bir davranıştır. Bu kurallara uygun olmayan davranışlarda ahlaki bakımdan kötü kabul edilen davranışlardır.²⁹

Leibniz üç çeşide ayırdığı ahlak kuralları için iki kaynak kabul etmektedir:

- 1 – İnsan aklı
- 2 – Tanrı'nın iradesi

Ona göre; ilahi kanunların kaynağı Tanrı iradesi, medeni ve belli bir kanaat ya da itibara dayanan kanunların kaynağı ise akıldır.³⁰

Bu bağlamda; bu iki kaynaktan çıkan ahlak kuralları arasında önemli farklar vardır. Bir kere aynı sürekliliğe sahip değildirler. İkinci olarak insan davranışları açısından, insan aklının bildirdiği ahlak kuralları ile Tanrı'nın bildirdiği ahlak kurallarının sahip oldukları bağlayıcılık farklı derecelerdedir.³¹

Leibniz'in ahlak ile ilgili düşüncelerinde şu üç kavrama çok sık rastlanır:

- 1 – 'Bilgelik mutluluk bilimidir'
- 2 – 'Fazilet bilgeliğe uygun olarak hareket etme alışkanlığıdır'
- 3 – 'Adalet bilgin insanın hayırseverliğidir'³²

Platon ve Aristoteles gibi Leibniz de 'adaleti' bir fazilet –üstünlük- olarak görür ve fazileti 'akılcılıkla hareket etme alışkanlığı' olarak tanımlar. Alışkanlık terimi eğilimlerin akıl ile kontrol edildiğini veya yönetildiğini belirtir.³³

New Essays'ta Leibniz iki çeşit sevginin olduğunu belirtir. İlki kendi kendini rahatlatmak için yapılan sevgi, yani bize mutluluk veren, biri için beslenen iyilik duygusu. İkincisi ise hayırseverlik –karşılıksız- duygusudur. Yani biz bu duyguyu karşılık beklemeden birine mutluluk verdiğimizde, bizde mutlu olduğumuzda yaşarız. Leibniz, gerçekten sevgi iyi bir şekilde anlaşılması durumunda başkalarının mutluluğunun da gözetileceğine inanır.³⁴

Burada adaleti ortaya çıkaran sevgi çeşidi ikincisidir. Aslında birinin, başka birinin mutluluğu için çaba göstermesi, sadece başkalarının mutlu olması için yapılmaz. Ayrıca mutsuz –sefil- insanlardansa mutlu insanlar arasında yaşamamanın daha iyi olduğu fikrinden de ileri gelir. Birisi bu basit gerçeği anladığında, yapabildiği kadarıyla diğerlerinin iyiliğini oluşturma konusunda istekli olacaktır. Daha iyi olanı ise başkalarının iyiliğini neyin

sağladığını ve bu iyiliğin nasıl oluşturabileceğini görebilmektir. Bundan daha iyisi ise başkaları için iyilik yapma noktasında olmaktır.³⁵ Denilebilir ki Leibniz'in bu düşünceleri bizi onun adalet kavramına ulaştırır.

Leibniz adaleti 'bilgeliğin hayırseverliği' olarak tanımlar. Hayırseverlik evrensel ve sevmeye veya şefkat gösterme alışkanlığıdır. Sevmek veya şefkat göstermek başka birinin mutluluğundan haz almaktır veya başkasının mutluluğunu kendi mutluluğu olarak kabul etmektir. Akıl hayırseverliği düzenleyen şeydir. Yani akıl neyin başkalarının yararına olduğunu ve bu yararların nasıl sağlanacağını belirler. Adil bir insan sadece diğerlerine karşı hayırseverlik hissi gütmaz. Ayrıca diğerlerinin iyiliği için girişimlerde de bulunur. Akıl ayrıca gerekli ve sonsuz gerçeklerin anlaşılmasını da sağlar. Gelişigüzel değil, doğal kanunlar –yaratılış fitratına uygun- çerçevesinde hareket ederken, adil bir insan diğer insanların hatalarını düzeltmeye gayret eder, yani onları, onlar için en iyi olan şeylere göre yönlendirmeye çalışır.³⁶

Aynı zamanda adalet sonuçta oluşur. Çünkü akıl insanların ulaştığı kusursuzluk seviyesini belirler ve bu nedenle insanların neyi hak ettiğini bize bildirir. Böylece gerekli doğrular insanların ulaşmak için çabalamaları gereken bir entelechy olarak iş görür. Bu doğrulara göre hareket eden insanların bu denli hareket etme derecesi söz konusu doğruların kusursuzluk seviyelerini belirler. O halde adalet iki yönlü bir karaktere sahiptir. Gerekli olan her şey adildir ve kanuna uygun her görev yararlıdır. Akside geçerlidir.³⁷

Burada Leibniz'in adalet tanımlarından çıkan üç noktaya vurgu yapılması gerekir:

1 – Adalet tanımı monadik düzene paraleldir. Tanrı her zaman akıllıdır ve ihsan edicidir. Tanrı'nın ihsan ediciliği evrensel bir hayırseverlik –bağışlayıcılık-tir. Evrende hiçbir şey ihmal edilmez, Tanrı her zaman adildir ve Leibniz'in tanımı Tanrı'yla beraber adil insanı da karakterize eder. Leibniz'in daima yer aldığı gibi, Tanrı son noktadır ve bu ulaşılabilir son noktayı taklit etmemiz gerekir.

2 – Leibniz'in tanımında adaletin aristokratik bir karaktere sahip olduğu açıktır. Çünkü burada en akıllı olanın en adil olduğu iması vardır. Gerçekten çok akıllı olmayan çoğumuzun adaleti yerine getiremez ya da adil davranamaz olduğu anlamı çıkarılamaz. Dahası Leibniz adaletin en yüksek derecesine tamamen akıllı kişilere ait olduğu ve en yüksek sorumluluğun adil olma konusunda akıl ile sağlandığını söyler.

3 – Leibniz'in akıllı bir adamın kendini en hayırsever olarak gördüğü

noktası, bilim ve sanatla uğraşması ve uygulaması noktasıdır. Sanat ve bilimin çalışması akıllı kişiler için önemli unsurdur. Çünkü bu iş en yüksek derecede akılcılık gerektirir. Sanat ve bilim çalışmalarının pratik sonucunun yeni imkânlar ve ilerleme yöntemlerine kapı açmaları nedeniyle bilimsel ve sanatsal çalışmalar tüm insanlara en fayda sağlayan bir unsurdur. Çalışmalarının sonuçlarını paylaşan ve onları herkese açan biri ortak iyiliklerin geliştirilmesine yardım edebilir. Sadece çok az kişi sanat, bilim ve felsefeyle devamlı surette ilgilendiğinden sadece bu kişilerin doğayı anlamalarıyla ve topluma aktarmalarıyla ilerleme sağlanacaktır. Ve tabi ki adaletin sağlanması da yine ağırlıklı olarak bu kişilerden kaynaklanacaktır. Bireysel hayırseverlik girişimlerinin arkasında –ötesinde- sanat ve bilimle uğraşmanın da bu alanda geliştirilen anlayışlarla kendini ileriye götüren kişilerin, insanları daha fazla iyilikle buluşturacağı açıktır.³⁸

Leibniz adaleti üç seviyeye ayırmıştır. İlki kesin haklardır ki, bu diğer insanlara zarar vermemektir. İkincisi Aristoteles'in dağılımcı adaletine benzer biçimde insanlara kendi görevlerini vermektir. Ve sonuncusu ise –en yüksek seviye- adaleti yaşamak ve yaşatmaktır. Bu üçüncü seviye Leibniz'in 'Evrensel Adalet' dediği şeydir. Bu Tanrı'nın saadet nosyonu ile ilgilidir. Leibniz Tanrı'nın adaletinin taklit edilmesi gerektiğini belirtir.³⁹

Leibniz 'Felicity' –mutluluk- adlı eserinde şu noktalara temas eder:

1–Mutluluk haz almanın kalıcı durumudur.

