

LEİBNİZ'İN TANRI ANLAYIŞI

Aliye ÇINAR*

ÖZET

Bu makale, Leibniz'in tanrı anlayışını tartışır. Söz konusu problem, iki merhalede ele alınır. İlkın, Leibniz'in Tanrı kavramı incelenir. İkinci olarak Leibniz'de deist Tanrı tasavvurunun gerekçeleri tartışılır. Özellikle de iman-akıl ve Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınır problem.

ABSTRACT

The Understanding of God in Leibniz

This paper discusses the understanding of God in Leibniz. This problem is investigated two steps. Firstly, it is examined the concept of God of Leibniz. Secondly, it is discussed the idea of deist God. Particularly it is discussed the relationship between faith and reason, between God and world in contex.

1) Monadların Monadı Olarak Tanrı

Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716), on yedinci yüzyılda altın çağını yaşayan rasyonalist ve tözcü metafiziğin birinci sınıf filozoflarından biridir. Leibniz'in, töz için kullandığı kavram 'monad'dır. Ona göre "monad, bileşiklere giren basit, yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir."¹ Öyle ki monad, "tabiatın gerçek atomları, bir kelime ile şeylerin ögesidir...ve her monadın başka bir monaddan farklı olması lâzımdır."² Bu monadların her biri metafizik birimlerdir. O'na göre yaratılmış her monad, bir mikrokozmos olduğundan tüm evreni kendi gücü ölçüsünde -algı derecesine göre- temsil eder.³ Leibniz'in gerek Tanrı, gerekse âlem hakkındaki görüşleri töz fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre her monad, hem kendi otonomisini, hem de entelekyasını bizzat kendinden alan birer güç birimidir. Görüldüğü gibi burada hem mekanizm hem de teleoloji birbirini kucaklamış durumdadır. Sadece mekanizm ve teleoloji konusunda değil, pek çok hususta birbirinden oldukça

* U. Ü. İlahiyat Fak. Din Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Leibniz, Gottfried Wilhem, *Monadoloji*, çev. Suat Yetkin, Maarif Matbaası, 1943, p. 1

² Leibniz, *a.g.e.*, p. 3, 1.

³ Leibniz, *Monadoloji*, p.61-2.

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

farklı ögeler arasında sentezciliğe koşan bir eklektizm belki de onun bütün çabasını özetleyen bir kavramdır.

Leibniz'in gözünde "toplam realite, yalnız Tanrısal bir aktüelleştirmenin aşkın doğrulamasıyla mümkündür ve ancak o zaman anlaşılabilir. Dünyanın her görünüşü bizi Tanrı'ya götürür ve gerçek felsefi amaç, parçayı bütün içine yerleştirir...Açıkçası o, varlığın bütünlüğünü rasyonel bir temele oturtur."⁴ Leibniz'in terminolojisinde bu, monadlar tıpkı bizim düşüncelerimizi yaratmamız gibi bir çeşit türümle, bir çeşit teemmülle yaratılır, şeklinde ifade edilir.⁵ Tanrı anlayışındaki potansiyel haldeki nüve monad bu yolla aktüellik kazanarak doğada yer alır. Bu husus, Tanrı, insan ve doğa arasında doğal bir bağın olduğunu gösterir; çünkü doğa ile Tanrı'nın özü ve mahiyeti birbirinden farklı değildir. Tanrı, evren ve insan aynı ritimde atmaktadır. Bunlar, bir mimari yapı ve bu yapıyı oluşturan parçalar arasında da matematiksel belirlenmiş bir ilişkinin varlığına dikkat çekilmiştir. Şu halde Tanrı ve doğa arasında ontik bir birliklilik vardır. Bu sistemdeki dünyada kendimi hiç de yabancı hissetmiyorum diyeceği geliyor insanın. Aslında rasyonalist düşünce çizgisinde hâkim renk olan tefekkür, kaynağa bir yolculuk için iyi bir vâsıta. Bu nedenle tefekkür, bir özdeyimlilik ve mekanik nedensellik çarkı içinde işler.

Var olan her şeyi doğal nedenlere başvurarak temellendirme ta Greklerden beri favori bir düşünceydi. "Yunanlılar, kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrı'ya akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerini inanmaktaydılar."⁶ Bu hususun modern düşüncedeki akislerini ağırlıklı olarak duyduğumuz "Descartes ve Leibniz için de Tanrı, kozmosu kaplayan total rasyonelliğin membaı ve teminatıdır. Bu düşünce modu, insana, Tanrı'dan bir parça olan kendi akıl istidadıyla doğayı anlama imkanını veren bir rasyonaliteden başkası değildir."⁷ Öyle ki bu üç öge de mahiyet bakımından birbirinden farklı değildir. Evet, bu rasyonalite rasyonel dünya paradigması içinde işler. Söz konusu paradigma içinde insan, rasyonel varlıktır ve Tanrı'ya dair argümantasyonda bu rasyonelliğin tabii sonucu ve dünya da ilkece çözülmesi mümkün mantıksal bir problemler serisidir.⁸ İşte bu bağlamda doğal teolojinin sözkonusu ontolojik birliğe işaret ettiğinin, vahyin ise, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrılığa dikkat çektiğini hatırlamamız gerekir.⁹

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

⁴ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2000, s.37-8.

⁵ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, çev. Nusret Hızır, M.E.B., 1949, s.23.

⁶ Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, s.99, AraçYay., 1998.

⁷ Davies, Paul, *The Mind of God*, Penguin Books, 1993, s. 77.

⁸ Klemm David E., "Teolojik Tartışmaların Roteriği", *Retorik, Hermeneutik, ve Sosyal Bilimler* içinde, der., çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma, 2002, s. 365.

