

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SPINOZA VE LEIBNİZ'DE İRADE PROBLEMİ

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Gökçe KIRAÇ

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Kazım SARIKAVAK

Ankara-2007

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Gökçe Kır  'a ait Spinoza'da ve Leibniz'de İrade Problemi adlı çalışma, jürimiz tarafından Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(İmza)

Başkan

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Danışman)

(İmza)

 ye.....

Prof. Dr. Nurten GÖKALP

(İmza)

 ye.....

Doç. Dr. Emel KOÇ

ÖNSÖZ

17. yüzyıl felsefesinin iki önemli ismi Spinoza ve Leibniz, sadece kendi dönemleri için değil, kendilerinden sonraki dönemler için de etkili olmuş iki isimdir. Her iki filozof da Descartes felsefesinin izlerini taşımasına rağmen, tam anlamıyla Descartesçi olmamışlar, onun rasyonalist yaklaşımının etkisiyle farklı iki büyük sistem oluşturmuşlardır.

Aynı dönemde ve aynı ekolün filozofları olmalarına rağmen, birbirlerinden oldukça farklı felsefeler ortaya koymuş olmaları bu iki filozof üzerine çalışma isteğimin öncelikli nedeni oldu. Özellikle ülkemizde, Kartezyen dönem filozofları genellikle Descartes-Spinoza, Descartes-Leibniz şeklinde ele alınmış, Spinoza ve Leibniz üzerine karşılaştırmalı olarak ciddi çalışmalar yapılmamıştır. Bu çalışmanın bu alanda bir başlangıç olmasını diliyorum.

Spinoza ve Leibniz'in felsefelerini tahlil edip genel felsefi görüşlerinin içerisinden irade anlayışlarını ortaya koymaya ve karşılaştırmaya çalışmak bu çalışmanın temel hedefidir. Çünkü her iki filozofun üzerine yapılan çalışmalarda da irade anlayışları geri planda bırakılmıştır. Oysa ki, irade problemi gerek Tanrı anlayışlarının, gerekse ahlak anlayışlarının en önemli noktasıdır. İradeyi doğru tanımlamadan Tanrı veya ahlak üzerine bir sistem oluşturmak oldukça güçtür.

Her iki filozofun da sistem filozofu olmaları nedeniyle, tüm görüşlerinin içerisinden irade anlayışlarını çıkarmak oldukça zor oldu. Bunun için öncelikle

filozofların kendi eserleri incelendi daha sonra ikinci el kaynaklardan faydalanma yoluna gidildi.

Çalışmanın kapsam alanı oldukça geniş olduğundan eksikliklerin olması mümkündür. Ancak bunun her iki filozofun irade anlayışları ile ilgili ilk çalışma olduğu düşünülerek, gelişmeye açık olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Son olarak, çalışmanın en başından beri, gerek konu seçiminde, gerek konuların yerli yerine oturmasında değerli yardımlarını esirgemeyen, düzeltmeleriyle tezin gidişatına önemli katkılar sağlayan saygıdeğer hocalarım; Doç. Dr. Emel Koç, Prof. Dr. Nurten Gökarp ve Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a ve maddi manevi her zaman yanımda olup beni destekleyen aileme sonsuz teşekkürler.

Gökçe KIRAÇ
8 Ocak 2007
ANKARA

İÇİNDEKİLER

<u>Konu Adı</u>	<u>Sayfa No</u>
Giriş	1
İrade Kavramı ve İçeriği	1
İradecilik	3
Özgür İrade Problemi	4
Felsefe Tarihinde İrade ile İlgili Bazı Görüşler	6
 I. Bölüm	
Benedictus Spinoza	
 A. Hayatı ve Eserleri	12
1.Hayatı	12
2.Eserleri ve Etki Kaynakları	14
B. İrade Anlayışı Çerçevesinde Bazı Felsefi Görüşleri	18
1.Varlık Anlayışı	18
2.Bilgi Anlayışı	25
3.Tanrı Anlayışı	26
C. Spinoza'da İrade Problemi	30
1.Tanrı'nın İradesi	32
2.Özgür İrade	34
3.İnsanda özgür İrade Problemi	36
4.Özgür İrade ve Ahlak	40
 II.Bölüm	
Gottfried Wilhelm Von Leibniz	
 A. Hayatı ve Eserleri	41
1.Hayatı	41
2.Eserleri ve Etki Kaynakları	43
B. İrade Anlayışı Çerçevesinde Bazı Felsefi Görüşleri	47
1.Varlık Anlayışı	47
2.Bilgi Anlayışı	51
3.Tanrı Anlayışı	53
C. Leibniz'de İrade Problemi	59
1.Tanrı'nın İradesi	61

2.İnsanın İradesi	64
3.Özgür İrade Problemi	66

III.Bölüm

Spinoza ve Leibniz

A. Genel Olarak Felsefi Görüşlerinin Karşılaştırılması	67
1.Varlık Anlayışlarının Değerlendirilmesi	68
2.Tanrı Anlayışlarının Değerlendirilmesi	69
B. İrade Anlayışlarının Karşılaştırılması	71
1.Tanrı'nın İradesinin Değerlendirilmesi	72
2.İnsanın İradesinin Değerlendirilmesi	74

Sonuç	76
Kaynakça	81
Özet	89
Abstract	91

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser
a.g.m. : Adı Geçen Makale
a.g.t. : Adı Geçen Tebliğ
bkz. : Bakınız

c. : Cilt
Çev. : Çeviren
Der. : Derleyen
ed. : Editör
Haz. : Hazırlayan
No. : Numero
Nu. : Numara, Number
s. : Sayı
S. : Sayfa
p. : Page

ve başk. : Ve başkaları
Vol. : Volume

GİRİŞ

İrade Kavramı ve İçeriği

Felsefe tarihinde “irade” üzerine düşünme, insan üzerine düşünmeyle beraber ortaya çıkmıştır. Doğayı araştıran ve anlamlandırmaya çalışan insan, nihayet kendisine döndüğünde, yani “insan”ı anlamaya yöneldiğinde pek çok kavramla karşılaşmıştır. “İrade” de bu kavramların başında gelir. Çünkü insanın ilk zamanlardan beri yanıt aradığı “İnsan neye göre eyler?”, “Özgür müdür?”, gibi soruların temelinde insanın iradesinin varolup olmadığı ve eğer varsa ne olduğu ve neye göre işlediği yatar.

Öncelikle iradenin¹ ne olduğu üzerinde duralım ve nasıl tanımlandığına bakalım;

“İrade, eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü... Belli bir durum karşısında gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve uygulama gücü, eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti.”²

Bu şekilde tanımlanan iradenin bir başka tanımı ise şöyle yapılır:

“İrade (yeti ya da meleke olarak) birtakım motiflere göre eylemi belirleme gücü. Eyleme ilişkin ruhsal güçlerin tamamı, yapabilme gücü. Özgürlüğü ihtiva eden istek.”³

¹ İrade: İng. will, Fr. volonte, Al. wille, Lat. voluntas

² Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Paradigma yay., İstanbul, 1999, s.469

³ Bolay, Süleyman Hayri; Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1997 s.229

Özgürlüğü, yapabilme gücünü içine alan irade; ayrıca şöyle de tarif edilmektedir:

“Seçme ya da karar verme yetisi; belli bir ereğe yönelik etkinliğin öznesi. İnsana eylemlerine tümüyle egemen olma, onları denetleme gücü verdiği düşünülen yeti.”⁴

Tanımlardan da anlaşılacağı gibi irade, insanın zihinsel etkinliklerinden çok, eyleme dönük tarafıyla ilgilidir. Yani irade ile birlikte en çok düşünülen kavramlar eylem, niyet, arzu, istek, seçim, özgürlük ve zorunluluktur. Dolayısıyla, ahlak felsefesinde pek çok sorunun temelinde de irade vardır. Örneğin, en önemli ahlaki problemlerden birisi olan “İnsan özgür müdür?” sorusunun temelinde de irade vardır. Çünkü irade, eylemi belirleme yetisidir. Ya da eyleme başlama gücüdür. Bu sorunun devamında gelebilecek diğer önemli sorular ise, “İnsan eylemlerinden sorumlu mudur?” ile “İnsan neye göre eyleyebilir?” sorularıdır ve bunlar da irade ile ilgili temel problemlerdir. Bu anlamda irade meselesi, özellikle ahlak felsefesi içerisinde, çok önemli noktalardan birisidir. Ahlaki bir sistem ortaya koyabilmek ve tüm bu sorulara cevap verebilmek “irade”yi iyi tanımlamakla mümkündür. Çünkü iradenin doğru tanımlanmadığı ya da açıklanmadığı bir sistemde tüm bu sorular havada kalacaktır.

İslam düşüncesinde de “irade” kavramı önemli yer tutar ve öncelikle iki farklı şekilde ele alınır. Külli irade ve cüzi irade. İkisi arasındaki farkı şöyle açıklayabiliriz;

“Tanrı tarafından yaratılmış olan insanın sınırlı, sonlu iradesine *cüzi irade* adı verilir. Söz konusu irade, insanla Tanrı arasında bağ kuran Tanrısal bir özdür. Buna karşın, evrenin bütününe kuşatan, olanı, olacağı varlık kavramı içine giren her şeyi bilen sınırsız ve yaratılmamış Tanrı iradesine

⁴ Güçlü, A. Baki ve başk., Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, 2002, Ankara

külli irade adı verilir. Külli irade, kendi özünden başka bir varlığı gerektirmeyen, yalnız kendi kendisiyle varolan iradeye karşılık gelir. Yine aynı bağlamda, Tanrı'nın buyruğunu ya da iradesini ifade eden buyruk ya da iradeye ise, *irade-i ilahiye* adı verilir.”⁵

Külli iradenin sahibi olarak nitelenen Tanrı, evren ve insan için yaratıcı güç olduğundan her şeyin üstündedir ve dolayısıyla sahip olduğu irade de insanın iradesinden çok daha üstündür.

