

Leibniz’de İman-Akıl İlişkisi

Aliye ÇINAR

Arş. Gör.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu makale, Leibniz’de iman-akıl ilişkisini tartışır. Söz konusu problem, üç merhalede ele alınır. İlk, Leibniz’in Tanrı kavramı incelenir. İkinci olarak Leibniz’de iman-akıl arasındaki uygunluğun mahiyeti sorgulanır. Son olarak da, Leibniz’in iman ve akıl arasında yaptığı ayırma dikkat çekilir. Yine O’nun çift akıl kavramına işaret edilir. Peki, burada iman-akıl ilişkisi konusunda bir ikilem mi söz konusu? Acaba Leibniz’in görünüşteki Tanrı, iman ve akıl kavramlarının ardında gizli başka anlamlar mı var? Dahası nasıl bir rasyonalist filozoftur, O?

Abstract

The Relationship of Faith-Reason in Leibniz

This paper discusses the problem of relationship between faith and reason in Leibniz. This problem is investigated three steps. Firstly, it is examined the concept of God of Leibniz. Secondly, it is discussed the nature of relevance of faith-reason in Leibniz! Finally it shows that Leibniz makes difference faith and reason. So it is pointed to Leibniz’s dual reason concept. Is there a dilemma here? Is there hidden meaning in behind appearance concepts of God, faith, reason of Leibniz? How does he rationalist philosopher above all?

Anahtar Kelimeler : Leibniz, rasyonel din, iman-akıl ilişkisi, Tanrı .

Key Words : Leibniz, natural religion, the relationship of faith-reason, God.

A. İnanma Objesi 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 monadlar metafizik noktaldır.³ O'na göre penceresi birbirine kapalı yaratılmış her monad, bir mikrokozmos olduğundan tüm evreni kendi gücü ölçüsünde -algı derecesine göre- temsil eder.⁴ 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 birbirine girmiş durumdadır. Sadece mekanizm ve teleoloji konusunda değil, pek çok hususta birbirinden oldukça farklı öğeler arasında sentezciliğe koşan bir eklektizm belki de onun bütün çabasını özetleyen bir kavramdır.

Leibniz'in gözünde "toplum 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."⁵ Leibniz'in terminolojisinde bu, monadlar tıpkı bizim düşüncelerimizi yaratmamız gibi bir çeşit türümle, bir çeşit teemmülle yaratılır, şeklinde ifade edilir.⁶ Tanrı müdrikesindeki 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 ilişki çerçevesinde takdim edilmiştir. Şu halde Tanrı ve doğa arasında ontik bir birliktelik vardır. Bu sistemdeki dünyada kendimi hiç de yabancı hissetmiyorum diyeceği geliyor insanın. Aslında rasyonalist düşünce çizgisinde hâkim renk olan tefekkür,

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

² Leibniz, *a. g. e.*, p. 3, 1.

³ Copleston, Frederic Copleston Felsefe Tarihi, Cilt 4, Bölüm C, "*Leibniz*", çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996, s. 39.

⁴ Leibniz, *Monadoloji*, p.61-2.

⁵ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2000, s.37-8.

⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, çev. Nusret Hızır, M.E.B., 1949s.23.

kaynağa yolculuk için iyi bir vâsıtaadır. Bu nedenle tefekkür, bir özdevinimlilik ve mekanik nedensellik çarkı içinde işler.

Var olan her şeyi doğal nedenlere başvurarak temellendirme tâ Greklerden beri muteber bir düşünceydi. “Yunanlılar, kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrı’ya akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerini inanmaktaydılar.”⁷ 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.”⁸ MacIntyre’in da ifade ettiği gibi, “Descartes’ın Tanrı’sı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki gediği kapatır.”⁹ 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.¹⁰ Hatırlanacağı gibi doğal teoloji bu ontolojik birliğe işaret ederken, vahiy, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrılığa işaret eder.¹¹

Leibniz’in düşünce çizgisinin babası diyebileceğimiz Descartes, maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görerek, evrendeki çeşitliliği birkaç ihata edici kaideye indirgeyerek ve Tanrı’ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek yani onu, evrenin yaratıcısı ve sponsoru statüsüne indirgemek suretiyle ‘ilahî nizam’ kavramını yerle bir etti.¹² 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

⁷ Armstrong, Karen, *Tanrı’nın Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, s.99, AyraçYay., 1998.

⁸ Davies, Paul, *The Mind of God*, Penguin Books, 1993, s. 77.

⁹ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, ParadigmaYay., 2001, s.70

¹⁰ Klemm David E., “Teolojik Tartışmaların Roteriği”, *Retorik, Hermeneutik, ve Sosyal Bilimler* içinde, der., çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma, 2002, s. 365.