2–Akılcılık mutluluğun bilimidir. Her şeyin üstünde takip edilmesi gereken şeydir.

3–Fazilet akılcılığa göre hareket etme alışkanlığıdır. Pratiğin bilgiyle gelmesi önemlidir.

4–Haz, sadece bizim değil, başkalarının da kusursuzluk hissini kazandırma bilgisidir. Çünkü sonrasında daha ileri kusursuzluk bizde de oluşur.

5–Sevmek, başkasının kusursuzluğundan alınan haz.

6–Adalet akılcılığı harekete geçirme alışkanlığı ve adamaktır. Böylece biri adaleti kastettiğinde diğer birisi iyiliği herkese aşılama çalışır.⁴⁰

Burada iki soru karşımıza çıkar. Akılcılık nedir? Kimler akıllıdır? İkinci sorunun yanıtı bellidir. Akıllı akılcılığa sahip olandır. O halde akılcılık nedir? Leibniz akılcılığı 'Mutluluğun Bilimi' olarak tanımlar. Mutluluk ise hazzın kalıcı durumudur. Leibniz haz deyişi için ayrıca 'neşe' 'istek' 'barış' kelimelerini de kullanır. O zaman bu 'hazzın kalıcı durumu'nu, devam eden neşeyi veya barışı bize ne verir? En temel olarak bu hisleri bize Tanrı sevgisi

verir. Tanrı'yı sevdiğinde kişi mutludur.⁴¹

Aynı zamanda, Tanrı'yı sevmek bizim anlayışımızı ve bilgimizi aydınlatır. Anlayışımızı aydınlatmaktan daha iyi hiçbir şey mutluluğumuza hizmet etmez. Bu aydınlatma anlayışımızı daha da aydınlığa kavuşturacak şeylerin bilinmesidir. Bu şeyler Tanrı'nın güzelliği ve kusursuzluğudur. Esasen Tanrı'nın sevilmesi O'nun kusursuzluğunu bilmek ve onlara hayran olmaktır. Burada bizim aklımızın en üst fonksiyonu bilgidir veya en mükemmel varlığın sevgisidir ve buradan neşe mutlak kalıcı olarak elde edilir.⁴² Esasen O'nun kusursuzluğunu ve güzelliğini bilmeden bir kişi Tanrı'yı sevemez. Kısacası kişi Tanrı'yı ne kadar tanımak isterse, o kadar mutlu olur. Leibniz'in kendi dediği şekliyle 'kişi şunu kesin bilmelidir ki, bir akıl düzeni, sebebi ve eşyaların güzelliğini (Tanrı'nın yarattığı) ne kadar bilmek isterse, o derece mutlu olacak'⁴³

Bu bağlamda akılcılık en üst açılımında primer bir entelektüel aktivitedir. Akılcılık bilmektir. En üstünün, sonsuzun, kusursuzluğun, en güzelin kim olduğunu bilmektir. Akılcılık kısaca bilen kişide neşe ve mutluluk üreten şeyin bilinmesidir diyebiliriz.⁴⁴ Esasen akılcılık bu en etkili his içerisinde daha çok yönelmeye benzer. Grua'nın dediği şekliyle Leibniz'in akılcılığı tamamen pratikten uzaktır. Çünkü O'nun tanımı kişiyi inanmaya yöneltir.⁴⁵ Mutluluk aklın huzuru içinde yer aldığından, zihnin kalıcı huzuru ilerde sahip olacağımız güvene bağlı olduğundan ve bu güven Tanrı'nın ve ruhun yapısına sahip olmamız gereken bilime dayalı olduğundan sonuçta bilim mutluluk için gereklidir.⁴⁶ Denilebilir ki, kusursuzluk Tanrı'ya yakınlığımızla doğru orantılıdır. Tanrı'yı tanıma amacıyla ne kadar yaklaşırsak, o kadar kusursuz ve mutlu oluruz.

Sonuç olarak şu açıktır ki, Leibniz için akılcılık bilim aracılığıyla Tanrı'yı tanımak ve bilimsel bilgi ile de mutluluğu yakalamaktır. Leibniz için Tanrı sevgisine giden yol yaratılmış doğal düzen içinde gösterildiği gibi Tanrı'nın kendi doğasını anlamayla kaplanmıştı diyebiliriz.⁴⁷ Leibniz çevresine karşı birinin hayırseverliği sadece Tanrı sevgisinin sonucudur ve Tanrı en çok sevebilen olarak en çok mutludur ve mutlu edicidir. O'nun sevgisi en büyük ve en somut hazzı verir der.⁴⁸

O halde şimdi Tanrı sevgisi, çevre sevgisi ve bizim kendi mutluluğumuz arasındaki bazı bağlantıları kurabiliriz. Şöyle ki; öncelikle Tanrı'yı sevmek Tanrı'nın iyiliğini sevmektir. Ve Tanrı'nın iyiliğini sevmek tabii ki etrafımızdaki kişileri de kapsayan O'nun yarattıklarını sevmektir. İkincisi Tanrı'nın adaletiyle bağlantılı olarak öbür dünyayı garantilemek bizim iyiliklerimizin ödölsüz kalmayacağına inanmayı kasteder. Bu nedenle etrafımızdakilerin iyiliğini gözeterek öbür dünya için kendi mutluluğumuzu

da garantilemiş oluruz. Sonuncu ve en önemlisi Tanrı evreni o kadar iyi bir biçimde düzene koymuştur ki, kusursuzlukla hazzı ilişkili olarak birbirine uydurmuştur. Bu nedenle biz sadece O'nun kusursuzluklarına yönelerek haz almayız. Ayrıca yakınımızdaki kişilerin kusursuzluklarından da haz duyarız. Başka birinin hazzını ve kusursuzluğunu arttırmak için yapabileceğimiz her şey kendimizinkini de artırır. Açıkçası bizim doğal karakterimiz bizi başkalarının iyiliğini gözetmeye sevk eder ve biz bu doğal karakterimize ne kadar uyarsak başkalarının iyiliğinde kendi hazzımızı o kadar çok bulmaya yönelmiş oluruz. Burada başkası Tanrı'nın kendisi veya çevremizdeki insanlar olabilir. Sonuçta kim olursa olsun haz ve kusursuzluk arasındaki ilişki bizim mutluluğumuzu sağlar. Bizim doğru gördüklerimiz diğerlerinininkiyle çakışmaz ve doğal eğilim iyiliğidir. Bu eğilim ahlaki düzenin temel harmonisini yansıtır. Bu sebeplerden dolayı başkalarına karşı görevlerimiz ve kendi mutluluğumuz arasında Leibniz'e göre çelişki yoktur.⁴⁹

Leibniz tüm bu ilişkileri şöyle açıklar: Sonuç olarak şu durum çok nettir ki, kardeşini sevmeyen biri Tanrı'yı sevemez. Hayırseverlik olmadan akla sahip olamaz. Bu gerçeğin temel taşıdır ve bir kişi kendi iyiliğini diğerlerinden aşağı görmelidir. Çünkü bu eşyanın sahip sebep ve harmonisinin sonsuz bir kanunudur ki, her insanın eserleri kendini yansıtır. Bu nedenle hâkim akıl her şeyi o kadar iyi düzenlemiştir ki, bizim düzenimizde bizim mutluluğumuzu oluşturmak zorundadır.⁵⁰