⁹ Keny, Anthony, *The God of Philosophers*, Oxford, 1979, s.3-5.

nizam' kavramını yerle bir etti.¹⁰ Dahası Onun Tanrı'sı, neredeyse sadece madde hakkındaki genel düşüncelerin doğru olduğunu güvence altına alan bir varlıktır. Bu fizikçinin Tanrı'sıdır veya daha önemlisi kuşkuculuğu yadsıyan bir fizik felsefesi tarafından talep edilen türden bir Tanrı'dır; fiziğin genel yasalarına kesinlik vermeye çalışan bir Tanrıdır. Öyle ki üç boyutlu uzam, bölünebilirlik ve devinim yeteneği gibi niteliklere dayalı bir madde değerlendirmesine kefil olmak Tanrı'nın birinci vazifesidir.¹¹

Leibniz'in Tanrı'sı da iyi bir matematikçi, iyi bir kalkülatördür. Tabiat da kelimenin tek anlamıyla bir makinedir.¹² Doğanın kitabı, muazzam bir matematikçi tarafından matematiksel bir dille yazılmıştır. Doğanın adamakıllı bir keşfi, aynı zamanda bu yasaları koyan matematikçiyi de çözmek değil midir? Leibniz'e göre, Tanrı bu evreni ta baştan her şeyini hesaplayarak monadlar arasındaki düzeni, birbirine uyumu adeta bir saat gibi kurmuştur. Öyle ki bu alemin her şeyini Tanrı onu yaratırken ayarladığı gibi, bazı zamanlardaki istisnaları yani mucizeleri de ayarlamıştır.¹³ Önceden kurulmuş âhenk prensibi metafiziksel bir zorunluluk ifade eder.¹⁴ Bu düşünce ilmeklerinin atılışında onun bilim ve matematiğe kayıtsız kalmadığı ve bu konularda da orijinal fikirler ürettiği unutulmamalıdır.

Öte yandan Leibniz tüm nesnelere "Tanrılık bir kuvvet olduğunu"¹⁵ söyler. Bütün basit tözlere ve yaratılmış monadlara entelekyaya adı verilebilir. Çünkü onlarda bir yetkinlik, onları kendi iç eylemlerinin kaynağı kılan ve tenle ilgisiz bir çeşit otomat haline koyan bir yeterlilik, bir deruni dinamizm vardır.¹⁶ Zira bütün canlılar son tahlilde ruh, entelekyaya ya da kuvvete dayanır.¹⁷ Bu entelekyayı etkinleştirmek için dışarıdan onu uyarıp harekete geçirecek bir "dış uyarıcıya" muhtaç, potansiyel eylem kaynağı gibi düşünmemek gerekir. O, bu potansiyeli gerçekleştirecek gücü kendinde bulur. Leibniz, bunu çaba (*conatus*) ya da effort kavramlarıyla ifade eder. Bu güç ya da çaba engellenmediği sürece etkin olmaya can atar.¹⁸ Kendinde kuvvet saklı olan tinsel atomları Leibniz, Aristoteles'in etkisiyle kabul ettiğini söyler. Sözlerini şöyle sürdürür: "Aristoteles ve Skolastik felsefe bu etkinlik prensibine genellikle form, bazen de entelekyaya adını verdiler, ben hem entelekyaya (*entelechy*) hem de daha iyi anlaşılması için ilk kuvvetler (*primitive force*) diyorum."¹⁹ Leibniz'e göre monadın varolması potansiyel monadın bir açılımıdır, aktüellik kazanmasıdır.

¹⁰ Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 1999, s.18.

¹¹ Sorell, Tom, *Düşüncenin Ustaları Descartes*, çev. Cemal Atıla, Altın Kitaplar, 2002, s.78.

¹² Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s.23; *Monadoloji*, p. 64.

¹³ Leibniz, *a. g. e.*, 24, s. 10.

¹⁴ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Trans., A.G. Langley, Lasalle, 1949, s.507.

¹⁵ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 38.

¹⁶ Leibniz, *Monadoloji*, p. 18; *Theodicy*, trans. by, E. M. Huggurd, Open Court, U.S.A.1993, 360-1.

¹⁷ Leibniz, *Monadoloji*, p. 82.

¹⁸ Leibniz, *Theodicy*, s.170.

¹⁹ *Theodicy*, s.169-170.

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

Her monad, kendi deruni dinamizmi sayesinde, kendi sınırlarını değiştirmek suretiyle arazları meydana getirmektedir.²⁰ Yine o bu hususta şunları kaydeder: "Ruhların, entelekya ya da ilksel kuvvetlerin (*primitive forces*), tözsel formların, basit tözlerin ya da monadların - hangi adla adlandırılırsa adlandırılısın - doğal olarak doğup kaybolmadıklarını savunuyorum. Nitelikler, ya da türemiş kuvvetler veya ilineksel formlar (*accidental forms*) denilen şeyler, şekiller nasıl maddenin değişimleri ise, bütün bunları ilksel entelekyanın değişimleri olarak tasarlıyorum. Onun için basit töz olduğu gibi kaldığı halde, bu niteliklerin sürekli değiştiklerini düşünüyorum.²¹ Şu halde bizdeki akıllı ruhlar, âdeta Tanrı'nın numuneleridir ve her biri kendi sırasındada küçük birer Tanrı gibidir."²²

Leibniz'e göre evrendeki akıllı ruhlar ya da çokluklar adedince bir o kadarda sebepler olsa da, bu evrenin dışında nihai bir son yeter-sebepe kesinlikle vardır.²³ Leibniz'e yeri, göğü verseniz kesinlikle vazgeçmeyeceği ilke yeter-sebepe ilkesidir. Çünkü bütün düşüncelerini dayandırdığı, temel ilkedir, o. Belki de "zeka, anlık, şeylerin kaynağı olmadıkça, gerçek anlamda bir gayelilikten söz edilemez."²⁴ Esasında bu anlamda Leibniz'in de ısrarla kullandığı klâsik Tanrı kanıtları söz konusu 'yeter-sebepe'ye farklı akıl eksersizleriyle tekrar tekrar ulaşma çabasıdır. Bir başka ifadeyle sistemin iyice sağlamasının yapılmasından başka bir şey değildir. Aslında klâsik Tanrı kanıtlarıyla filozof, imanın korrelatındaki vahyin Tanrı'sına değil de, hem aklın, hem de doğanın kaynağına farklı farklı yollardan ulaşma denemeleri yapmaktadır. Örneğin yeter-sebepe tümevarım yoluyla ulaşma çabası nedensellik ilkesine açıklık getirme gayreti değil de nedir? Diğer deyişle, kanıtlar sayesinde "filozof, sistemindeki bazı meselelerin üstündeki sisi dağıtmaktadır. Kanıtların hizmet ettiği amaçların farkında bulunduğu sürece onlara diyecek bir şey yoktur."²⁵ Yine bu meyanda filozofumuzun fikirlerine göz atmaya devam edecek olursak, mesela sınırsız Tanrı aklı eşyadaki mükemmellik ve şaşmayan tabiat düzenini onaylamaktadır. Çünkü bu alem, ancak akıllı bilge bir ustanın maharetiyle ortaya çıkmış olabilir.²⁶ Muazzam bir şekilde, güneş sisteminin, gezegenlerin, yıldızların işleyişi bu akıllı ustanın elidir. Ona göre âlemde ciddi bir düzenin, intizamın olduğu su götürmez bir gerçektir. Varlıklardaki düzen belli gayelere hizmet etmektedir. Varlıklar bir başına bunu seçemeyeceklerine göre âlemi var eden bir varlığın olduğu aşikârdır. Bu harikülade eserden hareketle müessirin mükemmelliği çıkarılabilir.²⁷ İşte bu zihinsel egzersiz bütünüyle Leibniz'in temele koyduğu Tanrı'yla örtüşmektedir.