¹¹ Keny, Anthony, *The God of Philosophers*, Oxford, 1979, s.3-5.

¹² Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 1999, s.18.

dayalı bir madde değerlendirmesine kefil olmak Tanrı'nın birinci vazifesidir.¹³

Leibniz'in Tanrı'sı da iyi bir matematikçi, muazzam bir hesap uzmanıdır.¹⁴ Tabiat da kelimenin tek anlamıyla bir makinedir.¹⁵ 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 tâ baştan her şeyini hesaplayarak monadlar arasındaki düzeni, birbirine uyumu adeta bir saat gibi kurmuştur.¹⁶ Öyle ki bu alemin her şeyini Tanrı onu yaratırken ayarladığı gibi, bazı zamanlardaki istisnaları yani mucizeleri de ayarlamıştır.¹⁷ Önceden kurulmuş âhenk prensibi metafiziksel bir zorunluluk ifade eder.¹⁸ 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"¹⁹ söyler. Bütün basit tözler 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.²⁰ Zira bütün canlılar son tahlilde ruh, entelekyaya ya da kuvvete dayanır.²¹ 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.²² Leibniz'e göre monadın varolması potansiyel monadın bir açılımıdır, aktüellik kazanmasıdır. Her monad, kendi deruni dinamizmi sayesinde, kendi sınırlarını değiştirmek suretiyle

¹³ Sorell, Tom, *Düşüncenin Ustaları Descartes*, çev. Cemal Atıla, Altın Kitaplar, 2002, s.78.

¹⁴ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s.23.

¹⁵ Leibniz, *Monadoloji*, p. 64.

¹⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, 24,

¹⁷ Leibniz, *a. g. e.*, s. 10.

¹⁸ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Trans., A.G. Langley, Lasalle, 1949, s.507.

¹⁹ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, s. 38.

²⁰ Leibniz, *Monadoloji*, p. 18; *Theodicy*, trans. by, E. M. Huggurd, Open Court, U.S.A.1993, 360-1.

²¹ Leibniz, *Monadoloji*, p. 82.

²² Leibniz, *Theodicy*, s.170.

arazları meydana getirmektedir.²³ Şu halde bizdeki akıllı ruhlar, âdeta Tanrı'nın numuneleridir ve her biri kendi sırasında da küçük birer Tanrı gibidir.²⁴

Leibniz'e göre evrendeki akıllı ruhlar ya da çokluklar adedince bir o kadarda sebepler olsa da, bu evrenin dışında nihaî bir son yeter-sebebe kesinlikle vardır.²⁵ Leibniz'e yeri, göğü verseniz kesinlikle vazgeçmeyeceği ilke yeter-sebebe ilkesidir. Çünkü bütün düşüncelerini dayandırdığı, temel ilkedir, o. Belki de "zeka, anlak, şeylerin kaynağı olmadıkça, gerçek anlamda bir gayelilikten söz edilemez."²⁶ Esasında bu anlamda Leibniz'in de ısrarla kullandığı klâsik Tanrı kanıtları söz konusu 'yeter-sebebe' farklı akıl eksersizleriyle tekrar tekrar ulaşma çabasıdır. Bir başka ifadeyle sistemin iyice sağlamlasının 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-sebebe 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."²⁷ 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.²⁸ 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 harikûlade eserden hareketle müessirin mükemmelliği çıkarılabilir.²⁹ İşte bu zihinsel egzersiz bütününü Leibniz'in temele koyduğu Tanrı'yla örtüşmektedir.

Leibniz metafiziğine daha çok Tanrı'yı merkeze alarak kısaca göz atmaya çalıştık. Peki, bu düşünce ilmekleri bize, imanla aklın uygun olduğuna dâir ip ucu veriyor mu? Dahası, iman ile akıl

²³ Leibniz, *a. g. e.*, s.360-361.

²⁴ Leibniz, *Monadoloji*, p. 83.

²⁵ Leibniz, *a. g. e.*, p.32.

²⁶ Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, 1940, s.104-6.

²⁷ Cahn, Steven, "The Irrelevance of Proof to Religion", *Philosophical Quarterly*, 6, 1969, s. 172.

²⁸ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s . 39-40.

²⁹ Leibniz, *a. g. e.*, 33-35.

birbirine uygundur', denildiğinde bu uygunluğun mahiyeti nedir? Dönemi dikkate alındığında Leibniz, aykırı bir motif mi işlemiştir? Şimdi bu soruların cevabını bulmaya çalışalım.