İradecilik

İradenin felsefi söylem içerisinde öncelikli olarak ele alınıp, her şeyin açıklanmasındaki temel yapılan anlayış ise *iradecilik (volontarizm)*⁶ olarak adlandırılır. İradecilik; “En genel anlamıyla iradeyi evrenin özü sayan anlayış”⁷ olarak tanımlanır.

Ayrıca, “Genel olarak doğayı ve insan tecrübesinin çeşitli yanlarını akli bir kıyıya bırakarak tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akım; entelektüel yaşamda düşünme bilgilenme sürecinde ya da davranışlarla ilgili kararlarda iradenin önemini vurgulayan tavır.”⁸ şeklinde tarif edilirken vurgulanan nokta, insanın iradeyi tüm düşünce ve davranışlarının odağı haline getirdiğidir. Ancak iradecilik, tek bir alanda ele alınmadığından çok yönlü olarak değerlendirilir.

⁵ Cevizci, Ahmet; a.g.e., s.409

⁶ İlk kez terim olarak 1883'te Tönnies tarafından kullanılmıştır.

⁷ Güçlü, A. Baki & Uzun, Erkan & Uzun, Serkan & Yolsal, Ümit Hüsrev, Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, 2002, Ankara, s.772

⁸ Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, s.470

Ahlak alanında, insanın eylemlerini gerçekleştirirken yönlendirici ve belirleyici gücün irade olduğunu savunan ve bu alanda iradenin akıl, sezgi, deneyim gibi diğer yetilere göre kesinlikle daha üstün olduğunu belirten anlayış *ahlaki iradecilik*, evrenin özünün anlaşılma yolunun iradeden geçtiğini savunan ve dünya, insan ve yaşamla ilgili her türlü gerçekliğin irade ile kavranacağını ileri süren anlayış *metafizik iradecilik*, dini bilgi söz konusu olduğunda da iradenin akıl, deneyim gibi diğer bilgi kaynaklarına göre daha güvenilir olduğunu, Tanrı'nın iradesinin insan için en belirleyici bilgi kaynağı olduğunu savunan anlayış da *teolojik iradecilik* olarak adlandırılır.

Özgür İrade Problemi

İrade problemi ele alınırken en önemli noktalardan birisi de iradenin özgürlüğü meselesidir. Bu problem, insan üzerine düşünme başladığından beri tartışma konusudur. İnsan hayat boyu, birtakım eylemlerde bulunur ve bu eylemleri gerçekleştirebilmek için de pek çok seçim yapar. Burada önemli olan da bu seçimlerdir. Eğer insan, bu seçimlerini hiçbir zorlama ve baskı altında kalmadan gerçekleştirebiliyorsa ve herhangi bir koşula bağlı olmaksızın, sadece kendi niyet, arzu ve isteklerine göre eyliliyorsa özgür iradeye sahip demektir. Aksi durumda insan önceden belirlenmiş bir yazgıya göre eyliliyor, kendisi için çizilen yolun dışına çıkamıyorsa ki bu durumda insan, özgür iradeye sahip değil demektir. Özellikle özgür irade problemi ahlak ve din alanında oldukça önemli bir yer teşkil eder.

Ahlak alanında, ahlaki eylemde bulunma ve sorumluluk, insanın özgürlüğüyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü özgür olmayan bir bireyin davranışlarını ahlaki ya da ahlaki değil diye nitelendirmek ne derece doğru olacaktır? Aynı şekilde özgür iradeyle hareket etmeyen bir bireyin eyleminden sorumlu tutulması mümkün müdür? sorusuyla din alanında da,

eğer insan, Tanrı'nın kendisi için çizmiş olduğu yolda ilerliyorsa ve kendi cüzi iradesi ile Tanrı'nın külli iradesine müdahale edemiyorsa bu durum insanın eyleminden sorumlu tutulmasıyla ve dini anlamda eyleminin yaptırımıyla yani günahla nasıl uzlaşacaktır? gibi sorular gündeme gelecektir.

Her iki alanda sorulan soruların cevabı insan iradesinin özgür olup, olmadığına belirlenmesiyle değişecektir. Örneğin İslam düşüncesinde de irade problemine farklı açılardan yaklaşan iki mezhep vardır. Cebriye mezhebine⁹ göre, insanın hiçbir iş yapma kudreti ve iradesi yoktur, çünkü insan her işinde Allah'ın mutlak iradesine tabidir. Bütün fiiller önceden takdir ve tayin edilmiştir. Dolayısıyla insan, mutlak olarak özgürlükten ve iradeden mahrumdur. Yani insan, rüzgarın önünde bir yaprak gibi iradesiz hareket etmektedir.¹⁰ Buna karşılık Mutezile mezhebine göre ise, insan iradesi özgürdür. Tanrı, evreni, iyiyi, kötüyü yaratmış, insana da iyiyi kötünden ayırt etme yetisi vermiş ve gerisini kendisine bırakmıştır. Dolayısıyla insan eylemlerini özgürce seçmiş ve bu eylemlerin sorumluluğunu da üzerine almıştır.

Sonuç olarak irade dediğimizde, aslında çoğu zaman özgür iradeyi anlıyoruz. İnsan olarak, seçimlerimize, isteklerimize ve arzularımıza göre eyleyoruz. Yukarıda da gördüğümüz gibi insanın özgür olduğunu söylediğimizde, ya da tersini, pek çok şey değişmektedir. Bu nedenle de bu konu tartışılmaya devam edecektir.

⁹ İslam dünyasında kader mevzuunda ortaya çıkan en aşırı kelami mezheptir. Bunu M.745'te idam edilen Cehm b. Safvan'ın ortaya attığı kabul edilir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Bolay, S. Hayri; Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü)

¹⁰ Bolay, S. Hayri; Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s.66

Felsefe Tarihinde İrade İle İlgili Bazı Görüşler

İrade üzerine düşünme, insan üzerine düşünme ile başlar demiştik. İnsan üzerine düşünme ise, Sofistlerle özellikle de Sokrates ile birlikte başlar. Sokrates (M.Ö. 469-399) felsefesinin temel savı tek bir cümle ile özetlenebilir, "Kendini bil!" ona göre, insanlar doğaları gereği mutlu olmak isterler. Bizi mutluluğa götüren şey ise "bilmek"tir. Neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi, bizi mutluluğa götürecektir.¹¹ Erdemlilik de kendini bilme ile ilişkilidir. Kendini bilen (yani doğasını, ihtiyaçlarını, isteklerini, sahip olduğu yetenekleri ve eksikliklerini bilen) kişi erdemli kişidir.

Sokrates'e göre, ahlaklılık da bilgi ile ilişkilidir. Bilen kişi, iyiye yönelecek ve onu seçecek, bilmeyen ise, kötüye gidecektir. Buna göre hiç kimse bilerek ve isteyerek kötüyü seçmez, cahilliğinden ve bilgisizliğinden kötüyü seçer. İyi, insan tarafından arzu edilen, ihtiyaç ve eksikliği duyulan şeydir. Ancak bu arzu etme ve ihtiyaç, doğaları gereği gerçekten hissedilen şeydir. Çünkü insanın eksikliğini hissettiği ve arzu ettiği her şey, iyi değildir. "İyi" insanın doğasını tamamlayan, kendisini gerçekleştirmesini sağlayandır.

Buradan bizim problemimize dönersek Sokrates'e göre kişi, kötüyü de seçebilir, iyiyi de. Kötüyü seçmesinin nedeni doğasının kötülüğü değil, bilgisizliğidir. Yani kişi bilgisizliğinden kötüye yönelir. Eğer kişi kendini bilen yani erdemli bir kişi ise, zaten kendi doğası için "gerçekten iyi" olanı seçecektir. Dolayısıyla Sokrates'te irade, kişinin seçim yapabilmesine dayanır. İradeyi geliştiren ise, bilgidir. Yani kişi bilgili olduğu sürece iradesini doğruyu bulabilmek için kullanacaktır.