²⁰ Leibniz, *a. g. e.*, s.360-361.

²¹ Leibniz, *Theodicy*, s. 360-361.

²² Leibniz, *Monadoloji*, p. 83.

²³ Leibniz, *a. g. e.*, p.32.

²⁴ Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, 1940, s.104-6.

²⁵ Cahn, Steven, "The Irrelevance of Proof to Religion", *Philosophical Quarterly*, 6, 1969, s. 172.

²⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 39-40.

²⁷ Leibniz, *a. g. e.*, 33-35.

2.Deist Bir Tanrı Tasavvuruna Doğru

a)Leibniz her ne kadar imanla aklın çelişmeyeceğini söylese de bize göre bu, zevahiri kurtarmak için ileri sürülmüştür. Çünkü onun asıl önem verdiği tarihi dinler olmayıp "akıl dini"dir.

İman-akıl ilişkisi konusunda* özellikle de Prusya Kraliçesi Sophie Charlette'in, P. Bayle'in fideist tutumundan tatmin olmadığı için meseleyi bir de Leibniz'e getirmesi üzerine önemli eserlerinden biri olan Theodicy'de Leibniz, bu hususları tartışır. Leibniz'e göre hiçbir iman formülü akla karşı değildir. İki hakikat birbirine zıt olamayacağından, iman hakikatleri geometri hakikatlerine de zıt olamaz. Bu nedenle iman hakikatlerine karşı sarsılmaz bir itirazın yapılması mümkün değildir. İman akıl tartışması konusunda o, iman hakikatlerinin de tıpkı matematik hakikatler gibi çürütülemez olduğunu ve yapılması gerekenin bunlara itiraz edenlerin itirazını çürütmek olduğunu düşünür.²⁸

Leibniz akla zıt olmayan bu iman hakikatlerini nerede görür, şeklindeki bir soru kanımızca yerinde bir soru olacaktır. O, iman hakikatlerini, büyük ölçüde matematiksel hakikatler gibi akıl hakikatleri içinde değerlendirir. Esasında o, akıl için hakikatler arasındaki bağları kavrayan bir yeti de der. Bu yetinin birbirine bağladığı hakikatler zinciri, onlar arasındaki bağıntıdan oluşur ve birbiriyile ilişki içindedir.²⁹ Ancak bu hakikatler zincirinin de yalnızca yekpare bir şey olduğu söylenemez: "Akıl bir hakikatler zinciri, lakin bilhassa (imanla kıyaslanınca) insan zihninin tabii bir şekilde ulaştığı, ... bir takım hakikatler zinciri olduğunu sanıyorum"³⁰, diyen Leibniz'in bir tek akıl kavramını ileri sürdüğü söylenemez. Öyle ki kıtası çelişmezlik ilkesi olan matematiksel hakikatler ağına akıl tabii bir şekilde ulaşırken, iman hakikatlerinin zincirini iman nuru ya da sezen akıl örür. Mesela Leibniz, teslisi "üç görünümlü" bir Tanrı olarak kabul eder. Sonuçta bu konuda yapılan izahlar analogiden öteye geçemez. Zira teslis bir sırdır ve onun nelğine tam olarak nüfuz etmek mümkün değildir.³¹ Ona göre inanmak için inanılacak olana yapılan itirazların ortadan kaldırılması ve bu başarılıncaya kadar imanın askıya alınması gerekmez. Zira kartların ardında yazılı olan sırların "niçin"i ve nasıl"ı Tanrı'ya açıktır.³² Demek ki Leibniz birbirinden farklı gerçeklik seviyesinin olduğunu kabul etmektedir. Onun gözünde 'tek hakikat matematiksel hakikattir' demek doğru değildir.

İman hakikatlerinin yerini ve önemini teslim eden Leibniz, akıl dini yani öz dindarlık, bilgi ve erdemden ibaret olup, kalabalığa nasip olmamıştır,

* Bu konuda geniş bilgi için bkz; A. Çınar, "Leibniz'de İman-Akıl ilişkisi", U.Ü.İ.F.D., Cilt 12, sayı 1.

²⁸ İmanla Aklın Uygunluğu, s.7, 39, 76-81.

²⁹ Leibniz, *New Essays*, s. 555-556.

³⁰ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M. E. B., 1986, s. 3, 37.

³¹ Leibniz, *a. g. e.*, s.73.

³² Leibniz, *a. g. e.*, 39-40, 75.