B. İmanla Aklın Uygunluğu

“Tertullian, sıradan bir Hıristiyana filozoflardan daha çok pirim verdiği, acaba tamamen hatalı mıydı?” diye sorulacak olursa, “bana kalırsa onun iddiası kesinlikle haklıdır”,³⁰ der, Pierre Bayle (1647-1706). İşte Bayle, tipik bir fideist tutum içinde, Tanrı'ya inanmada aklın değil de, imanın önemli rol oynadığını, hatta bu edimde akla hiç de gerek olmadığını söyler. Ona göre inanmak demek, zaten doğası itibarıyla aklın almadığı, dahası akla zıt olan şeylere bağlanmak demektir. Dindarlığın değeri işte bütünüyle bu teslim olmakta yatmaktadır. İmanın kulvarı ile aklın kulvarı birbirinden farklıdır.³¹

Yine bu konuda Prusya Kraliçesi Sophie Charlette, biraz geri planda uykuya daldırılan dogma-akıl ilişkisini yeniden uyandıran Bayle'in açıklamalarından pek tatmin olmadığı için, bu konuyu bir de Leibniz'e götürür. O da bu problem üzerine hayli mesai harcar ve sonuçta önemli eserlerinden biri olan “*Theodicy*” ortaya çıkmış olur. En hacimli eseri olan bu çalışmada o, imanla aklın uygunluğu yanında, Tanrı'nın iyiliği, insanın özgürlüğü ve kötülüğün kaynağı gibi daha çok teolojiyi ilgilendiren meseleleri ele alır ve bu konuda Bayle ile açık polemige girer.³²

Leibniz'e göre aklın üç ögesi ya da üç farklı görünüşü vardır: Birincisi, kavranılmış, anlaşılabilir doğru fikirlerdir. Bunlar daha az bildiğimiz, henüz tam kavrayamadığımız hakikatleri anlamamıza yardımcı olurlar. Örneğin *çelişmezlik ilkesiyle* pek çok kapalılığı, karmaşıklığı çözebiliriz. İkincisi sadece yargularımızın değil, hakikatin de nedeni olan a priori akıldır. Bu akla göre, şeylerdeki nedenler hakikatin kendisiyle karşıtlık içinde değildir. Bu nedenle *ereksel nedene* (final cause) genellikle akıl adı verilir. Aklın üçüncü görünüşüne gelince o, hakikatlerdeki bağları kavrayan bir yetidir. Bu yetinin birbirine bağladığı hakikatler zinciri, onlar arasındaki bağıntıdan oluşur ve birbiriyle ilişki içindedir.³³

Leibniz'e göre hiçbir iman formülü akla karşı değildir. Onun muhtevası, matematikte gördüğümüz ispatlar kadar tutarlıdır. İki

³⁰ Bayle, Pierre, “Simonides”, *Historical and Critical Dictionary* içinde, selec., trans, Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 1991, s.279.

³¹ A.g.e.,279-283..

³² Russell, L.J., “Leibniz”, ed. Paul Edwards, in *Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967,s. 431.

³³ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, s. 555-6.

hakikat birbirine zıt olamayacağından, iman hakikatleri geometri hakikatlerine de zıt değildir. Bu nedenle iman hakikatlerine karşı sarsılmaz bir itirazın yapılması imkansızdır. Eğer böyle bir itiraz, temel hakikatlere ya da apaçık ve kesin olgulara dayanan ve ebedi hakikatler zincirinden meydana gelen bir ispatsa, zorunlu ve kesindir. Bu takdirde iki çelişğin aynı anda doğru olduğunu kabul etmek gerekirdi. Eğer itiraz zorunlu ve kesin bir ispat değilse, o zaman muhtemel bir delil olur. Bu durumda dinin sırlarını çürütme çabası muhtemel bir kanıttan başka bir şey değildir. Bundan dolayı kesin olmadıkça muhtemel bir kanıtın imana karşı hiçbir tesiri olmaz.³⁴

Bir hakikat ve özellikle inanç konusundaki bir hakikat çürütülemez itirazlara maruz kalabilir mi? sorusuna Bayle, “evet” der ve kader-kaza konularının buna örnek teşkil edebileceğini ifade eder ancak Leibniz, bu soruyu “hayır” diye cevaplandırır. Çünkü ona göre çürütülemez bir itiraz bir ispattan başka bir şey değildir. Esasen bir ispatın doğruluğunu anlamak için bazı şartlar gereklidir. Bunlar öne sürülen iddianın gerek şekil, gerek muhteva bakımından incelenmesi, yani şeklinin doğru olup olmadığının tespiti; her öncül aynı kuvvette başka bir delil yardımıyla doğrulanmış mıdır, yoksa doğrulanmamış mıdır? İspat edilmiş midir, edilmemiş midir? Bütün bunların gözden geçirilmesi gerekir. Öyle ki filozofa göre, iman hakikatlerine karşı yapılan itirazda, dikkatle incelendiği zaman mutlaka hata bulunacaktır. Çünkü iki zıt doğru çelişmezlik ilkesi gereğince aynı anda doğru olamaz.³⁵ Ona göre iman hakikatinin şeksiz şüphesiz doğruluğu peşinen kabul edilmektedir. Leibniz, burada Bayle’in yaptığı gibi bir çifte-doğruyu kabul etmeye yanaşmaz.