¹¹ Cevizci, Ahmet; 17.Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yayınevi, Bursa, 2001, s.72

Aristoteles (M.Ö. 384-322) ise, iradeyi ruhun bir niteliği olarak ele alır. Ona göre ruhun birtakım temel fonksiyonları vardır. Bunların birincisi, beslenme işlevidir ki “bitkisel ruh” a karşılık gelir ve insanın doğma, büyüme, beslenme, varlığını sürdürme gibi yaşamsal fonksiyonlarını düzenler. İkincisi duyumlama faaliyetidir. Duyum alma, hissetme, haz ve acı duyma, belli şekilde tepki verme gibi faaliyetleri içeren ruhun bu düzeyi”hayvansal ruh” a karşılık gelir. Ruhun üçüncü fonksiyonu ise, irade ya da istemeden oluşur. Buna göre, kendi hareketine neden olma, daha yüksek hayvan türlerinde kendi kendini yönlendirme ve genel olarak harekete yol açma gücü irade olarak belirlenir. Sonuncu ve dördüncü fonksiyonu ise, akıl yürütmedir. Bu sonuncu nitelik, düşünme, dil ve semboller kullanma ile ilgili olduğundan yalnızca insana aittir.¹²

Aristoteles’in ahlak anlayışında iradenin yerine baktığımızda onun, erdem anlayışıyla ilgili olduğunu görürüz. Aristoteles ahlakının temel belirleyicisi mutluluktur. Mutluluk akla uygun eylemde, erdemli eylemde bulunur. Aristoteles’e göre erdem ise, ikiye ayrılır, düşünce erdemi ve karakter ya da ahlak erdemi. Düşünce erdemi eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir, karakter ya da ahlak erdemi de alışkanlıkla edinilir.¹³ Dolayısıyla düşünce erdemlerinin yeri düşünme ya da akılken, ahlak erdemlerinin yeri iradedir.¹⁴ Aristoteles’e göre ahlaki eylem; ruhun akla uygun olmayan ama akla uygun hale getirilebilen bölümlerinin yani isteklerin akla itaat etmesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlaki eylem son noktada akla uygun hale getirilen iradedir. İradenin en önemli özelliği de “özgürlük” tür. Ona göre bu özgürlük sayesinde irade duyusal itkiler, isteklerden çok akla uygun olanları seçmeye karar verir. Tam anlamıyla ahlaklılık da ancak özgürlüğün doğa durumuna geldiği yerde ortaya

¹² Cevizci, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, 1. Basım, Bursa, 1998,s.139-140

¹³ Aristo, Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, s.23

¹⁴ Akarsu, Bedia, Mutluluk Ahlakı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s.130

çıkar.¹⁵ Bu durumda erdem de, iradenin kalıcı bir niteliği, özgür eylemlerle kazanılmış bir alışkanlıktır.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre erdem, özgür iradeyle kazanılmış, akla uygun bir alışkanlıktır ve ahlaklılık da bu alışkanlıkla "doğru orta"¹⁶ yı bulmaktadır.

Ortaçağ felsefesi de irade probleminin ele alındığı ve özellikle üzerinde durulduğu bir dönemdir. Burada irade, özellikle Tanrının iradesi, irade akıl karşılaştırması, insan iradesi ve özgürlüğü bağlamında ele alınarak tartışılır.

Bu dönem felsefesinin en önemli ve en etkili isimlerinden biri olan St.Augustinus (355-430) iradeyi ruhun zorlama altında olmayan bir hareketi olarak tanımlar.¹⁷ Augustinus, insanın özgür iradeye sahip olduğunu kabul eder. O dönemde insanın özgür iradesi ile Tanrının gücü ve iradesinin nasıl bağdaştırılabileceği tartışma konusudur. Augustinus, insanın özgür iradeye sahip olmasının, Tanrının gücünü ya da iradesini etkilemeyeceğini düşünür. Çünkü ona göre, Tanrının gücü ve iyiliği sayesinde, insan iradesi de daima iyiye ve doğru yöne hareket edecektir. Yani insanın özgür iradesinin güvencesi Tanrının gücü ve iradesidir.

Bir diğer ortaçağ filozofu Aquinolu Thomas (1225-1274) da irade-akıl karşılaştırması yapmıştır. Ona göre insan ruhunun sahip olduğu yetileri sıraladığımızda en üstte akıl ve irade bulunur. Yani hem akıl, hem de irade insan için en önemli yetilerdir. Ancak bu ikisini de kendi arasında kıyasladığımızda en üstte akıl vardır. Çünkü akıl, tüm değerleri bilmesi ve

¹⁵ Akarsu, Bedia, a.g.e., s.134

¹⁶ Aristoteles'in ahlaklılık ölçütü, tüm aşırılıklardan kaçınıp orta yolu bulmaktır. Burada doğru ortayı bulabilmek de akla uygun olarak kazanılan erdemden, bunu belirleyen özgür irademizi doğru eğitip (akla uygun), ölçülü alışkanlıklar kazanmamızdan geçer (ayrıntılı bilgi için, bkz.Nikomakhos'a Etik).

¹⁷ Güçlü, A. Baki & Uzun, Erkan & Uzun, Serkan & Yolsal, Ümit Hüsrev, Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, 2002, Ankara, s.132

amaçlar koymasıyla iradeye yön verir. Diğer taraftan Thomas'a göre, "Tanrı mutlak yetkinliktir." En yüce, en yetkin ve özgür varlıktır ve irade sahibidir. Tanrı, insan aklını da tüm evreni doğru kavrayabilecek yetkinlikte yaratmıştır. Bu nedenle akıl, tüm değerleri bilir ve insan iradesini yönlendirir.

Thomas'ın görüşlerine karşı çıkan ve akıl-irade karşılaştırmasında iradenin üstünlüğünü savunan diğer önemli ortaçağ filozofu ise Johannes Duns Scotus'tur (1266-1308). Scotus'a göre, insanın tüm yetileri içinde en önemlisi olan irade, aynı zamanda insanın gerçekliğe ulaşma yoludur. İradeyi özgür bir güç olarak kabul eden Scotus, doğruyu ve iyiyi de özgür iradeye bağlar ve tüm bunların kökeninde de zorunlu olarak Tanrı'nın iradesinin bulunduğunu söyler. Ona göre "Tanrı'nın iradesini kabul etmemek, Tanrı'yı iradesi zekanın esiri olan bağımlı bir varlık yapmaktır."¹⁸ Her şeyin temelinde bulunan ve ilk nedeni olan Tanrısal irade, yaratılmış zihinlerin de en yüksek kanunudur. Bu nedenle Duns Scotus'a göre insanın hür iradesi, her şekilde insan aklından üstündür.

Son olarak gerek Spinoza, gerekse Leibniz üzerinde oldukça önemli etkisi olan René Descartes'ın (1596-1650) irade hakkındaki görüşlerine kısaca değinelim;

Descartes, öncelikle iki tür düşünce olduğunu dile getirir. Bunlar; "anlayışın algısı" ve "istencin edimi"dir. Bu ikisi arasındaki ayrımı ise şöyle açıklar;

"Kendimizde gördüğümüz tüm düşünce biçimleri iki genel biçime indirgenebilir. Bunlardan biri anlayışla kavramak, öteki ise, istençle karar vermektir. Bunun için duymak hatta salt usa uygun şeyleri kavramak, çeşitli

¹⁸ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 1993, s.175

kavrayış biçimlerinden başka bir şey değildir; ancak arzu, tikslenme, onay, yadsıma ve kuşkulananmanın çeşitli isteme biçimleri olduğu da bilinmelidir.”¹⁹

Diğer taraftan Descartes, iradeyi bir şeyi sadece yapabilmemiz veya yapamamamızdan (yani o şeyi tasdik veya inkar etmek, yapmak veya yapmamaktan) ibaret olarak niteler. Ya da, daha ziyade müdrikenin bize sunduğu şeyleri tasdik veya inkar etmek, yapmak veya yapmamak için dıştan hiçbir kuvvetin bizi buna zorladığını duymadan, hareket etmemiz şeklinde tanımlar.²⁰

Descartes’a göre insanın yanlış düşme sebebi iradeyi farklı şekilde kullanmasından kaynaklanır. Çünkü, anlama yetisi kapsam bakımından sınırlı olduğu, sadece açık ve seçik olanla sınırlandığı halde, irade kapsam bakımından sınırsız bir güçtür. Ona göre;

“Tanrı’nın bana oldukça geniş ve yetkin bir istenç ya da seçme özgürlüğü vermediğinden de yakınamam. Çünkü istencimin çok geniş ve yaygın olduğunu ve hiçbir sınırla kapalı bulunmadığını, gerçekte , kendim, yaşıyorum. Bu noktada dikkat edilecek taraf şudur ki; bende varolan diğer tüm şeyler arasında pek geniş ve yetkin olan hiçbirisi yoktur ki, ondan istencimin daha geniş ve daha yetkin olabileceğini gözden kaçırmayayım. Zira, örneğin bende varolan kavrama yetisini göz önüne getirdiğinde, onun pek küçük bir genişlikte ve pek sınırlı olduğunu görüyorum. Ancak onunla birlikte daha geniş ve hatta sonsuz olan diğer bir yeti düşüncesini de kafamda canlandırıyorum. Madem ki bu yetinin fikrini düşünebiliyorum, ya da kafamda kuruyorum, o halde onun Tanrı’nın özüne ait olduğunu güçlük çekmeden anlıyorum. Aynı biçimde bellek, imgelem, ya da başka bir yetiyi incelediğimde içlerinde hiçbirini görmüyorum ki, bende pek küçük ve sonlu,

¹⁹ Descartes, René, Felsefenin İlkeleri, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, Ocak 1992, s. 77

²⁰ Descartes, René, Metafizik Düşünceler, çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1998, s.210

Tanrı'da ise, geniş ve sonsuz olmasın. Bende varolan yetiler arasında kendisinden daha büyük ve daha geniş bir yeti fikrini düşünemeyeceğim ölçüde büyük olan tek yetinin istenç olduğunu gözlerimle biliyorum. Böylece özellikle ve her şeyden önce bana Tanrı'nın biçim ve benzeyişlerini taşıdığımı gösteren istençtir.”²¹

Descartes'a göre anlama yetisinin görevi kavramak, doğruyu yanlıştan ayırmaktır. Oysa, irade doğruluk ve yanlışlık konusuna kayıtsız olup, anlama yetisinin sınırlarını aşar. Yani irade, anlama yetisinin açık ve seçik olarak kavrayamadığı şeyleri sanki anlama yetisi gibi olumladığından yanlış ortaya çıkar. Oysa irade, anlama yetisinin sınırlarını geçmemelidir.

Sonuç olarak Descartes'a göre irade, bilgisini edinmediğim alanlarda hüküm vermekten kaçınmalıdır. İrade, anlama yetisinin sınırlarını genişletmeli ama doğru, iyi gibi hükümler vermekten kaçınmalıdır.