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

der. Tarihi din ise, birtakım inanç düsturları ile dini törenlerden yani şekil ve merasimden müteşekkildir ve çoğunluğun din anlayışı budur. Bunun böyle olmasına şaşırılmamalıdır. Kalabalık görüntüyle oyalanırken, elite hitap eden öz dindarlık dolu dizgin bir sorgulamayı gerektirir.³³ Yine Vahiyle akıl arasında bir çelişme olduğu zaman insan hangisini kabul edecektir? O, tercihini akıldan yana kullanır: "Sırları müdafaa edeceğim diye, zorunlu ve ebedi hakikatlere yani akla yüz çevirmemek gerekir."³⁴ Akıl gerçekten iyi bir kılavuz, iyi bir hakemdir: Gerçek din ile uydurma din arasındaki ayırımı yegane kılavuz akıl olmalıdır; iman hakikatleri akıl karşısında kendini meşrulaştırabilmelidir.³⁵ Aynı şekilde o, Tanrı'ya ulaşmada aklın yeterli olacağını vahye muhtaç olunmayacağını ifade eder: "Bütün kainatı tamamen iyi ve hâkim tek bir kuvvetin idare ettiğini bilmemiz için vahyedilmiş imana katıyen muhtaç değiliz. Akıl bunu çürütülemez birtakım ispatlarla öğretiyor."³⁶ Leibniz'e göre "... aklımız Tanrı'daki külli akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir."³⁷ Tanrısal akıl ile insan aklı arasındaki ayırımı bir nev'i ayırımı olmayıp bir derece ayırımıdır.³⁸

Ancak bilgi ve iman arasında bir zıtlık olmadığını söylemekle birlikte Leibniz'in, bunlar arasında bir ayırımı gitmiş olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bilgi yöntemleri açısından matematiğin ve tümdengelimlin öneminin altını çizmekle birlikte 'fakat Tanrısal lütuf bambaşkadır' demekten doğrusu kendini alamaz: "Gerçekten kutsal ruh varlığımızı kavrayıp, ruhumuzu kendine bend ederken ve bizi hayra yani imana ve merhamete götürürken muhakkak birtakım sebeplere muhtaç değildir."³⁹ Şu halde aklın, nedenselliğe tâbi dinamiği ile, aklın bu yönüne ihtiyacı olmayan iman dinamiği kesinlikle birbirinden farklıdır. Ancak bunu söylemekle de, bu iki yönün birbirini hiç gerektirmediğini demek istemiyoruz. Çünkü insanî varoluş, yetilerinin hepsiyle bir bütündür. Bir başka ifadeyle epistemolojik açıdan insanı parçalara ayırmada bir dereceye kadar sakınca olmayabilir ancak ontolojik duruş buna izin vermez.

Burada Leibniz'in sadece bilgi için felsefe yapmadığı gerçeğini aklımızdan çıkarmamamız gerekir. O, aynı zamanda pratik hayattaki problemler üzerine de kafa yormuştur. 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

³³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, önsöz, s. III, VII.

³⁴ Leibniz, a. g. e., 35, 54.

³⁵ Leibniz, a. g. e., s.43, 44.

³⁶ Leibniz, a. g. e., s.61.

³⁷ *İmanla Aklın Uygunluğu*, s.81.

³⁸ Aster, Ernest Von, "Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz", Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 2, İ. E. F.Y., İstanbul, 1947, s.2.

³⁹ Leibniz, a. g. e., s.9.

birleştirmeye çalışması dikkat çekicidir.⁴⁰ 17. yy.'da gündemdeki en önemli problemlerden biri, uzun zamandan beri teolojik görüşler ve dinî bağlılıklar yüzünden ayrılmış bulunan uluslar arasındaki iletişimi restore etmektir.⁴¹ 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 bir oranı Kalvenist, Lutherci veya Katoliklik adına katledilmişti. Leibniz gibi pratik hayata da yüzü dönük biri için bu probleme kayıtsız kalınmazdı. Bu nedenle o, bir yandan Hıristiyan kiliselerinin birliğini sağlama çabasına girişti, öte 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 kaldırmanın ve spontane akışın yerine suni bir dil koymanın ve bunun yürüyeceğini beklemenin pek de bir anlamı yoktur. Zaten bu proje, sadece bir proje olmaktan öteye gidememiştir.

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 görmediği 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.⁴² 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. Öte yandan bu dönem açısından meseleye baktığımız zaman, sözkonusu arabuluculuk konusunda Horkheimer'in de ifade ettiği gibi, bu periyotta zaruret gereği aklın, bir yan anlam da kazandığı göz ardı edilemez. Akıl, siyaset, din vb. alanlardaki uzlaşmayı sağlayacak bir araç anlamında da kullanılmaya başlanmıştır.⁴³

Bilim ve din arasında da bir orta yol bulmaya çalışan Leibniz'in bu unsurlardan biri olan din penceresinden, din konusunda sadece 'politik bir uzlaştırıcı' olduğu söylenemez. Leibniz dünyayı açıklamak için dinden gelen sese de kayıtsız kalmak istemez doğrusu. Bütüncül bir dünya görüşü için, dinin yol gösterdiği ritme kulak vermenin ve akord için ondan gelen sese iyi kulak kabartmanın önemini sezmiştir. Çünkü sazın teli bilimin fark ettiğinden daha tinsel bir şeye meyyaldir. Esasında fenomenlere ilişkin bütün bir bilimsel kavrayışımızı, sonsuzca akıllı bir tinin yani Tanrı'nın amaçlarının gerçekleşmesi

⁴⁰ Copleston, Frederic Copleston Felsefe Tarihi, Cilt 4, Bölüm C, "Leibniz", çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996, s.9.

⁴¹ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.137.

⁴² 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.

⁴³ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 62.

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

olarak, özde dinî bir dünya kavrayışımıza dayandırabiliriz, demeye getirir, o.⁴⁴ Yine aynı şekilde Leibniz “gerçekten kutsal ruh varlığımızı kavrayıp, ruhumuzu kendine bend ederken...”, gibi ifadelerle yer vermesi onun, insanın inanan boyutunun özgünlüğüne dikkat çektiği aşikâr bir şeydir. İster buna özde dinî bir dünya tasavvurunu diyelim isterseniz de, insanın imanî boyutunun önemini vurgulamıştır diyelim, bütün bunlar, Leibniz'in ‘gönlünde yatan aslan’ olup ya da onun kendisine samimiyetle itiraf ettiği gerçeklerdir ve öneminden dolayı bu hususları teğet geçmek istememektedir. Gelgelelim Leibniz'in kurduğu değirmene bunlar dökülse dahi ‘akıl dini’ tonunda ürünler çıkmaktadır ya da düşüncelerinin bazıları sisteminde geri planda kalmıştır, demek mümkündür.