Öte yandan Leibniz’e göre dogmayı açıklayabilme veya akılla dogmanın mahiyetini anlatabilme gücü yalnız ve yalnız Tanrı’ya mahsustur. Ancak biz, sadece dogmanın saçma olduğunu iddia edenlerin itirazlarına cevap verebiliriz. Doğaldır ki, Bayle bu düşüncelere katılmaz. Bayle de dogmaların külli akla, yani Tanrısal akla uygun olduğunu pekâla kabul etmekle birlikte, ona göre Tanrısal akıl, insanın eşya hakkında hüküm verirken somut verilerle iş gören, determinist ilişkileri kavrayan düşünme yetisiyle örtüşmez. Oysa Leibniz için Tanrı’nın bir hediyesi olan aklımız külli yani Tanrısal Akla uygundur. İkisi arasındaki fark bir damla su ile

³⁴ Leibniz, Gottfried Wilhem, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M. E. B., 1986, s. 7, 39, 81. (Bu kitap aslında Leibniz’in “*Theodicy*”, isimli eserinin önsöz ve birinci bölümüdür. Okumalarımızı nereden yaptıysak, dipnotu da oradan düştük.)

³⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, 37-42.

okyanus veya sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir. Parçaya zıt olan ister istemez bütüne de zıt olacaktır. O halde insan akli Tanrı aklına zıt olmadığı için dogmalara da aykırı olamaz.³⁶

Leibniz'e göre vahiy ise hem Tanrı'da olan hakikatlere hem de doğal olarak insan aklına zıt değildir. Vahiy, Tanrı'nın insan aklına koyduğu hakikatlerin bir açılımıdır. Sonuçta ikisi de Tanrısal bir hediyedir. Açıktır ki iman hakikatleri akılla çelişmez. İnsan akli da külli aklın bir parçası olduğundan her ikisi de Tanrısal akılla mutabakat içindedir.³⁷

Leibniz, vahiy Tanrı'nın olağanüstü bir şekilde gönderdiği hakikatler bütünü olarak tanımlar.³⁸ O, Tanrısal mesajı bir bilgi türü olarak peşinen kabul etmiştir. Bu konu da şunları kaydeder: Nasıl ki gidip görmediğimiz yer hakkındaki bilgilerin doğruluğuna inanıyoruz; bu, vahiy için neden mümkün olmasın. Bunun gerekçelerini de açıklar: Şöyle ki “iman, kuvvet aldığı sebepler bakımından vahyin dayandığı mucizeleri gözleriyle görmüş olanların deneyine ve bu mucizeleri gerek kutsal yazılar vasıtasıyla gerekse de onları akıllarında tutmuş olanların anlattıklarıyla bize kadar ulaştırılan inanılmaya değer olaylara bağlıdır. Çin hakkında bize anlatılan harikulâde şeylere inanırken de aşağı yukarı aynı şekilde bu uzak ülkeyi görmüş olanların deneyine ve anlattıkları şeylerin inanılır şeyler olmasına dayanmıyor muyuz?”³⁹

Leibniz, insan aklının sınırlı olduğunu sık sık hatırlatır. İşte bundan dolayı da her şeyi kuşatamaz. Bunun zorunlu bir sonucu olarak “akla zıt” ve “aklı aşan” şeyler birbirine karıştırılmamalıdır. Zira akla zıt olan bir şey mutlak manada kesin ve zorunlu hakikatlere zıt demektir; akli aşan bir şey ise yalnız her zaman tecrübe yoluyla tanıyıp anladığımız şeylere zıttır. Sınırlı olan her zihin iman hakikatini kavrayamıyorsa, o hakikat aklımızı aşıyor demektir. Örneğin kutsal üçleme, Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmesi, yaratılış mucizesi bunlardandır.⁴⁰

Aslında Leibniz burada dogmayı insan aklının bütünüyle anlamasının mümkün olmayacağını söylerken Bayle yaklaşmaktadır. Leibniz insan aklının dogmayı tamamen kuşatamamasının nedeni bu yetinin sınırlı olmasıdır, der. Dogmalar akla zıt değil akli aşmaktadır. Değil mi ki “... aklımız Tanrı'daki külli akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut

³⁶ Leibniz, *a. g. e.*, 80-1.

³⁷ Leibniz, *Theodicy*, s. 91.

³⁸ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s.3.

³⁹ Leibniz, *a. g. e.*, s.10.