Aynı zamanda; bizim kendi mutluluğumuzun başkaları mutlu olduğunda arttığını anladığımızda başka birinin iyiliğinin artmasının bizim iyiliğimizi de arttıracaklarını idrak ederiz. Bu şunu gösterir ki, yapabildiğimiz kadar başkalarının iyiliği için aktif olarak çalışmalıyız. Çünkü sevme alışkanlığı yakınımızdakilere iyilik yapmayı gerektiriyorsa, kendi isteklerimiz doğrultusunda onlara yardım etmek ve onları kollamak gibi alışkanlık olmuş bir özellikle bu terim kendini daha iyi belli edecektir. Bu durumda sevme alışkanlığı terimi pasif bir durum değildir. Ayrıca başkalarının mutluluğu ya da kusursuzluğuna sadece meyilli olma da değildir. Dahası bu türden iyilikleri veya kusursuzlukları aktif olarak gerçekleştirme işidir.⁵¹

Bu bağlamda; o halde hayırsever kişi çevresindekileri seven ve yapabildiği kadarıyla onlara yardım için çalışan kişidir. Ancak bu yönüyle sevme alışkanlığı evrensel bir hayırseverliktir. Kişinin iyiliği sadece arkadaşlarına ve ailesine iyi işler yapmasıyla tanımlanamaz, kişi ayrıca herkese iyilik yapmaya da eğilimli olmalıdır. İşte o zaman doğru bir biçimde hayırsever insan, hayırseverliği tüm insanlığı kapsayan Tanrı'yı taklit eder

ve evrenin iyiliğini isteyen bir vizyonu kendinde taşır. Bununla beraber bu tür bir kişi yaygın olarak bulunamaz. Leibniz bu durumu çevremizdekilere yardım etme ve ortak iyiliğe katkı sağlama isteği sadece zihinlerde kalabilir ki, bu durum sıradanlığın üzerine çıkamaz şeklinde açıklar.⁵² Denilebilir ki, Leibniz açısından adaletin iki önemli unsurundan ilki Tanrı'yı tanımak, ikincisi ise genel iyiliği yaymaktır.

Adalet, bilim ve hayırseverliğin birleştirilmesi konusunda Leibniz; insani ve ilahi adalet arasındaki farkın sadece bir derece olduğunu belirterek iyiliğin diğer kişiler arasında yayılması konusunun hem Tanrı, hem de insani adaletle ortak olduğunu gösterir. İlahi ve insani adalet arasındaki farkın sadece bir derece olduğunu anlayarak adaletin evrensel bir hayırseverliği içine aldığı konusunu daha iyi kavradığımızı söyleyebiliriz. Başka bir deyişle Tanrı'nın evrensel adaletinin insana indirgenmiş bir modeli mevcuttur. Bu nedenle gerekli bir bakış açısıyla adaleti ilgilendiren konular sadece bir zümreyi, bir bölgeyi veya bir milleti değil, tüm insanlığı ele alır. Adil insan bu nedenle tüm insanları kapsayan bir vizyona sahiptir, sadece kendi toplumunda ilişkili olduğu kişileri değil.⁵³

Sonuç olarak; Leibniz'in adalet tanımında iki temel unsur vardır. Bunlar akıl ve hayırseverliktir. Akıl bilimsel bilgiyi, hayırseverlik ise evrensel adanmayı içerir. Evrensel adanma mümkün olan daha büyük mutluluğu oluşturma isteğini kasteder. Adil adam bir bilim insanıdır ve hayırseverliğini, bilgisini paylaşma açarak ve başkalarına bilgisinin sunarak gösterir diyebiliriz. Adil bir toplum böyle insanların desteklendiği bir toplumdur. Bu nedenle Leibniz bilimi insanlığın ilerlemesine sebep olan anahtar bir unsur olarak görmüştür. Bilim O'na göre Tanrı'nın ilahi adaletini yarattıklarına yöneltmesidir.⁵⁴

Leibniz'e göre; burada insanın 'en yüce mutluluğu' söz konusudur. Her zaman aklın ışığından yararlanan mutlu olacaktır. Gerçekte bilgi gibi ahlak da doğuştandır. Verilmiş olandır. İnsanın özünde hazzıya yöneliş vardır. Önemli olan bu yöneliş erdemle götürebilmek ya da gerçekleştirebilmektir. Gerçek mutluluğa varmanın tek yolu gelişimdir, yetkinleşme yolunda ilerleyiştir. Ruhumuz yetkinleştikçe sevinci yaşayacak, her adımda biraz daha sevinçli olacak ve bu arada başkalarının sevincini yaşama şansını elde etmiş olacaktır.⁵⁵ Demek ki, insan ne ölçüde yetkinleşirse, o ölçüde sevme şansını elde edebilir. Başkalarının sevincini yaşamak belli bir yetkinlik gerektirir. Bu dışı dönük sevgi bazen Tanrı'ya bazen de insanlara yönelecektir. Erdemli kişi başkalarının yetkinliğine ve sevincine katılmayı bilen kişidir.

Leibniz'de insan davranışlarının tek amacı mutluluktur. Mutluluktan

Leibniz hazzı anlamaktadır. Ona göre haz, hareket noktasıdır. Leibniz'in ahlak teorisinde esas aldığı haz ve fayda kavramlarını açıklayalım. Leibniz; mutluluk ile hazzı aynileştirir. Leibniz hazzı arzu edilmeye değer tek amaç olarak görmektedir.⁵⁶ Ancak burada şunu da belirtmeliyiz ki, Leibniz 'iyiyi elde etme' ile 'haz' arasında psikolojik bir ilişki kurmaktadır. Bu arada tehlikeli bir şekilde yaklaşmış olduğu psikolojik hedonizm görüntüsü dışına çıkmış olabilir.⁵⁷ Bu konuda kesinlikle Leibniz 'psikolojik haz' ⁵⁸ kavramını kabul etmemektedir.

Hâlbuki Leibniz'in savunduğu 'hazcılık' mutluluğu yaşamanın amacı yapmaktadır. Ona göre; insana haz veren beşeri davranışların hepsi ahlaken iyi, acı verenler de kötü olmaktadır. Dolayısıyla ahlaki iyi ve kötünün esas kriteri, hissedilen haz ve acı duygularıdır. Ancak Leibniz, ahlak teorisine temel olarak aldığı haz ya da mutluluktan, kişinin ferdi mutluluğunu değil, ilgili herkesin yani toplumun mutluluğunu anlar. Fayda ya da en büyük mutluluk ilkesiyle de bunu kasteder. Bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder; 'faydacı standart kişinin kendi en büyük mutluluğu değil, ilgili herkesin mutluluğudur'.⁵⁹ Bu görüşlere yer verdiği için Leibniz'in ahlak sistemine 'faydacılık' adı verilebilir.⁶⁰

Leibniz bu konuda bazı zamanlar Grek felsefesine atıfta bulunur ve bilgi ile uyum içinde olan kendi ahlak teorisinde faydacı düşünürlerin önemli katkılarının olduğunu belirtir. Ona göre; ahlaki iyilik, toplumun faydasına olan bir fiil olarak tanımlanan doğru eylemin konusudur. Bu durum ise açıkça bilgiyi gerektirir. Örneğin; yaralanmış bir insana elinden gelen her türlü yardımı yapabilecek olan, iyi eylem sahibi bir kişi değil, eğitim görmüş bir doktordur. Bundan dolayı bir insanın faydasına en iyi eylemde bulunan kişi kendi insan olma tabiatından ve doğal çevresinden kaynaklanan bilginin kendi fiili üzerinde düşünüp taşınıp karar vermesine yol gösterebilendir.⁶¹