²¹ Descartes, Metafizik Düşünceler, s.214-215

I. BÖLÜM: BENEDICTUS SPINOZA

A. HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı

1632 yılında Amsterdam'da dünyaya gelen Baruch Spinoza, İspanya'daki engizisyon zulmünden kaçarak Hollanda'ya yerleşen Portekiz asıllı Yahudi bir ailenin oğluydu. Babası ve büyükbabası Marrona²² olan Spinoza'nın ailesi yıllarca kendilerini gizlemek zorunda kalmış ama o dönemin özgürlükler ülkesi olan Hollanda'ya gelince açıkça Yahudilik bildiriminde bulunmuşlardır. Spinoza da Hollanda'da doğup büyüdüğünden Yahudi geleneklerine göre yetiştirilmiştir. 1616'da Portekiz Yahudileri Amsterdam'da "Talmud Torah"²³ adıyla bir okul kurmuşlar ve Spinoza 1638'de bu okula başlayarak Yahudi geleneklerinin ağır bastığı bir eğitim almaya başlamıştır. Bu okulda çok iyi düzeyde İbranice öğrenir ve bu sayede eski Yahudi filozoflarını ve eserleri İbranice'ye çevrilmiş olan diğer filozofları okuma fırsatı bulur. Ancak Spinoza'nın daha fazla filozofu okuması ve daha derin felsefelerle tanışması için Latince öğrenmesi şarttır. Bunun için de Spinoza, o dönemin ünlü bilim adamlarının ve sanatçıların ders aldığı Franciscus van den Enden ile tanışır. Özgür düşünceli bir kişi olarak tanınan Enden, Spinoza'ya yalnızca Latince öğretmekle kalmamış, onun Giordiano Bruno (1548-1600) ve Descartes düşünceleri ile tanışmasına sebep

²² Marrona: Ülkelerinden sürülmemek için görünüşte Hristiyanlığı kabul etmiş ama, içten içe kendi dinlerine bağlı kalmış Yahudiler.

²³ Yasa İncelemeleri.

olmuştur.²⁴ Buradaki felsefi görüşler ve filozofların düşünceleri, Yahudi okulundaki dini-mistik eğitime ağır basmış ve Spinoza'nın tüm ilgi ve alakası bu yöne kaymıştır.

Spinoza'nın bu yeni uğraşısı ve belki de kendisi de cizvitlikten atılmış bir rahip olan Franciscus van den Enden'le (1602-1674) olan yakınlığı Yahudi cemaatini rahatsız etmiş ve bu rahatsızlık nihayetinde onun cemaatten dışlanmasına kadar gitmiştir.²⁵ Yahudilikten aforoz edilmiş olmak Spinoza için çok da önemli olmasa gerek.²⁶ Nitekim, Spinoza, cemaatten af dileyerek, pişman olduğunu dile getirerek, tekrar cemaate kabul edilebilirdi. Ancak Spinoza bunu hiçbir şekilde düşünmedi ve af dilemedi. Belki de o zamana kadar henüz hiçbir şey yazmamış olan ancak yazmayı planlayan Spinoza için bu durum daha özgür düşünme ve yazma yoluydu.

Nitekim cemaatten dışlanma, yalnız bırakılma durumu, onun mütevazî, sessiz, sakin bir yaşam sürmesini sağlamıştır. Bu arada zamanın bilim adamları ve filozoflarıyla mektuplaşmış, görüşmelerini de sürdürmüştür. Maddi olarak da kıt kanaat geçiren Spinoza, geçimini mercek camı bileyerek kazanmış, pek çok kişiden gelen yardım teklifini de reddetmiştir. Henüz 45 yaşında iken, belki de mercek bileme işinin sebep olduğu hastalığı veremden ölmüştür.

Spinoza okuyan ve araştıran herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir görüş vardır ki Spinoza, felsefe tarihinde yazdıklarıyla yaşadıkları bir olan ender filozoflardan biridir. Tam bir “bilge” gibi yaşamış ve insanlar için gerçeği aradığı felsefesinde, bulduğu ve “gerçek bilgi” olarak nitelendirdiği doğruları

²⁴ Spinoza, Siyaset Üstüne (Seçmeler), Kavrayış Gücünün Gelişimi, çev: Afşar Timuçin, Morpa Yayınları, 1. baskı, İstanbul, Ocak 2003, s.6

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Spinoza'nın Taosu (1. Bölüm), Yol Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Mart 2004

²⁶ Bundan sonra Spinoza, Baruch olan ön adını Latince “Benedictus” olarak değiştirmiştir.

yaşantısına da yansıtmıştır. Bu anlamda da düşünce tarihinde en çok saygı duyulmayı hak eden isimlerden biri olmuştur.

2. Eserleri ve Etki Kaynakları

Spinoza felsefesi, onu okuyan, araştıran pek çok kimseye farklı bakış açıları sunabilir. Sistemi, her ne kadar bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılabilir de, tek bir yanından bakarak bambaşka Spinozalar okunabilir. Bu durum, Spinoza'nın yaşamı, aldığı eğitim göz önünde bulundurulduğunda aslında pek de şaşırtıcı değildir. Yahudi olarak dünyaya gelen ve Yahudi geleneklerine göre yetiştirilen Spinoza, temel eğitimini Haham yetiştiren bir Yahudi okulunda almıştır. Anadili İspanyolca ve Portekizce olan Spinoza, bu Yahudi okulunda da ileri düzeyde İbranice öğrenmiştir. Bunların yanında Fransızca, İtalyanca ve Flemenkçe'yi de öğrenen Spinoza nihayet Franciscus van den Enden'den Latince'yi öğrenir. Latince öğrenene kadar geçen sürede Yahudi felsefesinin örnekleriyle tanışan Spinoza, Kutsal Kitaptan sonra Talmud'un yorumlarını okumaya başlamış, ardından da Moses Mainonides, Levi ben Gerson, İbn Ezra ve Hasdai Grescas'ın eserlerini okumuştur.²⁷ Bunların yanında İslam felsefesinin de Spinoza üzerinde etkileri olduğu iddia edilmekte, özellikle de İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülüğün (Averroism)²⁸ Spinoza'ya olan doğrudan etkilerinden bahsedilmektedir.²⁹

İlk olarak Aristoteles'in İbranice çeviri ve yorumlarıyla tanışan Spinoza³⁰, Latince öğrendikten sonra klasik felsefe tarihine ve problemlerine

²⁷ Durant,Will; Felsefenin Öyküsü, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2003,s.157

²⁸ Averroism: İbn Rüşd felsefesinin esaslarını savunan görüş.

²⁹ Bayraktar,Mehmet,Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt XL, ayrı basım, Ankara, 1996.

³⁰ Scruton, Roger, Spinoza, çev: Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, Ağustos 2002 s.29-34

yönelmiştir. Bu döneminde de Sokrates, Platon, Aristoteles okuduğu sanılmaktadır. Özellikle atomcu filozoflar olan Demokritos (M.Ö. ykl. 460-370), Epikuros (M.Ö. 341-270) ve Lucretius (M.Ö. ykl. 99/94-55/50) ile Stoacılar üzerine eğilen Spinoza, Skolastik filozofları da okumuştur. Diri diri yakılarak öldürülen G.Bruno'yu (1548-1600) da inceleme fırsatı bulan Spinoza, nihayet en büyük etkiyi Descartes felsefesinden almıştır.

Descartes'ın rasyonalizmi, Tanrı ve ruh dışında bütün dünyayı mekanik ve matematik yasalarla açıklama isteği ve “töz” problemini ortaya koyuşu Spinoza'nın ilgisini çekmiş ve onun felsefesinin problemlerini ve yöntemini belirlemesinde etkili olmuştur. Ancak problemler konusunda Descartes'la hemfikir olan Spinoza, çözümleri noktasında onu yetersiz bulmuş ve pek çoklarına göre de onu aşmıştır.

Spinoza 1656 yılında, Sinagog'dan dışlandıktan sonra Yahudi cemaati ile ilişkileri kopmuş, Van den Enden'le olan samimiyeti ise artmıştır. Bu dönemde zamanın filozofları ve bilim adamlarıyla sık sık mektuplaşmakta, görüşmelerini sürdürmekte, bu şekilde kendi felsefi çalışmalarını da devam ettirmekteydi. Ancak Spinoza hayattayken yalnızca iki çalışmasını yayınladı. Bunlar, Descartes felsefesini incelediği, irdelediği 1663'te yayınlanan eseri “*René Descartes'in Felsefenin İlkelerinin I. ve II. Kısmı*” (Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I&II) ile 1670'de basılan din ve politika arasındaki ilişkileri incelediği “*Teolojik-Politik İnceleme*” (Tractatus Theologico-Politicus) dır.³¹ En ünlü eseri olan “Etika” gibi, diğer çalışmaları da öldükten sonra basılmıştır. Bunlar, *Kavrayış Gücünün Gelişimi- Entellektin İyileştirilmesi Üzerine, Politik İnceleme* (Tractatus Politicus), 1850'de flemenkçe çevirisi bulunarak yayınlanan “*Tanrı, İnsan ve Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*” dir. Bunların dışında Spinoza'ya ait olduğu belirtilen iki kitap

³¹ “Teolojik-Politik İnceleme” yi isimsiz olarak yayınlamış olmasına rağmen eser kısa sürede çok ciddi tepkiler almış ve yazarının Spinoza olduğu ortaya çıkmıştır. Bu esere aldığı tepkilerden çekinen Spinoza'nın diğer eserlerinin yayınlamama nedeni bu olabilir.

daha vardır, bunlar; *İbrani Dilinin Gramer Esasları ve Gök Kuşağının Cebirsel Hareketi&Cebirsel Hesabı*³² adlı eserlerdir.