⁴⁰ Leibniz, *a. g. e.*, s.36, 79.

daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir.”⁴¹ Monadların monadı olan Tanrı ile diğer monadlar arasındaki uçurum elbette çok büyüktür. Fakat buradaki ayırım, bir “nev’i” ayırımı olmayıp, bir “derece” ayırımıdır.⁴² Demek ki aklımızı Tanrısal akla yaklaştırmak adına o büyütülürse, bu kez dogmalar akla zıt olmadığı gibi akli da aşmayacaktır. Şu halde Leibniz’in “iman hakikatlerinin akla zıt olmadığı” şeklindeki ilkesi esasında bir peşin hükme dayanır. Tıpkı matematikteki bir denklem gibi, ‘nasıl ki dogmalar Tanrısal akla zıt değildir’, ‘O halde Tanrısal aklın bir parçası olan insan aklına da zıt olamaz’, demeye getirir, Leibniz. Görüldüğü gibi akli baz alan değerlendirmesinde onun tipik monist bir ontoloji sergilediği görülmektedir.

Yine Leibniz’e göre felsefe ve teoloji ortak kavramlarda buluşabilselerdi, yani aynı kavramlara farklı anlamlar yüklemeselerdi, Bayle’in vardığı sonuca varılmazdı. Asıl problem “açıklamak”, “anlamak”, “ispat etmek” ve “müdafaa etmek” kavramlarını birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Filozofa göre sırlara inanmak için onları açıklayabiliriz. Fakat onları kesinlikle anlayamayız. Sırları akılla ispat etmek mümkün değildir. Zira “a priori” olarak yani sırf aklın yardımı ile ispatı mümkün olan bir şeyi anlayabiliriz.⁴³ Leibniz bir şeyi akılla kavramak ile o şeyi itirazlara karşı müdafaasını birbirine karıştırmamak gerekir der ve bu konuda Bayle’i suçlar: Bayle diyor ki, dogmalarda akılla kavranılması mümkün olmayan hiçbir noktanın bulunmadığını söyleyenler, bu iddialarıyla kendilerini muarızlarının merhametine terketmiş oluyorlar ve böyle bir iddiayı ileri sürenler muarızlarının bütün itirazlarına cevap vermek zorunda kalacakları gibi, zihnimizin yetersizliğini anlar anlamaz barış talebinde bulunacaklardır. Anlaşılan diyor Leibniz, Bayle, itiraza cevap vermeyi akılla kavramaktan daha zor sayıyor, oysa ki durum tamamen aksidir: Bir fikrin müdafaasını yapan kimse hiçbir suretle tezini akılla kavramaya mecbur olmayıp yalnız muarızının itirazlarına cevap vermekle mükelleftir. Demek ki diyor Leibniz, iman sırlarını açıklamaya ve anlaşılır bir şekle sokmaya kalkışacak olanlar takdirle, aynı sırrı muarızlarının itirazlarına karşı koruyacak olanlar takdirle karşılanacaktır.⁴⁴

Ancak yukarıda kavramsal tahlile giden Leibniz’in herhangi bir şeyi kavrama ile onu savunmanın bir ve aynı anlama geleceğini ileri

⁴¹ Leibniz, *a. g. e.*, s.81.

⁴² Aster, Ernst Von, “*Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz*”, Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 2, İ. E. F.Y., İstanbul, 1947, s.2.

⁴³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 9.

⁴⁴ Leibniz, *a. g. e.*, 76, 79.

sürmesi doğrusu ilginç gözükmektedir: Bayle'in aklın hiçbir zaman kendini aşan şeyleri kavrayamayacağı açıktır şeklindeki iddiasına Leibniz, şöyle cevap verir: Biz aklımızı aşan şeyleri kavrayabiliriz. Bu kavramanın anlamı akıl üstü hakikatlerin özüne nüfuz etmemiz değildir. Onların doğruluğunu savunabilmemizin ve desteklememizin mümkün olmasıdır.⁴⁵ Sözkonusu savunmada anlaşılmasız cevaplar bile verilmesinde bir sakınca yoktur. Filozofun bu tavrını Bayle, savaşı kaybettikten sonra düşmanın kovalamasından kurtulmak için karanlığın himmetine sığınan bir orduya benzetir. Leibniz ise, kendini müdafaa eden kimse gizlendiği istihkâmdan sökülüp atılmadıkça yenilmiş sayılmaz, der.⁴⁶ Esasında Leibniz de Bayle gibi onların anlaşılamayacağını kabul etmektedir: Ne demişti "iman sırlarını açıklamaya ve anlaşılır bir şekle sokmaya kalkışacak olanlar tekdirle"⁴⁷ karşılanacaktır. Belki de bu hususta onların farkı sadece tavır farkıdır: Bayle satrançta yenileceğini fark ettiği zaman acı bir tebessümle sonuca teslim olunması gerektiğini düşünürken, Leibniz, menfi nihayetlenecek skor fark edince satranç masasını devirmenin de bir çare olabileceğini düşünür.