O halde Leibniz'e göre bilgiyi elde etme gayreti, ahlakta büyük bir buyruktur ve burada bilgelik ile iyilik sarsılmaz bir ilişki içerisinde. Şöyle ki; bugün bazı insanlar, akla karşı koymanın bir kabiliyet olduğuna inanıyorlar. Ancak, aklın kullanımını küçümseyen bu kişiler, bunu ciddi olarak yapıyorlarsa, bu geçmiş yüzyıllarda bilinmeyen bir saçmalık olur. Akla karşı konuşmak, gerçeğe karşı konuşmaktır. Zira akıl gerçekler zinciridir. Aklın doğru bir şekilde kullanımı, gerçeği bilmeyi ve iyiliği takip etmeyi kapsadığı için bir kişinin akla karşı koyması kendi aleyhine konuşması gibidir.⁶²

Leibniz'in felsefesinin karakteristik özelliklerinden biri, pek çok olanaklı dünya bulunduğu konusundaki öğretileridir. Tanrı iyi olduğundan olanaklı dünyaların en iyisini yaratmayı düşündü ve iyiyi kötünün en

aşırısını içeren dünyanın en iyi dünya olduğuna karar verdi. Gerçi Tanrı hiç bir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi, fakat o dünya bu dünya kadar iyi olmazdı. Çünkü bazı büyük iyiler büyük kötülerle kaimdir.⁶³ Bu görüşlerin daha anlaşılır kılınması için Leibniz açısından iyi ve kötünün niteliği ve anlamının açıklanması gerekmektedir. Leibniz'e göre iyilik ve kötülük:

- 1 – Metafiziksel
- 2 – Fiziksel
- 3 – Ahlaki⁶⁴ olmak üzere üçe ayrılır.

Leibniz'in düşüncelerinde metafiziksel iyi ve kötü teorisi açık ve tutarlı bir kavram olduğu gibi sisteminin geri kalan kısmı ile de uyum içerisinde. Ancak bunda belirgin bir ahlaksal ifade yoktur. Diğer ikisi daha az önemsenmiştir ve bazen metafiziksel iyi ve kötünün neticesi olarak ifade olunmuştur.⁶⁵

Metafizik kötülüğün, genel olarak sonlu varlıklarda bulunan bir eksiklik olduğunu düşünen Leibniz, onun zorunlu olduğunu savunmaktadır. Çünkü yaratık özünde sınırlı olduğu için, günahattan önce onda kökensel bir eksikliğin olduğunu düşünmeliyiz⁶⁶ demektedir.

Russell'in bu konudaki düşünceleri şöyledir: Leibniz'in ahlak felsefesi diğer ahlaksal sistemler gibi var olmamak sorunu ile karşı karşıyadır. İyiden başka bir şey esas alınmıştır ve buradan çıkarılanlar ahlaksal öneme sahiptir. Bize söylenen kötünün metafiziksel ve fiziksel olarak ele alınabileceğidir. Metafiziksel kötülük basit şekliyle mükemmeliyetsizlikte yatar. Fiziksel kötülük acı çekmek, ahlaksal kötülük ise günahıdır. Her ne kadar fiziksel ve ahlaksal kötülük zorunluluk arz etmese de ebedi gerçeklere bağlı olarak var olması mümkündür. Ve uçsuz bucaksız gerçekler diyarı tüm olabilecekleri kapsamaktadır. Gerçekleşebilecek dünyalar sınırsızdır. Kötü bunların bir kaçına nüfuz edecek ve hatta onların en iyisinde bile bir nebze var olacaktır. Bu Tanrı'nın kötülük için açmış olduğu bir kapıdır. Bu Leibniz'in kötü problemini çözümüleme şeklidir ve metafizik kötülüğün tümünün kaynağı olduğu açıktır. Aşağıdaki paragraf bu konuda şüpheleri bertaraf etmektedir. Biz ilk önce soruyoruz: Kötülük nereden geliyor? Tanrı'dan ise kötülük nerede? Eğer değil ise iyilik nerede? Eskiler kötülüğün sebebini Tanrı'dan bağımsız içsel unsurlara bağlamıştır. Ancak her şeyi Tanrı'dan alan bizler kötülüğün kaynağını nereden bulacağız? Yanıt: Varlıkların esas doğasında aranmalıdır der. Ancak bu Tanrı anlayışı ile O'nun arzusundan bağımsız olarak doğanın ebedi gerçekleri taşıması ile gerçekleşebilir. Varlıklarda yaratılıştan gelen bir mükemmeliyetsizlik olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Günaha açıktırlar. Çünkü varlıklar belirli bir şekilde sınırlı tutulmuştur. Bir varlığın her şeyi bilmesi mümkün değildir ve yanlışlar ve hatalar yapabilir. Burada Leibniz Descartes'in hataların akıldan çok arzuya bağlı olarak yapıldığı konusundaki kuralına karşı çıkmaktadır. Metafiziksel kötülük veya sınırlama –bunu Leibniz her ne kadar açıkça beyan etmek istemiyorsa da– günah ve acının kaynağıdır. Bu yeterli derecede açıktır. Doğru karar verdiğimiz sürece hareketlerimizde doğru olacaktır. Ancak yanlış karar sağlıklı olmayan algılardan doğar. Ve acı yanlış hareket etmenin bir sonucu olarak mükemmeliyeti indirgeyici bir etkidir. Dolayısıyla hem fiziksel ve hem de ahlaksal kötülük metafiziksel kötülüğe bağlıdır. Örneğin: Mükemmeliyetsizlik ve sınırlılık. Söz konusu metafiziksel iyilik hususunda Leibniz genellikle karşıt bir görüş savunmamakla birlikte metafiziksel mükemmeliyet açısından farklılıkları vardır. Bununla beraber tartışmalarının çoğu metafiziksel mükemmeliyetin iyilik olduğu tahminleri üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶⁷

Diğer yandan aynı görüş tesadüfi olarak metafiziksel mükemmeliyeti tanımlayan paragrafta da yer almaktadır. 'Olasılık' mükemmeliyetin olduğu kadar özün de esasıdır veya özün derecesi (olabildiğince pek çok şey bunun etrafında gelişmektedir) mevcudiyetin esasını teşkil etmektedir şeklinde ifade eder. Ve bir önceki cümlede mükemmeliyetsizlik ve ahlaksal eksikliği anlamdaş olarak kullanmıştır. Ve metafiziksel ve ahlaksal mükemmeliyetin ayrımının yapılmasına çalışıldığı bir sonraki sayfada ancak sonrakini öncekinin bir türü olarak ifade etmeyi başarabilmiştir. Burada hiç kimse bizim ahlaki mükemmeliyeti veya iyiliği metafiziksel mükemmeliyet veya büyüklük ile karıştırdığımızı ve sonrakini kabul ederken öncekini reddettiğimizi düşünmemelidir. Sadece fiziksel açıdan değil eğer isterseniz metafizik açıdan da denebilir. En mükemmel olan dünyadır. Çünkü çok şey ağırlıklı olarak gerçeğe dayalı gelişmekle beraber maneviyat ile de ilişkilidir. Zira gerçekte ahlaksal mükemmeliyet aklın kendisi için fiziksel mükemmeliyetidir. Kısaca söylemek gerekirse ahlaksal mükemmeliyet doğru davranıştır ve bu da aklın fiziksel mükemmeliyetine bağlıdır. Örneğin: şeffaf algılama.⁶⁸