Spinoza'nın tüm alanlara ait görüşlerini ortaya koyduğu, düşüncesinin geniş bir özeti olan Etika, (tam adıyla “*Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*”) felsefe tarihinde oldukça ünlenmiş ve kendisine de felsefe tarihindeki saygın yerini sağlamış olan eseridir. Beş bölümden oluşan kitapta her bir bölüm kendi başına bir kitap olabilecek niteliktedir. İlk bölüm, “Tanrı Hakkında” dır ve Spinoza'nın ontolojisinde, hatta felsefesinde Tanrı'nın yeri ve önemi anlatılır. İkinci bölüm, “Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine” dir ve burada ruh-beden ya da akıl-madde arasındaki ilişki ele alınır ki Descartes felsefesinden çıkan en önemli problemlerden biridir. Üçüncü bölüm, “Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine” yine insan ve insanın duyguları üzerinedir. Dördüncü bölüm, “İnsanın Köleliği veya Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine” başlığını taşır ve insanın tutkuları düşünce yapısı ve hayallerinden dolayı köleleşen yaşamını konu alır.³³ Son bölüm olan Beşinci bölüm ise “Zihin Gücü veya İnsanın Hürlüğü Üzerine” dir. Bu bölümde ise Spinoza insanın, aklını kullanarak özgürlüğe ve dolayısıyla mutluluğa nasıl ulaşılabilirliğini gösterir.

Görüldüğü gibi Etika, yalnızca bir etik (ya da ahlak) kitabı değil, tüm felsefi problemlere eğilen, üzerinde düşünen, hatta çözüm üreten bir felsefe kitabıdır.

Spinoza'nın hayatı ve felsefesi incelendiğinde görülür ki, onun felsefesi 17.yüzyılın genel çizgisi olan rasyonalizmden (özellikle Descartes rasyonalizmi) farklılık gösterse de yine de rasyonalizm anlayışının izlerini

³² Kazım Arıcan, Spinoza'da Din ve Tanrı, Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1996, s.8

³³ Scruton, Roger, Spinoza, çev: Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, Ağustos 2002, s.43

taşımaktadır. Ancak Spinoza'yı ve felsefesini değerlendirirken göz önünde bulundurmamız gereken öncelikli özellikler içinde yaşadığı çağ ve bu çağın başat düşünürleri ile ailesi ve kültüründen getirdiği Yahudi geleneğinin etkileridir. Spinoza her iki etkiye karşı da temkinli davranmış, ne bir Descartes felsefesi takipçisi, ne de bir Yahudi filozofu (Yahudi geleneği takipçisi) olmuştur. Ama bu temkinli yaklaşım yine de onun bu görüşlerden aldığı kısmi etkileri engelleyememiştir

B. İRADE ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1. Varlık Anlayışı

Spinoza felsefesinin anlaşılabilmesi, onun tüm alanlara ait görüşlerine bütüncül bir bakışla gerçekleşebilir. Nitekim Spinoza felsefesine, ya da Spinozacılığa en geniş bakış açısıyla bakmayı beceremeyenler onu eksik, hatta yanlış yorumlayabilirler. Bu bağlamda Spinoza, kimi yorumcular tarafından rasyonalist, kimileri tarafından panteist, hatta kimilerince de ateist olarak değerlendirilmiştir. Spinoza için yapılan bu değerlendirmelerin onun felsefesi parça parça alındığında bir doğruluk payı olabilir, ancak bütün olarak görüşlerine baktığımızda hiçbirinin tek başına doğru olmadığını görürüz. Bu bütüncül bakış açısını yakalayabilmek için de en doğru başlangıç noktası onun varlık anlayışıdır.

Felsefenin en eski problem alanlarından olan “ontoloji” en genel anlamıyla “varlık” ı inceler. Aristoteles’in tabiriyle “varlık olmak bakımından varlık”ın ele alındığı ontolojide varlığın ne olduğu, yapısı ve doğası araştırılır. Ontoloji tüm varolanları kapsadığından en geniş araştırma alanına sahip felsefe dalıdır, bu nedenle en eski felsefe faaliyetlerinden biridir.

Spinoza’nın içinde yaşadığı çağ olan 17.yüzyıla geldiğimizde, ontolojide hala Aristotelesçi temellerin hakim olduğu görülür.³⁴ Spinoza için

³⁴ Aristoteles’in varlık anlayışı ve varlıkla ilgili temellendirmeleri çok uzun süre felsefe tarihindeki etkinliğini sürdürmüştür. Özellikle varlıkla ilgili yaptığı cevher-araz ayrımı onun ontolojisinin temelini oluşturur. Buna göre bazı varlıklar kendi başlarına varolabilirler ki bu cevherdir, bazıları ise kendi başlarına varolamazlar. Ancak cevherin diğer varlıklara önceliği vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, Metafizik; S.H.Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması.

ilkçağdan bu yana gelen etkilerden bahsetmek mümkündür. Platon, Aristoteles, özellikle ortaçağ Yahudi filozofları ve nihayet Descartes.

Spinoza, varlıkla ilgili görüşlerini ortaya koyarken, Descartes'in felsefesinden etkiler almıştır. Felsefe açısından Descartes'dan çok farklı sonuçlara ulaşmış olsa da Descartes'ın ³⁵ ortaya koyduğu kavramlardan hareket etmiştir.

Spinoza, varlık ile ilgili görüşlerine, öncelikle varlığı tasnif ederek başlar. "Varolan her şey ya kendisinde, ya da başka bir şeyde vardır."³⁶ Bu; varlığın kendi başına varolan ve kendi başına varolamayan şeklinde ayrılması demektir. Kendi başına varolan "cevher" dir ki Spinoza bunu şu şekilde tanımlar; "Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani

³⁵ René Descartes (1596-1650) 17.yüzyılın felsefesinin paradigmasını oluşturmuş, sistemli bir düşünürdür. Onun ortaya koyduğu "rasyonalist" anlayış kendisinden sonraki dönemlerde de ciddi bir gelenek oluşturmuştur. Aslında bir matematikçi olan Descartes her şeyi matematikle açıklamak ve matematiksel yöntemi evrensel bilimin metodu yapmak ister. Bu nedenle felsefesinde ilk olarak, matematikte olduğu gibi kesin bir bilgiye ulaşmaya çalışır. Bunun için her şeyden şüphe etmeye başlar ve sonunda istediği kesin bilgiye ulaşır: "kendi varlığı". Descartes şüphe duyarken, şüphe duyamayacağı tek şeyin o anda şüphe duyması olduğunu söyler ve o ünlü "Cogito ergo sum" (düşünüyorum, o halde varım) önermesine ulaşır. Descartes, kendi varlığından hareketle, Tanrının varlığına ve buradan da dış dünyadaki diğer varlıklara ulaşır. Tanrı her şeyin kendisine tabi olduğu, kendisinin hiçbir şeye tabi olmadığı sonsuz cevherdir. Ruh düşünen cevher, cisim ise yer kaplayan cevherdir. Descartes'a göre töz "varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şeydir." Descartes bu tanıma göre hakiki anlamda cevherin Tanrı olduğunu dile getirir ki bu yaratılmamış cevherdir. Ruh ve madde ise yaratılmış tözlerdir. Ruhun, ana niteliği yani kendisini her ne ise o yapan niteliği "düşünme", maddenin ki ise "yer kaplama" dır. Tanrı varolmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymazken, ruh ve madde varolmak için Tanrıya muhtaçtırlar. (Ayrıntılı bilgi için bkz.Descartes, Felsefenin İlkeleri, Metod Üzerine Konuşma, Metafizik Düşünceler)

³⁶Spinoza, Etika, çev. H. Ziya Ülken, Ülken yay., İstanbul,1984, Aksiyom I, s.29

kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum.”³⁷

Görüldüğü gibi, Spinoza cevherin tanımında Descartes’la hemfikirdir, ancak Descartes, üç farklı cevherden bahsederken Spinoza bunun hem cevher tanımıyla çeliştiğini hem de ortaya koyduğu kanıtlarla açıkça anlamsız olduğunu dile getirir. Nitekim ona göre bu tanıma uyan tek bir cevher vardır, o da Tanrı’dır. “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.”³⁸ Spinoza tanımından yola çıkarak cevherin özelliklerini şu şekilde sıralar:

1. Cevher tek bir tanedir. Çünkü “Alemde aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da bir çok cevher olamaz.”³⁹ Eğer iki ya da daha çok cevher olsaydı, tabiatları ve sıfatlarını ele alarak, bu cevherleri değerlendirmemiz gerekecekti. Böyle bir değerlendirmede de cevherleri karşılaştıracaktık ve dolayısıyla birbirlerinin özellikleriyle sınırlandıracaktık. Örneğin daha yetkini, daha büyüğü veya daha güçlüsünü arayacaktık. Daha yetkini, daha büyüğü veya daha güçlüsü olan bir varlığın da dolayısıyla başka bir varlık tarafından meydana getirildiğini düşünecektik. Oysa cevher, kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanandır. Yani tanımımıza göre birden çok cevher olması mümkün değildir.