Leibniz'in de pek çok düşünür gibi bağlamdan kopuk okunamayacağı aşikâr bir husustur. Bir rasyonalist olarak belki de onda, hesapçı ve doğa yasalarını yorumlayan akıl silindirisinin her şeyin üstünden geçmesine tanık olmak bâriz bir durumdur.⁴⁵ Doğal olarak insanlık için vazgeçilmezlerden bazı unsurların da üstünün örtüldüğü kesindi. Belki de bu amansız düzleştirme çabasının ortadan kaldırmaya çalıştığı bir şey vardı. Zira bir insan ve doğa doktrini oluşturma şeklinde özetlenecek 17. yy rasyonalist silindirisinin geçtiği düzlem, dinin de yerini almalıydı. Hatırlanacağı gibi Rönesanstan beri insanlar her şeyde otorite olan dinden kurtulmanın yollarını ararken, bu boşluğu da her şeyiyle kendilerinin yarattığı rasyonel bir güç doldurmalıydı.⁴⁶

Ancak her şey için neden, dahası yeter-neden olan Tanrısal akıl gibi insan aklı da bir yeter-neden ilkesidir. Böylece akıl ruhsuz bir ilke, yaratıcılıktan uzak, eli kolu bağlı sınırlı ve belirli bir prensip hüviyetine hapsedilmemekte midir? Yine akıl hayatı formelleştirilip, bir hukuk kuralına indirgenmemiş midir?⁴⁷ Unutulmamalıdır ki, rasyonalist metafiziğin temel idealleri ve kavramlarının kökleri evrensel insan kavramında aranmalıdır. Bu kavramların biçimselleşmesi insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelir.⁴⁸

Öte yandan Leibniz, kendisine bağışlanmış olan insan aklının mahiyet itibariyle Tanrısal akla akraba olduğuna, dolayısıyla ona insanın kendi çabasıyla ulaşabileceğine inanmaktadır. Öyle ya Leibniz için Tanrı, kozmosu kaplayan total rasyonelliğin membaı ve teminatıdır. Belki de filozofun imanla kast ettiği şeyin bu türden bir bilgiden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu tarzdaki inancın nihaî temel ve esası olan Tanrı esasında rasyonel bir gerekliliktir. Görünen o ki, Leibniz'in iman dediği şey gerçekte bilgiye bir kılıf, bir inanç kılıfı giydirmekten başka bir şey değildir.

b) Epistemolojik açıdan Tanrı-âlem ilişkisine dair Leibniz'in fikirlerine göz attığımız zaman, eğer Tanrı da bir monadsa -ki öyle- apaçık bir dilemle

⁴⁴ Magee Bryan, *Büyük Filozoflar –Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi–*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 2000, s.115.

⁴⁵ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, s. 137-146.

⁴⁶ Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, s.63.

⁴⁷ Caputo, John D., “Postmetafizik bir Rasyonaliteye Doğru”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*’nın içinde der. çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.431-436.

⁴⁸ Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, s. 71.

karşı karşıyayız. Tanrı âlemi sadece kendi özünü yani anlığındaki ideaları düşünmekle biliyordu. Reel haldeki monadları bilebilmesi için penceresi dışa açık olmak zorundadır. Fakat durum hiç de böyle değildir.

Tanrı-Âlem ilişkisi konusuna gelince Leibniz düşüncesinde Tanrı, varlıkları birer imkan halindeyken kesinlikle bilmektedir, dediğimiz zaman burada ciddi sorun gözükmebilir. Tanrı'nın bir monad olduğu dikkate alınır, bu takdirde çok ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı monadı yaratıcı da olsa yine bir monaddır. Diğer monadlarla arasında yalnız bir derece farkı vardır. Tanrı, insan ve diğer nesnel varlıklardan monad olmak bakımından ayrı değildir. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle: "Eğer âlemi dışarıya penceresi açık bulunmayan bir monadlar sistemi şeklinde düşünür ve büyük harfle yazılan Monad'ı bu sistemin tepe noktasına yerleştirirsek Tanrı-İnsan ilişkisinden nasıl söz edebiliriz?"⁴⁹ Zira monadların monadı Tanrı da dahil olmak üzere "monadların hiçbir penceresi yoktur ki oradan bir şey girip çıkabilsin."⁵⁰ Bu çözülmesi zor probleme A. Weber, Leibniz dilemi demektedir ve şunları kaydetmektedir: Ya Tanrı bir monaddır ve bu durumda sanki varlıklar monad değildir; bu durum monadolojiyi altüst eder, ya da yaratılmış varlıklar monadlardır ve o halde Tanrı'yı yaratıklara benzetmek tehlikesine düşmeden onun bir monad olduğu söylenemez.⁵¹

Bilindiği gibi, monadların her biri bir mikrokosmos idi. Bir monad kendi üzerine bilinçli düşünmesi olan refleksiyon ile evreni de bilmekteydi. O kendi üzerine ne kadar eğilebilirse, âlem hakkındaki bilgisi de o kadar çoğalmaktaydı. Öyle ki, bize göre, Tanrı'nın âlemi bilşi monadlarınkinden pek farklı değildir. Leibniz'e göre, Tanrı, anlığındaki bütün imkan halindeki monadları bilmektedir. Bir başka ifadeyle, Tanrı kendi anlığını veya özünü bilen bir varlıktır. Anlığı da şu âlemin imkan hali olan ezeli özlerden başka bir şey değildir. O halde bizde filozofu sistemiyle tutarlı kılmak için tıpkı, Plotinus'un Nous'unun kendindeki ideaları düşünmesi gibi, Tanrı kendi anlığındaki özleri, nüveleri bilmekle âlemi bilir diyebiliriz. Peki, Tanrı insani fiilleri nasıl bilmektedir? Leibniz, kendisine nasıl sorulacağını farkındadır. A şahsının gelecekteki hayatı, hür eylemleri, onun Tanrı'da bulunan kavram yahut ideasında kesinlik mevcuttur. O, zaten bu ideaları bilmekteydi.⁵²

c) Tanrı imkanı reel hale getirirken bütün varolanların tohumlarında onların daha sonra meydana gelecek soyları mevcuttu. Bir nevi sonraki vücut bulmalar şifrelenmiş tohumun açılımından ibarettir. Nasıl ki "Adem'de zürriyeti daha önceden mündemiç ve mevcut bulunuyordu" bu diğer varlıklar için de geçerlidir. O halde Tanrı yaratma mucizesinde evrene ikide bir müdahale etmemektedir.