Yine Russell'a göre; metafiziksel ile ahlaksal mükemmeliyet arasındaki ilişki konusunda Leibniz zorlukla dürüst davranabilmiştir. Leibniz kötülük problemini çözümlerken kötülüğün sadece oluşum sınırlamalarına dayalı olduğunu göstermek suretiyle sonrakini bir öncekine bağlamıştır. Tanrı'nın iyiliğinden bahseden ve kötülük mevhumu tümüyle varlığın sınırlı olan algılama yeteneğine yoran önceki kısımda gördüğümüz gibi bu sonuncu açıklama çok yerindedir. Ancak yine de ahlaksal kötülüğe bağımsızlık kazandırmaya çalışmaktadır. Günah düşüncesi aklına gelir gelmez

cezalandırma ve sorumluluk cennet ve cehennem ve diğer tüm Hristiyan ahlak bilimcilerinin inançları ortaya çıkmaktadır. Onun ahlak felsefesinden bir şeyler çıkarılacak ise metafiziksel mükemmeliyet ve mükemmeliyetsizliğin üstünlüğünü kabul edip sonuçlarına ulaşmamız gerekir. Metafiziksel mükemmeliyet sadece özün bir derecesidir veya pozitif gerçeğin kuvvetidir.⁶⁹

Bu bağlamda yine Russell'a göre bu tüm olası basit dayanakların mümkün olan en yüksek noktada tutulması anlamına gelir. Leibniz Spinoza'ya karşı çıkarak, bir şeyin diğerinden daha fazla gerçeğe sahip olduğunu, bunun ise dayanak noktalarındaki farklılıktan kaynaklandığını öne sürmüştür. Örneğin bir dairenin uzantıları kareden daha fazladır. Ancak başka bir yerde nasıl sayılar ve şekiller nasıl mükemmel olamıyor ise nesnelerinde en yüksek dereceye ulaşma imkânları yoktur demiştir. Tanrı'nın ölümsüz, şeytanın ölümlü olduğunu vurgularken, iyinin ölümsüzlük içerisinde yer aldığını, kötülüğün çeşitli bağlantıları olduğundan söz eder. Sayılar ve şekiller bu yorumun dışında tutulmuştur, çünkü onlar gerçek işaretler değildir ve sürekliliği tartışırken gördüğümüz gibi, gerçek sonsuzluğun caiz olmasına karşın, sonsuz sayılar kendiyle çelişkiye düşer. İşaretler ne kadar yüksek olursa metafiziksel mükemmeliyetin derecesi de o kadar yüksek olur ve hiçbir gerçek emare bu tanımlamanın dışında tutulamaz. Bu noktadan devamla mükemmeliyetsizlik olumsuz bir şeydir ve basit ifadeyle mükemmeliyetin yokluğunu ifade eder. Monadlar Tanrı'dan çok veya az nispette farklıdır. Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliğin aynısına sahiptirler, ancak biraz daha az bir derecede. Bu bakış açısından, şeytan yalın monadların en düşük derecesidir. – teolojistlerin ender olarak kabullendikleri bir görüş - Leibniz'in mükemmeliyeti iyilikle bağdaştırdığı bir paragraf vardır. Orada şöyle ifade eder: Var olmak olmamaktan daha iyidir veya hiç bir şey olmamaktan bir şey olmak daha iyidir ve bununda bir sebebi vardır. Veya biz olasılıklardan gerçeklere sıçramalıyız. Başka diğer tespitlerin bulunmamasına rağmen, var olmanın şümülü, olasılıkların büyüklüğü ile ölçülebilir. İyiliğin var olmanın şümülünden daha farklı bir şey anlamına geldiğini kabul etmektedir ve bu ikisi arasındaki ilişkinin önemine işaret eder. Bu incelemenin işaret ettiği ahlak felsefesi en yaygın olanıdır. Andaşlık söz konusu olmasa bile iyilik ve gerçek el ele seyretmektedir. Gerçeğin iyi olduğunu söyleyerek bunu daha da vurgulayabiliriz. Ve sonuç benim bilebildiğim kadarıyla ahlak kavramında tek –biricik- tavsiye olunan konudur. Kötülüğün varlığını kabul eden bilhassa Leibniz'e göre böyle bir görüş saçmadır. Çünkü eğer kötülük bir sınırlama ile ortaya çıkmış ise var olan her şey değişik derecelerde iyidir, asla kötülük yoktur. Var olan şeyler içerisinde mesela; acı kötülük olarak

ifade ediliyor ise kötülükte iyilik gibi pozitif bir emare olarak nitelendirilebilir demiştir.⁷⁰

Aynı zamanda tabi olarak bu metafiziksel mükemmeliyete girecektir. Analitik akıl yürütme doktrininin, kötülüğün yalın bir olumsuzluk olduğu görüşlerine katkısı olmuştur. İyi ve kötü birbiriyle uyum sağlamayan işaretlerdir ve her ikisi pozitif ise, bu sentetik bir karardır. Kötülüğün iyiliğin karşıtı olarak kabul edildiğine göre, iyiliği de kötülüğün karşıtı olarak düşünmek aynı derecede mantıklıdır. Bir kez olsun kötülüğün pozitif bir işaret olduğu düşünülecek olsa, kötülüğe ait özel teori ve bununla birlikte tüm pozitif emarelere sahip Tanrı tanımı, metafiziksel ve ahlaksal mükemmeliyet ilişkisi bakımından geçersiz kalacaktır. Geriye işaret edilmesi gereken bir tek tutarsızlık kalıyor. Leibniz çok sık olarak nihai sebeplerin ruhlarla olan geniş bağlantısından söz etmektedir. Ancak bazen de tamamıyla bunu reddeder. Monadlar arasında sadece ruhlar kendine dönük uçlardır. Diğer uçlar tek tek monad sayılmamakla beraber metafiziksel olarak iyi kabul edilirler. Tabiatın düzeni ve güzelliği işte budur. Şöyle ifade eder: Fiziksel dünyanın ilk prensibi ona mümkün olduğunca mükemmeliyet sağlamaktır ve ayrıca manevi dünyaya veya Tanrı'nın şehrine saadetlerin en büyüğünü kazandırmaktır. Bu tabiatı ile yaratıcı olan Tanrı ve hükümdar olan Tanrı'nın inayeti arasında bir uyum tesis eder. İlkinde sadece düzen ve metafiziksel mükemmeliyetten söz etmektedir. İkincisinde ruhun mutluluğu ön plandadır. Dünya ne derece iyiye gidiyor ise, bu iki ucun aynı noktalarda buluşması da o denli kolay olacaktır. Ve bunda da yine önceden kurulmuş bir uyum vardır.⁷¹

Russell eleştirilerinde: Leibniz'in felsefesinde, her şey yeter sebep kanunu ile ahlak kavramı üzerinde sonuçsal nedenlerin takdimine dayalıdır. Ancak teolojinin çok kesin olarak vurguladığı ahlak, Leibniz tarafından bağımsız olarak ele alınmamıştır. Onun tanımladığı ahlak Spinoza'nın bahsettiğine çok benzemektedir. Mantık kurallarına aynı aykırılık ve aynı sonuçlar. Ateistliğe karşı Ortodoksluğun zaferi, Leibniz'in görüşlerinin getireceği sonuçlar açısından ürkütmiştir. Ve sonsuza dek tekrarlanacak fasıllar arasında gizlenmeye yöneltmiştir⁷² demektedir