2. Cevher kendi kendisinin nedenidir. Çünkü “Bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez.”⁴⁰ Cevher tabiatı ve sıfatları ile kendi kendisinde tasarlanan şey olduğundan başka hiçbir varlıkla ortak özelliği de yoktur. Başka hiçbir varlıkla ya da şeyle ortak özelliği olmayan cevher, başka

³⁷ Spinoza, a.g.e., I Bölüm, Tanım III, s.27

³⁸ Etika; I, Tanım VI, s.28

³⁹ Etika; I, Önerme V, s.32

⁴⁰ Etika; I.Bölüm, Önerme 6, s.32

hiçbir şey tarafından da meydana getirilmiş olamaz.⁴¹ Dolayısıyla cevher “causa sui”dir.⁴²

3. Varolmak cevherin tabiatı gereğidir.⁴³ Cevher, başka hiçbir şey aracılığıyla meydana getirilemez, yalnızca kendi kendisinin aracılığıyla varolabilir. Bu durumda cevher, kendi kendisinin nedenidir, yani onun özü zorunlu olarak varlığı kuşatır, bir başka deyişle varolmak onun tabiatındadır.

4. Cevher zorunlu olarak sonsuzdur.⁴⁴ Yukarıda da gösterdiğimiz gibi cevherin tabiatı zorunlu olarak varolmayı gerektirir. Bu durumda da cevher tabiatı gereği ya sonlu olacak, ya da sonsuz olacaktır. Cevherin sonlu olması durumunda cevher sınırlandırılmış olacaktır. Sınırlı bir varlık da cevher olamayacağından, cevher zorunlu olarak sonsuzdur.

Görüldüğü gibi Spinoza’nın varlık tasnifinde, “kendi başına varolan”, “cevher” e karşılık gelmektedir. Diğer taraftan kendi başına varolamayan ise cevherin dışında kalan ve cevher aracılığıyla bilinebilenlerdir. (yani cevher aracılığıyla varolabilenlerdir.)

Spinoza cevher aracılığıyla varolanları ise cevherin sıfatları ve tavırları olarak tanımlar. Bunu, “Cevherde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat (ya da yüklem) diyorum.”⁴⁵ (ki bu attributum’dur) “Cevherin duygulanışlarına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde varolan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye tavır diyorum.”⁴⁶ (ki bu modus’dur) şeklinde açıklar.

⁴¹ Nitekim Etika I.Bölüm, III Önermede de “iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz” der

⁴² Causa sui: kendi kendisinin nedeni

⁴³ Etika; I.Bölüm, Önerme VII, s.33

⁴⁴ Etika; I.bölüm, Önerme VIII, s.33

⁴⁵ Etika; I.bölüm, Tanım IV, s.27

⁴⁶ Etika; I.Bölüm, Tanım V, s.28

Spinoza'ya göre cevherin yani Tanrı'nın sonsuz sayıda kendi özünü ifade eden sıfatı, (özniteliği, ananiteliği yani attributum'u) vardır. Sıfatlarının sonsuz sayıda olması, cevherin gerçekliğini pekiştirmektedir. Ancak insanın sınırlı zekası bu sonsuz sıfatlardan yalnızca iki tanesini bilebilir. "Düşünme" ve "Yer Kaplama". Spinoza için, cevherin ananitelikleri olan bu sıfatlar, Descartes'da başlı başına cevherdirler. "Düşünen ve yer kaplayan" dualizmi Descartes felsefesinde bir çözüm olmaktan çok, sorunun başlangıcıydı. Spinoza bu sorunu gördüğünden düşünme ve yer kaplamayı, aynı cevherin (sonsuz, sınırsız ve tek olan) farklı görünüşleri olarak tanımlamıştır. Ona göre gerçek anlamda "mutlak olarak sonsuz, sınırsız" tek varlık cevherdir, yani Tanrı'dır. Yer kaplama ve düşünme ise, ancak kendi cinsinde sonsuz ve sınırsızdır.⁴⁷ İşte bu nedenden dolayı da cevher değil, cevherin bir ananiteliği ya da sıfatıdır. Yer kaplama, ancak kendi cinsinde sonsuzdur, çünkü o düşünme sıfatının tavrılarından herhangi birini ihtiva etmez, edemez. Aynı şekilde düşünme sıfatı da yer kaplamanın herhangi bir tavrını bilemez ve ihtiva edemez. Yani düşünme yer kaplamanın yanındadır, yer kaplama da düşünmenin yanındadır, içinde değil. Cevher ise, her koşulda, bu ikisini hatta bizim bilemediğimiz daha başka sıfatlarını –varsa- onları da ihtiva etmektedir. Zaten ona "cevher" deme nedenimiz de budur. Cevherin uygulanışları olarak tanımlanan tavırlar ise, cevherin sıfatları aracılığıyla bilinebilirler. Bunu şu şekilde açıklamak da mümkündür:

"Her şeyin etkin ve içkin nedeni olan Tanrı'nın, modusların (tavırların) nedeni olması, onların Tanrı'nın attributumlarından (sıfatlarından) birine bağlanarak Tanrı'ya bağlanmaları ile olur."⁴⁸

Cevherin sıfatlarından yer kaplama, değişerek hareket ve sükunet haline gelir, düşünce ise, zeka ve irade olur. Spinoza'ya göre evrende tüm

⁴⁷ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, s.231

⁴⁸Hünler, Solmaz Zelyut, Spinoza, Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, Mart 2003, s.27

varlıklar bir sıfatın tavırları tüm sıfatlar ise tek töz olan Tanrının görünümleridir. “Modus” (tavır, tarz, kip) sözcüğünü tözün bir hali durumu olan şey için kullanan Spinoza’ya göre tözün modus ya da halleri, evrenin zorunlu ve genel geçer yönleri olarak doğrudan, sonsuz ve ezeli ebedi moduslarla başlayıp, doğanın sınırlı, yok olup giden ve geçici farklılaşma ya da görünümleri olan sonlu moduslara inecek şekilde, bir mantıksal bağımlılık düzeni içerisinde sıralanır.

Spinoza, sonsuz ve ezeli-ebedi modusa, yer kaplama sıfatı söz konusu olduğunda, hareket ve sükunet adını verir. Daha doğru bir deyişle, ona göre doğadaki şey ya da nesneler, şekil ve büyüklük kadar, hareket ve sükunet aracılığıyla belirlenirler. Hareket ve sükunet yer kaplayan şeyleri belirleyen niteleyen en temel modus ya da hallerdir.⁴⁹ Spinoza bunu şu şekilde belirtir; “Bütün cisimler hareket ve sükun halindedir.”⁵⁰ “Cisimler birbirlerinden hareket veya sükun, hızlılık veya ağırlık sebebiyle ayrılırlar, yoksa cevherleriyle ayrılmazlar.”⁵¹

Nasıl ki yer kaplama sıfatının tavırları hareket ve sükunetse, düşünme sıfatının tavırları da zeka ve iradedir. Spinoza, burada bir de sonlu ve sonsuz tavır ayırımı yapar. Hareket ve sükunet ezeli ve ebedidir, ancak onun meydana getirdiği cisimler, sonludur. Aynı şekilde zeka irade ezelden beri vardır, ancak onların meydana getirdiği bireysel zeka ve iradeler gelip geçicidir.

Spinoza’ya göre evrendeki tüm tekil varlıklar, bir sıfatın tavırları ya da modusları olarak varolurlar. Yani Cevher sıfatların, sıfatlar da tavırların varolma nedenidir. Burada, bir yaratmadan çok zorunluluk hakimdir. Özetlemek gerekirse Tanrı evrendeki tek cevherdir. Tanrı’yı bilebildiğimiz

⁴⁹ Cevizci, Ahmet, 17.Felsefe Tarihi, s.138

⁵⁰ Etika, 2.Bölüm, XIII. Önerme, Aksiyom I

⁵¹ Etika, 2.Bölüm, XIII. Önerme, Lemma I

daha doğrusu onu anlamamızı sağlayacak iki ananiteliği (ya da sıfatı) vardır ki, bunlar düşünme ve yer kaplamadır. Bu ananitelikler de tavırlar şeklinde kendilerini gösterirler. Düşünme; zeka ve irade, yer kaplama; hareket ve sükunet olarak varolur.

Sonuç olarak Spinoza'ya göre varlık, onun tek cevher olarak tanımladığı Tanrı'nın, sıfatları ve tavırları aracılığıyla kendisini yansıtmasıdır. Spinoza "Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz"⁵² derken de Tanrı'nın, varolan her şeyin varolma sebebi olduğunu dile getirmektedir.

Varolanları bu şekilde açıklayan Spinoza, "dünya Deus sive Natura'dır" der.⁵³ Yani dünya "Tanrı veya Doğa"dır. Bu Tanrı veya Doğa ile tezahürleri arasındaki ilişkiyi de iki farklı terim kullanarak açıklar: Natura Naturans ve Natura Naturata. Tanrı ve Doğa, ya da Töz veya Sıfatlar Natura Naturans (doğalaştıran Doğa) dır. Tavırlar veya varolan her şey yani varoluşu kendinde değil, başka bir şeyde olan her şey ise, Natura naturata (doğalaştırılan Doğa)dır. Başka bir deyişle Natura naturans deyince kendi başına varolan ve kendi başına tasarlanan şeyi, yani ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevherin sıfatlarını ya da hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrı'yı anlamak gerekir. Natura naturata deyince ise, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlarından her birinin zorunluluğu ile, Tanrı'da olan ve Tanrısız ne var olabilen, ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrı'nın sıfatlarının bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlamak gerekir.