⁴⁹ Aydın, Mehmet, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Emel Matbaası, Ankara, 1991, s. 15

⁵⁰ Monadoloji, p.7.

⁵¹ Weber, *Alfred*, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay. İstanbul, 1993, s. 253

⁵² Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 56

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

Leibniz'e göre yaratma, Tanrı anlığındaki sayısız, ezeli imkan halindeki monadların, Tanrı tarafından aktüellik kazandırmasından başka bir şey değildir. Şüphesiz her bireyin reel olunca, nasıl kararlar vereceği, ne yapıp edeceği, Tanrı tarafından onlar imkan halindeyken bilinmektedir.⁵³ Elbette Tanrı, var edeceği monad üzerinde karar sahibidir ve onu bilmesi kadar doğal bir şey yoktur.⁵⁴ Zira Tanrı geçmiş, şimdiki ve geleceği birden bilir ve zamana ihtiyacı yoktur. Öyle ki Leibniz'e göre zaman, insanın görünen dünyayı algılaması ve onun bilgisini elde etmesi için, gerekli olan *a priori* bir formdur. Bizatihi kendi başına olan bir şey değildir.

Şu halde monadın varolması potansiyel monadın bir açılımıdır, aktüellik kazanmasıdır. Her monad, kendi deruni dinamikleri sayesinde, kendi sınırlarını değiştirmek suretiyle arazları (*accident*) meydana getirmektedir. Bu sayede varlık belirginleşmekte ve reel hale gelmektedir. Basit töz özünü yitirmeksizin bilir. Özünü bilmek kendindeki değişiklikleri bilmektir. Her monadın bir entelekyası vardır. Ancak bütün bu değişimler entelekyayı ortadan kaldırmaz; ancak ilk entelekyanın değişimlerine, arazi formlar, nitelikler veya sürekli değişimler denilmektedir.⁵⁵ Leibniz'e göre yoktan yaratılmadan söz edilemeyeceği gibi monadlar için mutlak manada yok olmaktan da bahsedilemez. Çünkü monadın ölümü de biraz önce belirtilen açılımların kapanması, büzülmesi veya azılmasıdır.⁵⁶ Tanrı evreni yaratırken yani imkanları reel hale getirirken her şeyi en ince ayrıntılarıyla bir çırıpıda (*flash*) görür. Tanrı Adem'de onun torunlarının bütün mizaç ve karakterlerini bilir. Böylece Tanrı'nın bütün mümkünleri ahenkli bir tablo halinde görmesi, düşünmesi bir nevi yaratması demektir. Dünyanın başlangıcından itibaren varolan her şeyin tohumları Tanrı anlığında vardır. Ve onlar sadece reel hale getirilirler. O halde Tanrı evrendeki bütün türleri imkandan reel hale getirirken, her bir türde daha sonra meydana gelecek olan bütün nesli, sanki onda şifrelenmiş gibi var eder. Böylece Tanrı, evrendeki varlıkların oluşmasına her an müdahale etmek zorunda kalmaz. Ve her varlık bu şifrelenmiş nüvenin zorunlu devamıdır. Varlıklardaki ekstra farklılıklar onun kendisinden gelen dinamiklerden kaynaklanır. Fakat unutulmamalıdır ki, Tanrı bu aktüelleştirme esnasında sadece insan kavramına (*conception*) veya nüvesine özel bir muamele yapar. Böylece insan monadına aklı (*reason*) ilave eder. Leibniz der ki, insan monadına akıl eklendiği zaman, daha önce anlayış ve kavrayış olmayan monadlar düşünce düzeyine ve türlerin üstün durumuna yükselmiş olur.⁵⁷

Öte yandan yaratma konusunda bir bakıma sudur (*emanation*) düşüncesine yaklaşan Leibniz acaba bunu hangi anlamda kullanmaktadır? Filozof bu konuda şunları söylemektedir: "Yalnız Tanrı ilk birlik yahut başlangıçtaki ilk basit tözdür, yaratılmış yahut birbirinden çıkmış olan monadların hepsi ondan olmuştur. Bunlar vakit vakit, sürekli türümlerle ondan

⁵³ Leibniz, *Theodicy*, s. 149

⁵⁴ a.g.e., s. 144

⁵⁵ Leibniz, *Theodicy*, s. 360-vd.