Diğer yandan; Leibniz'e göre biz Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğunu kabul etmeye mecburuz. Tanrı potansiyel olanı içerir, mümkün olanda önceden sınırlandırılmıştır. Tanrısal sağgörü kötü değildir. Tanrısal irade iyi ve en iyi olana yönelir. Tanrı yaratılanın eyleminde yetkin olan her şeyin nedenidir. Hatalarsa başlangıçtan beri kaçınılmaz olarak taşıdığı sınırlılığın ortaya çıkar.⁷³

Demek ki, Leibniz'de metafiziksel olarak nitelendirdiği mükemmel

olmayış ya da yetkinsizlik, sınırlılıktan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki: Tüm yaratılan şeylerin sınırlı olduklarını kabul etmeliyiz ve bunların sınırlarının negatif bir şeyi oluşturduğunu bilmeliyiz. Örneğin; bir daire alanı ayrımı, bir dairenin geniş olmadığını şeklettiğinden sınırlıdır. Bütün yaratılan şeylerde, sınırlamalarından ortaya çıkan kusurlar vardır. Aynı yolla bir sonsuz daire mümkün değildir. Herhangi bir daire çevresiyle sınırlı olduğu için tamamen kusursuz bir şey yaratma imkânı yoktur.⁷⁴ Anlaşıyor ki, yaratılanların sınırlı olmaları özlerinden gelen bir kaçınılmazlıktır. Her daire çevresiyle sınırlı olduğu için, sınırsız bir daire mümkün değil, imkânsızdır. Yani yaratık sınırlı, ancak Tanrı sınırsızdır. Bu yüzden dolayı Tanrı'ya ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, Leibniz, yaratıldığından dolayı meleklerin bile kusursuz olmadığına inanmaktadır. Diyebiliriz ki, Leibniz'in düşüncelerinde en doğru ilke şudur: Mutlak derecede sonsuz ve sınırsız olan sadece Tanrı'nın kendisidir.

Nicholas Rescher 'The Philosophy of Leibniz' adlı yapıtında bu durumu şöyle yorumlar: Kötülük yaratılanın sınırlanmasından kaynaklandığından, kötülüğün olumlu bir realitesi yoktur. Leibniz'e göre kötülüğün iyi olana ilintisi, karanlığın ışığa ilintisi gibidir. Eğer yaratılanların içinde kötü bir şey var ise, bu takdirde bunun nedeni yaratılanların sınırlılığından kaynaklanan iyinin var olmamasıdır. Böylece, aynı zamanda ve çelişkisiz olarak yaratılanın Tanrı'ya bağlılığını, bu yaratılanın eyleminde kötünün mevcudiyetini savunabiliriz. Yani eğer yaratılan Tanrı'ya tabi ise içinde olumlu olarak ne varsa hepsinin-iyi ve yetkin olanın tümünün-Tanrı tarafından ona verildiğini söylemiş oluruz. Ancak bu yaratılanın eyleminde kusurluluk varsa, bu onun kendi mahiyetinden kaynaklanır ve bu mahiyet onun sınırlılığıdır.⁷⁵

Anlaşıyor ki; Leibniz için, bu nedenle, şöyle ya da böyle bu âlemde kötülük olmak zorundadır. Ama biz yine de Leibniz'e şunu sorabiliriz: Mademki, bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir, o halde bazı kötülüklerin bulunduğu bu dünya niçin yaratıldı? Leibniz'in yanıtı kısadır: Var oluş olmayıştan daha iyidir.⁷⁶ Bir başka ifadeyle varlık yokluktan iyidir.

Öte yandan Leibniz; "fakat O (Tanrı), bir kere seçtiğinde nesneler ya da şeyleri parça parça ve bölümlerle düzenlemeyeceğinden tümü için her şeyi, bir kez görmüş ve düzenlemiş olduğundan, biz her şeyin onun seçimine dâhil olduğunu ve hiçbir şeyin değiştirilemeyeceğini itiraf etmeliyiz. Dolayısıyla daha büyük iyiliklere müsaade etmek için verilebilir olarak hükmettiği günahlar ve şeytanlar bir şekilde O'nun seçimine dâhil edilir"⁷⁷ demektedir.

Bu bağlamda Leibniz; dünya bir okyanus gibi tek parçadan

yapılmıştır⁷⁸ der. Bu cümleden hareketle demek ki, dünyadaki bütün varlıklar birbiriyle bağlantılıdır. Aynı zamanda dünyada kötülük olmasaydı, bir bütün olarak görünen bu dünya, herhalde muhtemel dünyaların en iyisi olamazdı. Leibniz burada şöyle der: Gökler renkleri pekiştirir ve tam yerinde ortaya sokulmuş olan bir uyumsuzluk uyumu vurgular.⁷⁹ Aynı zamanda Leibniz; Bunun için Tanrı bize “ kötülük gibi görünen şeye bütünde iyi olan garanti edilsin diye belirli ölçüde izin verir ”⁸⁰ demektedir.

Aynı zamanda, bu dünyada iyi olanın kötü olandan daha fazla olduğunu ve kötülüğün aslında iyiliğin çoğalmasına katkı sağlayacağını düşünen Leibniz, Tanrı’nın da yaptığı gibi kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir⁸¹ demektedir. Burada denilebilir ki; Leibniz bu dünyadaki kötülüklerin de bir fonksiyonu olduğunu düşünmektedir.

Leibniz açısından şu bilinmelidir ki, ona göre: Dünyada maddi kötülük ve manevi kötülüğün varlığını inkâr edemeyiz.⁸² Tanrı’nın yarattığı bu dünyada kötülüğün bulunduğu itiraf edilmelidir.⁸³ Leibniz, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu varsayması yanında şunu da vurgular: Acıların ve canavarlıkların bile düzenin bir parçaları olduğuna inanılmalıdır.⁸⁴

Leibniz’in buraya kadar yapmış olduğu açıklamalarıyla tatmin olmamış bir kişi şunu düşünebilir; kötülüğe izin veren Tanrı iyi olamaz. Ama Leibniz’in bu düşünceleri, iyi bir şekilde tetkik edilirse, günahların ve kötülüklerin var olması Leibniz açısından bu dünyanın en iyi dünya olmasına zarar vermediği görülecektir. Bu düşüncelerde en önemli vurgu kötülüklerin daha büyük iyiliklere katkıda bulunmasıdır. Leibniz için bir miktar kötülüğün varlığı dünyayı kötü kılmaya ve yaratıcısının iyiliğinden kuşku duymaya yetmez herhalde. Bu bağlamda, eğer Leibniz’in dediği gibi iyilik için kötülüğe izin verilmişse, o zaman şöyle de düşünebiliriz: Kötülüğe izin vermemek iyiliklere de izin vermemektir. Bir miktar kötülükten dolayı daha büyük iyiliklere izin vermemek de çok büyük hata olurdu. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise hata işlemez.

Öte yandan Leibniz; fiziki kötülükten çok, fiziki iyilik vardır⁸⁵ demektedir. Aynı zamanda fiziki acıları ahlaki kötülüğün sonuçları olarak gören Leibniz; acı çekmek, tekrar tekrar edildiği gibi, o derece büyük değildir. Bedensel acıdan daha büyük olarak bedensel sağlık mevcuttur. Ayrıca beden acılarını yenebilecek olan yeterli dünyevi güçleri beslemekteyiz⁸⁶ demektedir. Görülmektedir ki, yine Leibniz acı veya acı çekmeyi de dünya düzenine mal etmektedir.