⁵² Etika, I.bölüm, XV.Önerme, s.44

⁵³ Scruton, Roger; Spinoza, s.58

2. Bilgi anlayışı

Spinoza'ya göre Tanrı, her şeyi bilendir. Tanrı'nın her şeyi bilen olması,hiçbir şeyin onun bilgisi dışında olamayacağını gösterir. Dolayısıyla da onun felsefesinin temel ilkesi "Tanrı'yı bilmektir." Tanrı'yı bildiğimiz zaman, ondan çıkan her şeyi de bilebiliriz. Bu bağlamda Spinoza "Kavrayış Gücünün Gelişimi" nde dört bilgi türünden bahseder.⁵⁴

1-Kulaktan dolma ve bazı keyfi işaretler yoluyla bilgi

2-Eleştirel olmayan deneyden, yani tam uslamlamaya maruz bırakılmamış deneyden bilgi, böylelikle bir deneyi başkalarıyla sınamaksızın rastlantısal olayların tanıklığını kabul ederiz.

3-Ya nedensel sonuçtan ya da tikel bir özelliğin gerekli varlığını genel bir kavramdan çıkarsayarak bir şeyin özünü başka bir şeyden çıkarsayan bilgi.

4-Son olarak, bir şeyi yalnızca özü ya da onun en yakın nedeni aracılığıyla kavrama yoluyla bilgi.⁵⁵

Spinoza'ya göre birinci tür bilgi, kulaktan dolma, kesin olmak bir tarafa, bize şeylerin özünü veremeyen bir bilgi türüdür. Varlıkların özlerini bize veremediğinden kulaktan dolma bilgi, kesinlik ve özellik bakımından bilimsel de değildir. İkinci tür bilgi de, keşfetmek istediğimiz bilgileri bize sağlamaz. Kesin olmayan, belirsiz bir bilgi olduğundan da şeylerin özünü veremez ve sadece rastlantısal özelliklerini bilmemizi sağlar. Üçüncü tür bilgi bize şeylere ilişkin doğru fikirler verir ve yanılgı riski olmaksızın çıkarsamalar yapmamızı

⁵⁴ Spinoza, Etika'da birinci ve ikinci bilgi türlerini birleştirir ve dört yerine üç farklı bilgi türü olduğunu söyler.

⁵⁵ Spinoza, Kavrayış Gücünün Gelişimi, s.108

sağlar. Fakat bu bilgi de tek başına Spinoza'nın amaçladığı yetkinliğe ulaşmayı sağlayamaz. Yanılgı riski olmaksızın şeylerin özüne uygun olarak yalnızca dördüncü tür bilgi kavrar. Dolayısıyla en yararlı bilgi, bu dördüncü tür bilgidir.⁵⁶ Ayrıca bu son bilgi türü için “Bize özleri tanıtmak bu üçüncü türe aittir. Böylece sıfat artık tüm varolan kiplere uygulanan ortak (yani genel) bir mefhum olarak anlaşılmaz, fakat kurduğu töze ve tekil özler olarak içerdiği kip özlerine ortak (yani tek anlamlı) biçim olarak kavranır. Üçüncü türe (Etika'da son bilgi türü 3.dür) tekabül eden şekil, bizim kendimizin, Tanrı'nın ve diğer şeylerin upuygun fikirlerini birleştiren bir üçgendir”⁵⁷ gibi bir açıklama da getirilebilir.

Spinoza'ya göre son iki bilgi türü bize doğruyu yanlıştan ayırmayı öğretir, bu nedenle upuygun ve zorunlu olarak doğrudur. Spinoza için, bu bilme düzeninin farkında olan ve şeylerin özlerinin bilgisini edinme konumuna ulaşabilen kişi, Tanrı'yı, dolayısıyla da tüm evreni bilme düzeyine erişmiş olur.

3.Tanrı Anlayışı

Spinoza, tüm felsefi sistemini oluştururken, öncelikle Tanrı'nın varlığını kabul ederek işe başlar. Daha doğrusu Tanrı'nın varlığını kanıtlar ve buradan hareketle evrendeki diğer varlıkları kabul eder. Halbuki, Descartes, öncelikle kendi varlığını kabul etmiş, kendi varlığından hareketle diğer varlıkları ve nihayetinde de Tanrı'nın varlığını kabul etmişti. Ancak bu tavırla Descartes,

⁵⁶ Spinoza, Kavrayış Gücünün Gelişimi, s.109-110

⁵⁷ Deleuze, Gilles, Spinoza Pratik Felsefe, çev.Ulus Baker, Norgunk Yayınları, İstanbul, Ocak 2005, s.53-54

sisteminin en büyük açığı olan solipsizm tehlikesinden bir türlü kurtulamamıştı. Oysa Tümdengelim yöntemini kullanan Spinoza genelden hareket etmiştir. Onun için Tanrı'nın varlığı zaten tüm dünyanın –içinde de insanın- varlığını kanıtlamak için yeterliydi. Bu nedenle o, işe Tanrı'yla başlamıştı. Nitekim, Etika'nın ilk bölümünün adı da “Tanrı Üzerine” dir. Spinoza, burada Tanrı'yı; “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup, başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.”⁵⁸ şeklinde tanımlar. Yani Spinoza için mutlak anlamda sonsuz, sınırsız tek bir töz vardır ve bu töz de Tanrı'dır.

Spinoza üzerine araştırmalarıyla tanınan Gilles Deleuze'a (1925-1995) göre de “Spinoza'nın Etika'daki spekülative önermesi şudur: Mutlak olarak sonsuz, yani bütün sıfatlara sahip olan tek bir töz vardır ve yaratılmışlar denen şeyler, yaratılmış değildirler, bu tözün tarzları veya var olma tavırlarıdır.”⁵⁹

Buna göre de Spinoza'nın Tanrı'sı bir yaratıcı değildir. Tanrı, her şeyin kendisine dahil olduğu, sonsuz ve sınırsız tek tözdür. Evrende diğer varolanları oluşturan sıfat ve tavırlar ise, Tanrı tarafından yaratılmamış, fakat onun özünden zorunlulukla çıkmışlardır.

Spinoza'ya göre Tanrı, mutlak cevher olarak sonsuzdur, sonsuzluk ise, sınırsız olmak demektir.⁶⁰ Başka bir varlık tarafından sınırlandırılmış olmak sonsuzluğa engel olacaktır. Tanrı ise, kendisini sınırlayan hiçbir nedene sahip olmadığı ve kendi kendisiyle kavranan olduğu için, kendi türünden olduğu kadar, mutlak olarak da sonsuzdur. Bu da Tanrı'dan başka cevher

⁵⁸ Spinoza, Etika, çev. Hilmi Ziya Ülken, s.32

⁵⁹ Deleuze, Gilles; Spinoza Üzerine On Bir Ders, çev: Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Birinci Basım, Ocak 2000, s.90

⁶⁰ Spinoza, Letter XII, to Meyer

olamayacağını da göstergesidir. Çünkü Tanrı'dan başka cevher olması demek, birden fazla cevherin olması demektir. Böyle bir durumda da cevherler birbirlerini sınırlandıracak ve dolayısıyla da mutlak olarak sonsuz olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz olması, aynı zamanda tek ve biricik cevher olduğunun da kanıtıdır.

Spinoza Etika'da Tanrı'nın tabiatına ait özellikleri şu şekilde sıralar:

“ O, zorunlu olarak vardır.

Tektir.

Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve tesir eder.(etki yapar)

Her şeyin hür nedenidir ve şu ya da bu tarzda bu böyledir.

Her şey Tanrı'dadır ve ona bağlıdır o derecede ki, Onsuz hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz.

En sonra Tanrı, her şeyi bir irade hürlüğüyle ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir.”⁶¹

Bazı kaynaklarda Spinoza'nın “panteist” bir filozof olduğu vurgulanmaktadır.⁶² Ancak panteizmde evren ve Tanrı birebir özdeş olarak kabul edilmekte, Tanrı eşittir doğa, doğa eşittir Tanrı denilmektedir. Oysa Spinoza, Tanrı'yı hiçbir zaman cisimsel bir varlık olarak kabul etmemekte ve bunu “..... gerçekten Tanrı'nın tabiatı üzerinde biraz düşünmüş olanların hepsi, Tanrı'nın asla cisimsel, tensel olmadığını kabul ederler ve bunu çok haklı olarak cisim ve ten için edindiğimiz kavramlarla kanıtlarlar.”⁶³ şeklinde

⁶¹ Etika, I.Bölüm, Zeyl, s.69-70

⁶² Spinoza bazı kaynaklarda, evreni ve Tanrı'yı özdeş olarak kabul eden “panteist” bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Bu kaynaklardan bazıları; Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**; Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi** olarak sıralanabilir.

⁶³ Etika, I.Bölüm XV. Önerme , s.44

dile getirmektedir. Dolayısıyla Spinoza'yı yüzeysel olarak değerlendirip, panteist diye nitelendirmek gerçeklikten oldukça uzaktır.

C. SPINOZA'DA İRADE PROBLEMİ

Spinoza'nın felsefesinin temelinde yer alan amaç, "Tanrı'yı bilmek"tir. Tanrı'yı bildiğimiz zaman varolan her şeyi anlayacağız ve bunun sonucu olarak da kendimizi tanıyacağız. Bu nedenle Spinoza felsefesinde açıklanan her kavram, anlatılan her şey, Tanrı'yı bilme amacına yöneliktir.