⁵⁶ Leibniz, *Monadoloji*, p.73

⁵⁷ Leibniz, *Monadoloji*, p. 82

doğarlar.”⁵⁸ Şimdiye kadar söylediklerimizin ışığında buradaki türümü düşünecek olursak şüphesiz Leibniz bununla Yeni-Platonculukta olduğu gibi zorunlulukla Tanrı’dan sudur ettiğini kast etmiyor. Çünkü Yeni-Platonculukta oluşun nedeni olan Bir’de irade yoktur. Oysa burada “mümkün dünyaların en iyisi”ni hesaplayan ve bu yönde karar kılan kalkülatör bir Tanrı ile karşı karşıyayız. Sudurculukta zorunlu bir taşma vardır. Tıpkı güneş ışığının güneşten çıkmış olması gibi. Oysa yaratma böyle değildir bir çabanın ürünüdür. Leibniz bu ilk safhada bir efor sarfedildiğini şu örnekle ifade eder: Monadlar tıpkı bizim düşüncelerimizi yaratmamız gibi bir çeşit türüm ile yaratılır.⁵⁹ Şöyle ki mümkün varlıkların imkan hali Tanrı anlığında olduğu için yani Tanrı onlara kaynaklık ettiğinden sadece bu açıdan benzerlik kurulabilir. Yoksa Leibniz, bununla spontane bir taşmayı kast etmemektedir. Tanrı monadlarda oluşan olgusalıkların sebebi değildir. Tanrı sadece, kendi iç dinamiklerini yine kendinde taşıyan ve birer güç birimleri olan aynı zamanda varoluşa meyleden monadları reel hale gelmesini onaylamıştır. Peki, imkan halindeki monadlarda: Tanrı ile ilişki böyle iken reel haldekilerle Tanrı ilişkisi nasıldır? Leibniz, *Theodicy*’de şunları söylemektedir: “Reel hale gelen monad üzerinde onun yaratma fiili her an faal durumdadır. Bu da Tanrı’nın o şeyi sürekli yaratması demektir. Eğer Tanrı, yaratmayı bırakırsa o şeyin varlığından söz edilemez.”⁶⁰ Yalnız bu cümlelere bağlı kalırsak, sanki klasik teizmde olduğu gibi Tanrı her an iş başındadır. Fakat unutulmamalıdır ki, Leibniz, her bir monada kendi otonomisini vermişti. Ancak o çok geçmeden aynı yerde, sürekli yaratma ile “varlığın korunmasını”⁶¹ kastettiğini ifade ederek sistemi ile tutarlı gözükür. Yine Leibniz’e göre cevherler Tanrı’dan başka bir şeye bağımlı değildir.⁶² Monadların yalnız Tanrı’ya bağlı olmalarına bir deyeceğimiz yok. Ancak bu bağlılık iki şekildedir. İlki şu an devam eden, etkin bir müdahale şeklinde yani faal durumda olan bir bağlılık iken diğeri ise, bu monadları var edip uyumlu bir kompozisyonu ta ezelden oluşturmak anlamındaki ilişkidir. Bize göre Leibniz, ikinciyi tercih etmektedir. Çünkü tüm uyum önceden kurulduğundan, sonradan müdahale gerekmemektedir. Hatta o mucizeleri de bu önceden kurulmuş düzenin içinde düşünmüştür. Mucizelerde tıpkı diğer tabiat olayları gibi Tanrı’nın bir âdeti (*habit*)dir. Madem ki bu âlemin her şeyini Tanrı ta baştan ayarlamıştır, bazı zamanlardaki istisnaları niçin ayarlayamamış olsun.⁶³ En azından Leibniz’in Tanrısının her an iş başında olmadığı kesindir. O olsa olsa önceden kurulmuş ahengin takipçisidir. Çünkü Tanrı mümkün dünyaların en iyisini vücuda getirirken en ince ayrıntıları da imkan halindeyken hesapladığından, reel haldeki durumlara tekrar müdahale etmesine gerek yoktur. Öte yandan her monada tâ baştan kendi otonomileri verilmiştir.

⁵⁸ Leibniz, *Monadoloji*, p. 47

⁵⁹ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 23

⁶⁰ Leibniz, *Theodicy*, s. 335

⁶¹ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 23

⁶² Leibniz, *İmanla Akılın Uygunluğu*, s.17-18

⁶³ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 10

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

d) Tanrı, en ince ayrıntılarıyla hesaplayarak "mümkün dünyaların en iyisinin" varlık kazanmasına izin vermişti. Öte yandan her monada kendi hayat enerjisini yani otonomisi verilmişti. Hal böyle iken, Tanrı'nın da her an iş başında olmasını düşünmek çok tutarlı gözüküyor.

Hatırlanacağı gibi, Leibniz'e göre yaratma yoktan yaratma olmayıp Tanrı anlığındaki imkan halinde, ezeli ve sonsuz sayıdaki monadlar arasından Tanrı'nın uygun gördüklerini onaylaması ve aktüelleştirmesi idi yani kuvve halindeki ideaları fiil haline geçirmektedir. İşte bütün varlıkların nüvesi kuvve olarak ezeli olduğu için Leibniz'de yoktan yaratmanın olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü varolan imkanlar üzerinde aktüelleştirme işlemidir, yaratma. Tanrı bunları reel hale getirmeye mecbur değildir, o iyi olduğu için iyi olanı yapar.⁶⁴ Öyle ki ilahi anlıkta imkan halinde sonsuzca âlem vardır. Tanrı, bu mümkün âlemler arasından "en iyi" olanın varolmasını onaylamıştır.⁶⁵ Tanrısal anlık kendisi noksanlaşmadan, kötüleşmeden kötülüğün prensibini oluşturduğu gibi kötülüğe imkan verebilecek olan sebebi de ihtiva eder.⁶⁶ Bütün varlıkların ideaları Tanrı'nın anlığındadır. Varlıktaki eksiklik ve kusurun nihai sebebi Tanrı değildir. Çünkü, O idea her nasılsa o şekilde var edilmiştir yani reel hale getirilmiştir. Böyle olunca, kötülüğün kaynağı, yaratığın ideal mahiyetinde, yani Tanrı'nın anlığındadır. Çünkü, O'nun iradesinden bağımsız olarak bulunan ezeli hakikatlerin yeri, Tanrısal anlıktır. 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 anlığı demek, Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olması demektir.

Öyle ki Tanrısal irade iyiye yönelir demekle onun bağlı bulunduğu iyi bir kaidenin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bir an için böyle olmadığını varsaysak, irade de iyilik ön plânda olmakla birlikte keyfilikte var demektir. Leibniz'e göre iyilik doğruluk ve kemal kurallarının nedeni Tanrı iradesi değildir. Şüphesiz bunlar anlıktan kaynaklanır. O ilminin kurallarından bağımsız olmayan iradesi ile en iyiyi seçer.⁶⁷ Demek ki irade, anlığa iki açıdan bağımlıdır. İki yaratmada, anlık da bulunan imkanlar, özler üzerinde karar kılacağı için bağımlıdır. İkincisi ise, iyiliğin ve adaletin ezeli ve ebedi kuralları yine tanrısal bilgide mevcut olduğu için bağımlıdır. Böyle olmasaydı zihinlerde, rastgele hareket eden bir Tanrı tasavvuru oluşacaktı ki bu da mükemmelliğe zarar verir.