Bertrand Russell bu konuyu yorumlarken şu örneği verir: Sıcak bir günde içeceğiniz bir bardak soğuk suyun size önceki susuzluğun acısıyla dolu

da olsa katlanmaya değer olduğunu düşündürecek bir zevk vereceğini söyleyebiliriz. Susuzluğun acılığı olmasaydı, sonraki zevk bu denli büyük olmayacaktı.⁸⁷ Hatta Russell, Leibniz'in bu tür düşünceleriyle alay ederken şöyle demektedir: Görünüşe bakılırsa (Leibniz'in) bu kanıtları Prusya kraliçesini tatmin etmiş olmalı ki, onun serfleri kötülüğün acısını çekerken, kraliçe hazretleri iyiliğin sefasını sürmüştür. Büyük bir filozof tarafından bu tür bir davranışın doğru ve yerinde olduğu konusunda tenin edilmek, doğrusu huzur vericiydi.⁸⁸

Öte yandan Leibniz, bedensel kötülüğün açıklanabilmesi için ahlaki kötülüğün ele alınması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü acı, günahın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz kötülüğü yaptığımız için kötülüğün acısını çekeriz. Bunun için diyebiliriz ki, günah işledikleri için hayvanlar insanların çektiği acıyı çekmezler. İnsan kendi günahından dolayı, maruz kaldığı acıyı gönderen Tanrı'yı acı çektirmekle suçlayamaz.⁸⁹

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamaların ışığında ahlaki kötülüğün doğasını incelememiz gerekir. Leibniz bazı filozoflara atıfta bulunarak ahlaki kötülük üzerinde detaylı bir şekilde durur. Tanrı'nın yaratmış olduğu dünyadaki kötülükten sorumlu olmadığını ileri süren Leibniz: Platonistler, St. Augustine ve Skolâstik, "Tanrı kötülüğün yoksunlukta yatan biçimsel ögesinin değil, ancak olumluda yatan maddi ögesinin nedenidir" şeklindeki açıklamalarında haklıydılar⁹⁰ demektedir. Anlaşıyor ki, Leibniz bu güçlüğe yanıt verirken kötülüğü yoksunluk-mahrumiyet-olarak gören skolâstik kuramı kullanmaktadır. Demek ki, Leibniz, ahlaki kötülüğün irade de doğru düzenin bir yoksunluğu olduğunu söylemektedir. Ahlaki kötülük, yaratığın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda Leibniz: O (insan) özgür iradesini kötü kullanmıştır. Günah işlemiştir ve o zamandan beri günahın damgası altında bulunmaktadır. Tabiatıyla ahlaki kötülüğün ilk nedenini yaratıkların kökensel olan yetkinsizliğinde aramalıdır⁹¹ demektedir.

Bu noktada bizler şöyle düşünebiliriz: İnsanın doğası Âdem'in günahından dolayı bozulduğu için mi insan günah işlemektedir? Âdem'in işlediği günah nasıl oldu? Veya daha genel anlamda konuşursak dünyanın yaratıcısı olan Tanrı, sonsuz iyi ve güçlü olduğuna göre günah dünyaya nasıl geldi? Daha da aşırı boyutta aklımıza şu da gelebilir: Tanrı Âdem'in günah işleyeceğini önceden bilmesine rağmen – ve bunu önleyecek gücü olmasına rağmen – bu günahın ve suçun işlenmesine göz yummuş, bir anlamda ihmalde bulunmuş ve bir dereceye kadar da suç ortağı olmuştur.

Leibniz bu tür endişelere şu yanıtı verir: Tanrı daha büyük iyilikler uğruna kötüye göz yumar. Tanrı'nın Âdem'in elmayı yiyeceğini bilmesine

rağmen engel olmamasının nedeni, irade özgürlüğüne sahip kişilerin yaratılmasını ve doğal olarak onun yaşadığı dünyada belli oranda kötülüğün bulunmasını günahsız robotların yaşayacağı bir dünyaya tercih etmiş olması nedeniyledir.⁹² Kısacası anladığımız kadarıyla Leibniz'e göre, bu dünyayı Tanrı insanların iradesini kullanarak ahlaken geliştirdikleri bir saha olarak yaratmıştır. Bu bağlamda Tanrı, Âdem'in elmayı yiyeceğini ve günahın kaçınılmaz olarak cezayı da birlikte getireceğini gördüğü halde, insanları özgür yapmak istedi. Sonuçta ortaya çıkan dünya, kötülük içerse de olanaklı başka bir dünyaya göre içinde daha çok iyilik bulunduracaktır. Dünyamızda iyilik, kötülüğe üstün gelecektir. Bu bakımdan dünyamız olanaklı dünyaların en iyisidir.⁹³

Leibniz için en önemli iyiliklerden biri de 'özgürlüktür'. Ona göre, kötülüğe meyledeceklerini önceden görmesine rağmen, Tanrı'nın yaratıklarından bazılarını özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi, genel düzen ve iyilikle uygunluk içindedir.⁹⁴

Aynı zamanda Leibniz, bunun yanında O'nun (Tanrı'nın) günaha engel olmak için, olağanüstü yollarla her zaman müdahalelerde bulunması da -bunu kolayca yapabilir olmasına rağmen- uygun olmazdı⁹⁵ demektedir. Çünkü bu durumda O (Tanrı), ya özgür tabiatla yaratmak durumunda olur, ya da mucizelerle onların tabiatını sık sık değiştirmek durumunda kalırdı. Bu ise en iyi plana uygun düşecek bir şey olmazdı.⁹⁶

Burada gözden kaçırılmaması gereken konu, insan özgürlüğüne önem veren Leibniz'in, bu özgürlüğün sınırlı olduğunu söylemesi ve kadere de inanıyor olmasıdır. Tanrı tarafından bazı şeylerin önceden bilinmesi ve takdir edilmiş olması, insanların özgürlüklerini ve ahlaki sorumluluklarını ortadan kaldırmaz. Çünkü Leibniz açısından kötülüğün büyük bir kısmı, insan suçunun sonucudur.

Bütün bu açıklamalardan sonra denilebilir ki; Leibniz'in düşüncelerinde fiziki kötülük ahlaki kötülüğe, ahlaki kötülük ise metafizik kötülüğe bağlıdır. Buna göre kötülüğün kökü, yaratıkların kökensel sınırlılığından ibarettir. Bunun dışında kötülük bir yoksunluktan başka bir şey değildir. Varlıkların hayatında iyinin bir ön şartı olduğu için kötülüğe izin verilmiştir. Tanrı dünyayı yarattığında en iyi planı seçmiştir. Bu planda büyük çeşitlilik ve aynı zamanda büyük düzen mevcuttur.

Fakat şu da bir gerçektir ki, Leibniz'in bu soruna sunduğu çözümdeki zorluk, söz konusu çözümün teolojik açıdan kusursuz olsa bile, doğal afetler, sefalet, hastalık, zulüm, yoksulluk ve benzeri olayların kaynaklık ettiği deneyimler karşısında buharlaşıyormuş gibi görünmesidir.⁹⁷ Bundan dolayı da bazı kişiler Leibniz'in bu iyimserliğini çirkin ve nefret verici bir kişisel

hoşnutluk olarak değerlendirmiştir. Hatta Leibniz'in "bu dünyanın olabileceklerin en iyisi olduğu" biçimindeki tezi de yine bazı düşünürler tarafından saçma olarak anlaşılmıştır.⁹⁸

Sonuç olarak; Leibniz felsefesinde her şey yeter sebep kanunu ve devamı dâhil ahlak kavramı üzerinde sonuçsal nedenlerin takdimine dayalıdır. Ancak teolojinin çok kesin olarak vurguladığı ahlak, Leibniz tarafından bağımsız olarak ele alınmamıştır. Mademki insan ahlaki bir hayat yaşamakla sorumludur, onun bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için, ahlaki hayatın gerek neden gerekse sonuçları bakımından bir takım temellere dayandırılması kaçınılmazdır. Leibniz'e göre bu temellerden birisi, insanın aklı; diğeri ise, Tanrı'nın iradesidir. Akıl bir dereceye kadar, insanın uymakla yükümlü olduğu bir takım tali ahlak kurallarını ortaya koyabilir ve insanı mutluluğa ulaştırabilir. Ancak, bu konuda aklın tek başına yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Temel ahlak kurallarının eksiksiz olarak ortaya konulması, ancak Tanrı'nın iradesi ile mümkün olabilir.