İyi de, Leibniz gibi bir filozof için bunları söylemek bu kadar kolay mı? Bütün bu açıklamalarımız ışığında Russel'in da ifade ettiği gibi, Leibniz'in felsefesinde âdeta iki farklı kişiyle karşı karşıya kalırız. Biri, oldukça tutarlı, rasyonalist ve derindir. Oysa diğeri, sığ, iyimser, her zaman tutarlı olmayan, daha çok halk için yazan biridir. Özellikle 'Theodise' söz konusu olunca ikinci Leibniz akla gelir.⁴⁸ Öyle ki bizzat Leibniz de, eserin yazılış gayesinin "okuyucunun ahlâki ve dinî duygularını kuvvetlendirmeye gayret etmek" olduğunu söyler.⁴⁹ Ancak birinci sınıf bir filozofun tutarsızlık pahasına göze aldığı hususların Leibniz açısından hiçbir öneminin olmadığını söylemek çok da kolay gözüküyor. Onun açısından da, bunlar önemli olmasına önemli. Belki de mesele bunların kendi sisteminde nereye konulacağı meselesidir.

C. Leibniz'de Çift Akıl Kavramı ve Değerlendirme

Leibniz, 'akıl hakikatleri' ile 'olgu hakikatleri' arasındaki farklılığa dikkat çeker. Bir yanda onları inkar etmenin aşikâr bir biçimde kişinin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelen ve kıstası

⁴⁵ Leibniz, *a. g. e.*, s.95-6.

⁴⁶ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, 103-4.

⁴⁷ Leibniz, *a. g. e.*, 76, 79.

⁴⁸ Russel, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi, Yeni-Modern Çağ*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yay., Ankara, 1973.

⁴⁹ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, Önsöz, s. xxxvii. (Her ne kadar eserin yazılış gayesi böyle özetlenmiş olsa da, Theodicy'de onun pek çok satır arası düşüncelerini de yakalamak mümkündür.)

çelişmezlik ilkesi olan akıl doğruları vardır. Öte yanda olgu doğruları; kendilerini inkar etmenin bir çelişkiye yol açmadığı ve dolayısıyla, olduklarından başka türlü olabilmeleri kesinlikle mümkün olan ve yeter-sebep prensibine dayanan doğrulardır.⁵⁰ Diğer deyişle “zorunlu önermeler”de, önermenin ne zaman ve nerede doğru olacaklarını bildiren hiçbir koşul yoktur. “2+2=4” gibi bir önerme dünya her nasıl olursa olsun ya da dünya varolsun ya da olmasın, doğru olmak zorundadır. Ancak bir de bâriz özdeşliklere indirgenemeyen, varolmaları hüküm süren fiili koşullara bağlı bulunan “olumsal önermeler” vardır. “Güneş bugün parlamaktadır” önermesi, dünyada belirli bir zamanda ve yerde hüküm süren özel koşullardan dolayı doğrudur. Bu dünyada hüküm süren ve sürececek olan bütün koşulları bilmediğimiz ve anlamadığımız için bunları özdeşlik bildiren önermelere indirgeyemeyiz. Sadece Tanrı için bütün önermeler özdeşlik önermesi olarak değerlendirilir.⁵¹

Leibniz bu anlamda 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 demişti. Bu yetinin birbirine bağladığı hakikatler zinciri, onlar arasındaki bağıntıdan oluşur ve birbiriyle ilişki içindedir.⁵² 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”⁵³, diyor Leibniz’in bir tek akıl kavramını ileri sürdüğü söylenemez. Öyle ki kıstası 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 neliğine tam olarak nüfuz etmek mümkün değildir.⁵⁴ Ona göre inanmak için inanılacak olana yapılan itirazların ortadan kaldırılması ve bu başarılıncaya kadar imanın askıya alınması gerekmez. Zira kartların ardında yazılı

⁵⁰ Leibniz, *Monadoloji*, p. 33-37; Keny, Anthony, *A Brief History of WESTERN PHILOSOPHY*, Oxford, 1998, s. 225.

⁵¹ Popkin, Richard, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, *Metafiziğe Giriş*’in içinde, der. çev. Ahmet Cevzici, s. 195, Paradigma Yay., 2001.

⁵² Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Trans., A.G. Langley, Lasalle, 1949, s. 555-556.

⁵³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 3, 37.

⁵⁴ Leibniz, *a. g. e.*, s.73.

olan sırların “niçin”i ve nasıl”ı Tanrı’ya açıktır.⁵⁵ Demek ki Leibniz birbirinden farklı gerçeklik seviyesinin olduğunu kabul etmektedir. Onun gözünde ‘tek hakikat matematiksel hakikattir’ demek doğru değildir.