Bütün bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi, Leibniz'in Tanrısı, 'sonsuzca küçüğün hesaplanması'yla hangi dünyanın yaratılması gerektiği problemini çözen İyi'den, Platon'un iyisinden başkası değildir. Zira Onun Tanrısının özü yaratmaktır. Özü yaratmaktan başka bir şey olmayan Tanrı, şüphesiz Hristiyanlığın Tanrısı değildir. Hristiyanlığın Tanrısı'nın özü yaratmak değil varolmaktır: "O ki vardır" –Çıkış 3:13 –; özü varolma olan Tanrı, isterse

⁶⁴ Leibniz, *Theodicy*, s.247

⁶⁵ a.g.e.,s.128

⁶⁶ a.g.e.,s.217

⁶⁷ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 3

yaratabilir; fakat yaratmak için var değildir.⁶⁸ Yine hatırlanacağı gibi Leibniz'e göre Tanrı, bu evreni yaratmadan önce en ince ayrıntılarını dikkate alarak 'mümkün dünyaların en iyisini' seçerek bir saat ya da bir makine gibi ayarlamıştır. Hatta her ne kadar mucize kavramının anlamıyla çelişme pahasına da olsa, bazı zamanlardaki istisnaları yani mucizeleri de ayarlamıştır.

Bu uzlaştırma sonucu ortaya çıkan Tanrı, dinî inanç ve akli düşüncenin karışımıyla ortaya çıkan mutsuz bir melezdır. Belki de böyle olması kaçınılmazdır. Çünkü bir filozof aynı zamanda Hristiyanı, araştırmasının başında şöyle bir tavır alabilir: Bir an için Hristiyan olmadığını kabul ederek varolan her şeyi açıklayan ilk ilkeleri ve ilk sebepleri inancın ışığına başvurmadan sadece akılla araştırmaya başlayalım. Fikri bir spor olarak bu herhangi bir oyun kadar iyidir ve öncelikle akla pek yatkın gelir, fakat sonunda başarısızlığa mahkumdur. Zira varlığın yalnız bir tek sebebinin olduğu ortaya konursa ve o, hem inancın hem de bilginin konusu olursa, mütefekkirin inandığı Tanrı, bildiği sebepten başkası olamaz.⁶⁹ Hatırlanacağı gibi Leibniz'in Tanrı'sı 'sonsuzca küçüğün hesaplanması'yla hangi dünyanın yaratılması gerektiği problemini çözen iyi bir matematikçi, iyi bir fizikçidir.

Deizmin yükselmesiyle birlikte, teolojiyle işgal edenlerin temel problemlerinden biri, modern bilimle Kitabı Mukaddesin Tanrısını uzlaştırma olmuştur. Belki de temel sorun Kitabı Mukaddes'in şahıs Tanrısı, modern teknik uygarlığın bir parçası haline getirilmeye çalışıldı. Bir başka ifadeyle bu dönem itibarıyla Tanrı, doğaya müdahale etmekten ziyade, doğanın en uç sınırına itilen "sınırlayıcı bir kavram" ya da "sınırlayıcı bir ilke" yapılır. Aynı şekilde doğa, klâsik Newtoncu görüşle, ölçülebilir, bütünüyle belirlenmiş bir yapı arz eder. Zira insan doğayı kendi amacı doğrultusunda kontrol edebilir. Yine aynı prensip, bilimsel olarak psikoloji ve sosyoloji yoluyla insana ve topluma da uyarlanır. Bireysel insan büyük üretim ve tüketim makinesine itaat eder hale gelir dahası o da, makinenin bir parçası olur çıkar. Kısacası insanın kendine, dünyasına açılması için zorunlu bir ufuk olan "ebedi Sen" ya da "ilâhi şahıs" her nerede manüplü edilirse, varolan her şey doğal bir bağla birbirine bağlı bir ağ haline gelmiş demektir. Ve dolayısıyla insanın da bu ağ içine mahkum edildiği söylenebilir.⁷⁰

Evet, modern bilim ile Kitabı Mukaddes'in Tanrı fikrinin dünyayı yorumlayışı arasında bir aracılık yapmak belki de Aydınlanma ve modern dönem teolojisinin ciddi problemlerinden biriydi. Bunu Martin Buber terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, Kitabı Mukaddes'in Tanrısı modern teknik uygarlığın O (*It*) şeklinde telakki edilen dünyasına uyarlanmaya çalışıldı. Söz konusu dünya insanı olduğu kadar dünyayı da içine alır. Doğa bütünüyle ölçülebilir yasalara göre hareket eden tamamen belirlenmiş bir yapıdadır. Elbette böyle bir doğa görüşünde "Ben-Sen" ilişkisinden söz etmek mümkün

⁶⁸ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1986, s.67, 60-1.

⁶⁹ Gilson, Etienne, a. g. e., s.57-62.

⁷⁰ Tillich Paul, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, U.S.A., 1969, s.90-92.

Leibniz'in Tanrı Anlayışı

değildir; çünkü insan doğayı kendi amaçları doğrultusunda kontrol edebilir. Böylece de Tanrı, doğanın tam sınırlarına itilen, ona müdahale etmeyen ve – dünyada olup bitenlerden ve inananın yapıp ettiklerinden– etkilenmeyen bir şeydir. Aynı prensip, bilimsel psikoloji ve sosyoloji sayesinde “sınırlayıcı bir kavram” olur. Bireysel kişi de bu çarkın bir ögesi olur çıkar. Oysa “Ben-Sen” ilişkisinde doğa ve insan dondurulmuş olmanın ötesinde canlı, diri bir yapıdadır.⁷¹ İşte Aydınlanma düşüncesinde tatile çıkarılan bu şahıs Tanrı'nın yerine geçen tabir caizse mekanik çarkın itici gücü olan Tanrı ve onun yönettiği evren ve insan doğal bir işleyişe terk edilmiştir. Bu mekanizma içindeki insan, kendisini de şahıs bir Tanrı'yla ilişkisellik ve varoluşsal bir bütünlük içinde kavramaktan ziyade, hesapçı, çıkarımsal, teknik akıl varlığı yani tek boyutlu olarak düşünür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, gerek iman-akıl ilişkisi, gerekse de Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki düşünceleri ışığında Leibniz'in Tanrı'sının determine edilmiş ve mekanik bir yapının temel ilkesi olduğu söylenebilir.

⁷¹ A.g.e., s. 190.