O halde, Leibniz bir yandan, insan aklını, gerçek mutluluğa ulaştırmada temel yol olarak kabul etmekte ve tamamıyla akla dayalı bir ahlak öğretisini benimsediği izlemine uyandırmakta; bir yandan da, ahlaklı olmayı, Tanrısal iradenin, insanlar için koyduğu davranış kurallarına, ahlak yasasına uymak olarak değerlendirmektedir. Böylece, bir taraftan rasyonel, diğer taraftan da teolojik ahlakı benimseyen bir Leibniz karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- ¹ Ivor Leclerc, 'The Philosophy of Leibniz and The Modern World' Vanderbilt University Press, Nashville 1973, s.210-11
- ² A.g.e, s.211-12
- ³ A.g.e, s.212
- ⁴ G.W. Leibniz, 'Discourse on Metaphysics and The Monadology' Trans: By George R. Montgomery, Prometheus Books, New York 1992, s.7
- ⁵ A.g.e, s.193
- ⁶ A.g.e, s.193
- ⁷ A.g.e, s.193
- ⁸ A.g.e, s.194
- ⁹ G.W. Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' Trans: and Ed: Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Pres, Cambridge 1989, s.88
- ¹⁰ Russell, a.g.e, s.194
- ¹¹ A.g.e, s.195
- ¹² A.g.e, s.196
- ¹³ Leclerc, a.g.e, s.213
- ¹⁴ A.g.e, s.213-214

-
- ¹⁵ A.g.e, s.214
¹⁶ A.g.e, s.215
¹⁷ A.g.e, s.215
¹⁸ Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.91
¹⁹ A.g.e, s.89
²⁰ A.g.e, s.92-93
²¹ G.W. Leibniz, 'Selections' Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951, s.101
²² A.g.e, s.101
²³ Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.92
²⁴ Nicholas Rescher, 'The Philosophy of Leibniz' PrenticeHall Inc. New Jersey 1967, s.137
²⁵ Leclerc, a.g.e, s.216-17
²⁶ A.g.e, s.217
²⁷ A.g.e, s.217
²⁸ Leibniz, 'New Essays On Human Understanding' s.251
²⁹ A.g.e, s.251
³⁰ A.g.e, s.251
³¹ A.g.e, s.251
³² G.W. Leibniz, 'Ethical Definitions' 'Selections' Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951, s.567-68
³³ Douglas J. Den Uyl, 'The Aristocratik Principle in the Political of Leibniz' G. W. Leibniz, Critical Assessments II, Ed: R. S. Woolhouse, Routledge London and New York 1994, s.383
³⁴ Leibniz, New Essays On Human Understanding, s.4-5
³⁵ A.g.e, s.4-5
³⁶ Uyl, a.g.e, s.383-84
³⁷ A.g.e, s.384
³⁸ A.g.e, s.384-85
³⁹ Douglas J. Den Uyl, 'Science and Justice in Leibniz's Thought Leibniz' G. W. Leibniz, Critical Assessments II, Ed: R. S. Woolhouse, Routledge London and New York 1994, s.394
⁴⁰ A.g.e, s.395
⁴¹ A.g.e, s.395
⁴² A.g.e, s.396
⁴³ A.g.e, s.396
⁴⁴ A.g.e, s.396
⁴⁵ A.g.e, s.396
⁴⁶ A.g.e, s.397
⁴⁷ A.g.e, s.398
⁴⁸ A.g.e, s.401
⁴⁹ A.g.e, s.401
⁵⁰ A.g.e, s.401
⁵¹ A.g.e, s.402
⁵² A.g.e, s.402
⁵³ A.g.e, s.403
⁵⁴ A.g.e, s.409
⁵⁵ A.g.e, s.567
⁵⁶ Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.436

- ⁵⁷ Russell, a.g.e, s.194
- * Olması gerekeni değil de olanı tasvir etme iddiasında olan 'psikolojik hazcılık' tüm insan eylemlerinin haz elde etme arzusuyla güdülendiğini, tüm insanların doğal olarak acıdan kaçıp hazzıya yöneldiklerini belirterek, her insanın yalnızca kendi hazzı ya da mutluluğunu gözettiğini, herkesin elde ettiği haz miktarını en yüksek düzeye çıkarmak istediğini savunur.
- ⁵⁹ G. W. Leibniz, 'Philosophical Essays' Ed: and. Trans: Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Cambridge 1989, s.233
- ⁶⁰ Rescher, a.g.e, s.143
- ⁶¹ Leibniz, 'New Essays On Human Understanding' s.199
- ⁶² A.g.e, s.199
- ⁶³ Bertrand Russell, 'Batı Felsefe Tarihi' Çev: Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 3.Basım, 1983, s.569
- ⁶⁴ G. W. Leibniz, 'Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil' Der: Austin Farrer, Eng. Trs.By E. M. Huggard, Introduction, Open Court Publishing Company, London, 1993, s.136
- ⁶⁵ Russell, 'A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz' s.197
- ⁶⁶ Leibniz, Theodicy s.352
- ⁶⁷ Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, s.198
- ⁶⁸ A.g.e, s.199
- ⁶⁹ A.g.e, s.200
- ⁷⁰ A.g.e, s.201
- ⁷¹ A.g.e, s.201
- ⁷² A.g.e, s.2002
- ⁷³ A.g.e, s.140
- ⁷⁴ Leibniz, 'Philosophy Essays' s.114
- ⁷⁵ Rescher, a.g.e, s.198
- ⁷⁶ Leibniz, Theodicy, s.136
- ⁷⁷ Leibniz, Philosophy Essays s.193
- ⁷⁸ Leibniz, 'Selections' s.56
- ⁷⁹ A.g.e, s.510
- ⁸⁰ Catherina Wilson, 'Leibniz Metaphysics, A Historical and Comparative Study' Princeton University Press, Princeton New Jersey 1989, s.302
- ⁸¹ A.g.e, s.187
- ⁸² G. W. Leibniz, 'İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Bir Konuşma' Çev: Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.60
- ⁸³ Leibniz, Theodicy, s.378
- ⁸⁴ Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Bir Konuşma, s.60
- ⁸⁵ Leibniz, Theodicy, s.378
- ⁸⁶ A.g.e, s.276
- ⁸⁷ A.g.e, s.276
- ⁸⁸ A.g.e, s.281
- ⁸⁹ Russell, Batı Felsefe Tarihi, s.569
- ⁹⁰ A.g.e, s.569
- ⁹¹ Leibniz, Theodicy, s.281
- ⁹² A.g.e, s.136
- ⁹³ Leibniz, Philosophy Essays, s.112-13
- ⁹⁴ Leibniz, Theodicy, s.346

⁵ A.g.e. s.378

⁶ A.g.e. s.378

⁷ G.MacDonald Ross, 'Leibniz' Türkçesi: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, s.121

¹⁸ A.g.e, s.121