Evet, bilgi ve iman arasındaki ayrıma Leibniz’in de gitmiş olması gerçekten ilgi çekicidir. Bilgi yöntemleri açısından matematiğin ve tündengelim 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.”⁵⁶ 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.

Şüphesiz Leibniz sadece bilgi için felsefe yapmamıştır. 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 birleştirmeye çalışması dikkat çekicidir.⁵⁷ 17. yy.’da gündemdeki en önemli problemlerden biri, uzun zamandan beri teolojik görüşler ve dinî bağlılıklar yüzünden ayrılmış bulunan uluslar arasındaki iletişimi restore etmektir.⁵⁸ 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

⁵⁵ Leibniz, *a. g. e.*, 39-40, 75.

⁵⁶ Leibniz, *a. g. e.*, s.9.

⁵⁷ Copleston, Frederic Copleston Felsefe Tarihi, “*Leibniz*”, s.9.

⁵⁸ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.137.

evrensel olmalıydı. Ancak takdir edileceği gibi, farklı kültürler, uluslar ve düşünceler arasındaki mesafeyi, ayrılıkları el çabukluğu ile kaldırmamanın 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.

Görüldüğü gibi Leibniz birbirine zıt denecek kadar farklı filozofların görüşlerini bir sentezde sunmaya çalıştığı gibi, dinî mezhepleri de ortak bir paydada toplamanın mümkün olacağına inanmıştır. Onun pozisyonunu şu duruma benzetebiliriz: Bir kasabanın farklı görünüşleri kasabanın bazı özellikleri için ipucu verirken, bir kısmını da gizler. Öyle ki çeşitli perspektifteki gözlemcilerden onun farklı tasvirleri dinlenilebilir. Her gözlemci, kendisinin göremediği özelliklerin varlığını inkar etmediği sürece, bu tasvirler birbiriyle karşılıklı olarak bağdaşabilir. Leibniz'in tutkusu her şeyi kuşatan ve eksik kısımları da olabildiğince kusursuz olarak ifşa eden 'Tanrı'ya benzer' bir perspektifi başarmaktı.⁵⁹ 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.⁶⁰

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 olarak, özde dinî bir dünya kavrayışımıza dayandırabiliriz, demeye getirir, o.⁶¹ Yine aynı şekilde Leibniz "gerçekten kutsal ruh varlığımızı kavrayıp, ruhumuzu kendine bend ederken...", gibi ifadelere yer vermesi onun, insanın

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 62.

⁶¹ Magee Bryan, *Büyük Filozoflar -Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi-*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 2000, s.115.

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 dinî' tonunda ürünler çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Leibniz'in düşüncelerinin bazıları, sisteminde geri planda kalmıştır demek mümkündür.

Görüldüğü gibi Leibniz kesinlikle bağlamdan kopuk okunamaz. Bir rasyonalist olarak belki de onda, hesapçı ve doğa yasalarını yorumlayan akıl silindirinin her şeyin üstünden geçmesine tanık olmak bâriz bir durumdur.⁶² 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 silindirinin 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.⁶³

Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, diyelim ki akıl 'x'in hizmetindedir, durum sadece bununla kalmamakta 'x' de akli doğurmaktadır. Mesela hesapçı matematiksel akıl, hesaplama hizmet eder ancak bu hesaplama da, hesapçı aklın neşvü nema bulduğu yerdir. Kısacası akıl, yarattığı şeyin aynı zamanda çocuğudur da.⁶⁴ İşte Leibniz'de de neden ve sonucun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu akıl, büyük ölçüde ilke formundaki akıldır. Akıl, yeter-neden bahçesinde bahçivanlık yaparken, bu bahçe aynı zamanda sözkonusu akli da doğurmaktadır.

Bu yeni dikilen ve gürbüz ilke formundaki akıl, mevcudiyetini her yerde hissettiren bir kraldır. Öyle geniş ve büyük bir nüfuz alanı vardır ki, hiçbir şeyi dışarıda bırakamaz. O her şey için neden, dahası yeter-nedendir. Ancak ve bu durumda akıl ruhsuz bir ilke, yaratıcılıktan uzak, eli kolu bağlı sınırlı ve belirli bir prensip hüviyetine hapsedilmiş olmuyor mu?⁶⁵ Ancak böylece akıl hayatı

⁶² Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, s. 137-146.

⁶³ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, s.63.

⁶⁴ Brown, R. H. "Retorik Olarak Akıl, Epistemoloji, Söylem ve Pratik Arasındaki İlişkiler Üzerine", *Retorik, Hermeneutik, ve Sosyal Bilimler* içinde, s. 232.

⁶⁵ Caputo, John D., "Postmetafizik bir Rasyonaliteye Doğru", *İnsan Bilimlerine Prolegomena'nın* içinde der. çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.431-432.

formelleştirilip, bir hukuk kuralına indirgenmemiş midir?⁶⁶ Unutulmamalıdır ki, rasyonalist metafiziğin temel idealleri ve kavramlarının kökleri evrensel insan kavramında aranmalıdır. Bu kavramların biçimselleşmesi insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelir.⁶⁷

Bütün bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi, Leibniz'in Tanrısı, 'sonsuzca küçüğün hesaplanmasıyla hangi dünyanın yaratılması gerektiği problemini çözen İyi'den, Platon'un iyisinden başkası değildir.⁶⁸ 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"; özü varolma olan Tanrı, isterse yaratabilir; fakat yaratmak için var değildir.⁶⁹

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 olmadığımı kabul ederek varolan her şeyi açıklayan ilk ilkeleri ve ilk sebepleri inancın ışığına başvurmadan sadece akılla araştırmaya başlayalım. Fikrî 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.⁷⁰ Hatırlanacağı gibi Leibniz'in Tanrısı 'sonsuzca küçüğün hesaplanmasıyla hangi dünyanın yaratılması gerektiği problemini çözen iyi bir matematikçi, iyi bir fizikçidir.

Hatırlanacağı gibi, Leibniz, kendisine bağışlanmış olan insan aklının mahiyet itibarıyla 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 kastettiği 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.

⁶⁶ Caputo, John D., a. g. m., s.436.

⁶⁷ Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, s. 71.

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

* Çıkış 3; 13.

⁶⁹ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, s. 60-1.

⁷⁰ Gilson, Etienne, a. g. e., s.57-62.

Bu açıklamalarımıza Leibniz sanki uzaktan göz kırpar gibidir. Peki, ne diyor: Akıl dini yani öz dindarlık, bilgi ve erdemden ibaret olup, kalabalığa nasip olmamıştır. Tarihi din ise, birtakım inanç düsturları ile dini törenlerden yani şekil ve merasimden müteşekkildir ve çoğunluğun din anlayışı budur. Bunun böyle olmasına şaşdırmamak gerekir. Kalabalık görünüşle oyalanırken, elite hitap eden öz dindarlık dolu dizgin bir sorgulamayı gerektirir.⁷¹ Yine Vahiy ile 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.”⁷² Evet, akıl hakikaten iyi bir kılavuz, iyi bir hakemdir: Gerçek din ile uydurma din arasındaki ayırmda yegane kılavuz akıl olmalıdır; iman hakikatleri akıl karşısında kendini meşrulaştırabilmelidir.⁷³ 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 katiyen muhtaç değiliz. Akıl bunu çürütülemez birtakım ispatlarla öğretiyor.”⁷⁴ Ancak daha önce de imâ edilmekle birlikte bir kez daha ifade etmek gerekirse, aklın ulaştığı Tanrı kesinlikle dinin Tanrısı olmayıp, ilke Tanrı’dır.⁷⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Leibniz kendi dönemindeki çoğu filozofla kıyaslandığında insanî bir gerçeklik olarak dinin önemini ya da yerini teslim etme bakımından oldukça farklı bir motif işlemektedir. Ancak onda hesapçı, çıkarımsal aklın rengi öylesine hakim ki, insanın inanma boyutu kabul edilse bile, bu boyut hayli geri planda kalmakta ya da gün yüzüne ötekinin baskınlığından dolayı çıkamamaktadır. Belki de bu durumu, anayasasında kendini demokrat olarak tanımlayan bir devletin uygulamada başka ilkelerinin baskın olmasından dolayı demokrasinin gölgede kalmış olmasına benzetebiliriz. Tıpkı bunun gibi Leibniz’de de din, hatta tarihi din, inanma, dinî benlik gibi öğeler yok sayılmıyor; bilakis onların varlığı kabul ediliyor ancak tedavüldeki geçer akçe ‘akıl dini’ ya da ‘doğal din’dir. Hatta geri planda ‘hayalet konumuna’ bırakılan dinin Tanrısı total rasyonelliğin kaynağının içinde eritilerek, âtil olmaktan da kurtarılmış olur. Ona enjekte edilen can, kan elbette doğal akıl olacaktır. Hal böyle olunca aradaki ontolojik farklılık el çabukluğuyla elimine edilmiş olur ve Tanrı da şüphesiz bir bilgi meselesi olur çıkar. Öyle ya, Tanrı’ya ulaşmak için tefekkür neden elverişli bir araç olmasın!

⁷¹ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, önsöz, s. III, VII:

⁷² Leibniz, a. g. e., 35, 54.

⁷³ Leibniz, a. g. e., s.43, 44.

⁷⁴ Leibniz, a. g. e., s.61.

⁷⁵ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, s.50.