Spinoza'nın sisteminde irade problemine baktığımızda da onu tek başına ele almak mümkün değildir. Nitekim Spinoza, iradeden bahsederken onu Tanrı'nın iradesi, insanın iradesi, hür irade ve özgürlük ve ahlak problemleri bağlamında ele alır. Tabii ki, determinist bir sistem oluşturmuş Spinoza'nın, bu kavramları nasıl kullandığı uzunca bir süre tartışılmış, hatta hala tartışılmaktadır. Ancak o, kendi sistemi içerisinde bu kavramlara oldukça tutarlı anlamlar yüklemiştir. Şimdi Spinoza'nın irade problemine nasıl baktığına geçelim. Bunun için ilk olarak iradeyi nasıl tanımladığına bakalım; "İrade deyince arzuyu değil, olumlama ya da olumsuzlama yetisini anlıyorum. Kendisi ile bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu, ruhun olumladığı ya da olumsuzladığı yetiyi anlıyorum diyorum, yoksa Ruhun bir şeyi istemesi, ya da ondan nefret etmesine sebep olan arzuyu değil"⁶⁴

Spinoza'ya göre bu tanım bağlamında Ruhta, fikir olması bakımından (ki Etika'nın II. bölümü, III. tanımında "fikir deyince, ruhun düşünen bir şey olduğu için teşkil ettiği bir ruh kavramını anlıyorum" der.)⁶⁵ fikrin içerdiği diğer başka hiçbir istek, yani hiçbir olumlama, hiçbir olumsuzlama yoktur. Yani ruhta istemek ya da istememek için hiçbir mutlak yeti yoktur, fakat yalnız tekil istekler vardır; yani şu ya da bu olumlama, şu ya da bu olumsuzlama vardır.

⁶⁴ Spinoza, Etika, II.bölüm, XLVIII. Önerme, scholie, s. 131

⁶⁵ Spinoza, Etika, II.bölüm, s.78

Sonuç olarak Spinoza'ya göre Ruhta mutlak, ya da hür hiçbir irade yoktur. Ancak, Ruhun şu, ya da bu şeyi istemesi nedenle gerektirilmiş olup, o da yine başka bir nedenle gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider. Bunun en önemli nedeni de Ruhun düşünmenin gerektirilmiş (ya da belirlenmiş) bir tavrı olmasıdır. Bundan dolayı da ruh aksiyonların hür nedeni olamaz; başka bir deyişle istemek ve istememek şeklinde mutlak yetiye sahip olamaz.

Bu açıklamalardan sonra da Spinoza, "irade ve zihin tek ve aynı şeydir"⁶⁶ sonucuna ulaşır. Çünkü irade ve zihin tekil istekler ve fikirlerden başka bir şey değildirler. Halbuki tekil istek ve fikir tek ve aynı şeyden ibarettirler; o halde irade ve zihin tek ve aynı şeydir.

Spinoza'nın irade ile ilgili ulaştığı bir diğer sonuç da şudur: "İradeye hür neden denemez, yalnızca zorunlu neden denebilir"⁶⁷ Çünkü, zihin gibi irade de, düşüncenin bir tavrından ibarettir. Bundan dolayı da her istek (volition) ancak başka bir gerektirilmiş nedenle varolabilir ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmiş olabilir; bu neden de yine bir neden tarafından gerektirilir ve sonsuz döngüyle böyle devam eder. Ona göre bir iradenin sonsuz olduğunu kabul edersek, o da varolmak ve bir eser meydana getirmek için Tanrı tarafından gerektirilmiş olmalıdır ve bu Tanrı'nın mutlak surette sonsuz bir cevher olması bakımından değil, düşüncenin mutlak ve ezeli özünü ifade eden bir sıfatı olması bakımındandır. Öyleyse ne şekilde tasarlanırsa tasarlansın, sonlu ya da sonsuz bir irade, kendisinin varolmasını ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir neden ister ve böylece ona hür neden denemez; yalnızca zorunlu ya da zorlama neden denir.

⁶⁶ Etika, II., Önerme, XLIX, önerme sonucu, s. 132

⁶⁷ Etika, I Önerme, XXXII, s. 63

Spinoza bunu Court Traite (Kısa Kitap) adlı eserinde şöyle anlatır; “Kendi kendine varolmayan, varlığı kuşatmayan özün söz konusu olan şeyi kesinlikle dışsal bir nedene sahip olmalıdır. Buradan da şu sonuç çıkar: Bunu ya da şunu isteme arzusu, bunu ya da şunu teyit etmek, şöyle bir istek diyebilmem hiç kuşkusuz harici bir nedenden ileri gelmek zorundadır ve de nedenini verebildiğimiz bir tanımlamadan sonra, bu şekilde oluşmuş bir neden özgür olamaz.”⁶⁸

Spinoza’nın tüm bu açıklamaları da bizi zorunlu olarak Tanrı iradesinin açıklanmasına götürür.

1-Tanrı İradesi

Spinoza’ya göre Tanrı, daha önce de belirttiğimiz gibi zorunlu olarak vardır, tektir, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve tesir eder; her şeyin hür ve içkin nedenidir ve her şey Tanrı’dadır ve ona bağlıdır. Onsuz hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz. Tanrı ezelidir ya da başka türlü söylenirse, Tanrı’nın bütün sıfatları ezelidir. Buna göre de sıfatlardan her biri onun varlığını ifade eder. Böyle olunca da Tanrı’nın ezeli özünü ifade eden sıfatlar aynı zamanda onun ezeli varlığını da ifade eder. Yani Tanrı’nın özünü kuran şey onun varlığını da kurar. Bu nedenle Tanrı’nın varlığı ve özü, tek ve aynı şeydir.

Tanrı’yı bu şekilde varolan tek ve mutlak varlık olarak tanımlayan Spinoza’ya göre, Tanrı’ya attığımız Akıl ve İrade terimleri bizim akıl ve

⁶⁸ Spinoza, Court Traite, Chapitre XVI, 3, s. 122

irademizden tamamıyla farklıdır. Ona göre Akıl ve İrade, Tanrı'nın ezeli özüne uygunsa; bu iki sıfattan akıl ve irade terimleriyle her zaman tasarladıklarımızdan çok başka bir şey anlamayız. Yani, "Tanrı'nın özünü meydana getiren Akıl ve İrade, bizim aklımızdan ve irademizden büsbütün başkadır ve onlara ancak ad bakımından benzerler. Tıpkı köpek denilen burcun bu addaki hayvana ancak ad bakımından benzemesi gibi"⁶⁹ Spinoza'ya göre, eğer Akıl ve İrade Tanrı'nın tabiatının bir sıfatı ise, o bizim aklımız ve irademiz gibi akılla kavranan şeylerden tabiat bakımından sonra ya da onlarla eşit olamaz. Çünkü Tanrı, her şeyin ilk ve etken nedeni olması dolayısıyla, tabiatı bakımından her şeyden önce gelir. Tanrı, her şeyin öz ve varlığının tek nedeni olmasıyla da, Tanrı'nın Akli ve İradesi bizim aklımızın özünün olduğu kadar varlığının da nedenidir. Bundan dolayı da Tanrı'nın Akli ve İradesi bizimkinden gerek özü, gerek varlığı bakımından ayrılır ve söylendiği gibi yalnızca ad bakımından benzerler.

Spinoza, Tanrı'nın iradesi ile ilgili görüşlerini Etika'da da şu şekilde açıklar; "İrade ve zihin Tanrı'nın tabiatında hareket ve sükunla ve mutlak olarak varlığı ve etkisi herhangi bir tarzda gerektirilmiş olan bütün şeylerle aynı münasebetle bulunmaktadır. Zira iradenin de bütün öteki şeyler gibi herhangi bir tarzda varolması ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir nedene ihtiyacı vardır. Bir irade verilmiş olunca, ondan sonsuzca şeyler çıktığı için bundan dolayı denemez ki Tanrı irade hürlüğü ile hareket ediyor. Nitekim hareket ve sükundan birtakım şeyler çıktığı için –ve bu eserler de sayısız olduğu için- Tanrı, hareket ve sükun hürlüğü ile hareket ediyor, etki yapıyor denemez. Öyle ise, irade tabiatın başka şeylerinden ziyade Tanrı'nın tabiatına ait değildir, fakat onun Tanrı ile münasebeti hareket ve sükunun Tanrı ile münasebeti gibidir ve onlar Tanrısal tabiatın zorunluluğuna bağlıdır

⁶⁹ Etika, I. Bölüm, önerme XVII, II. sonucu , s.32,

ve varolmaları, bir eser meydana getirmeleri onun tarafından gerektirilmiştir.”⁷⁰

Tanrı'nın İradesini, bizim irademizden ayıran Spinoza, acaba iradenin hürlüğü konusunda ne düşünür.?

2-Özgür İrade Problemi

Spinoza'ya göre, gerçekten özgür neden olarak yalnız Tanrı vardır. Ona göre; “Tanrı, hiçbir baskıya bağlanmadan sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder, etkindir”⁷¹. Yani özgürdür. Tanrı dışında hiçbir şey başka şeylerin müdahalesinden, etkisinden muaf ya da özgür değildir. Tanrı, bu anlamda self determinasyon, öz belirlenimin ta kendisi olarak eyler ve bu yüzden tam anlamıyla özgürdür. Yani, Ona göre özgürlük, self determinasyon demektir ve böylece özgürlük, yine de bir determinasyondur. Bu bağlamda da nedensizlik, belirlenmemişlik anlamında özgürlük, Tanrı'da dahi söz konusu değildir. Görüldüğü gibi Spinoza'nın “özgür” tanımına göre özgürlük zorunlulukla karşıt değildir. Bu nokta da şöyle yazar Spinoza:

“Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür/özgür diyorum. Fakat, kesin ve gerektirilmiş

⁷⁰ Spinoza, Etika, s.

⁷¹ Etika, I, önerme XVII.

bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama diyorum”⁷².

Tanrı kendisi dışında bir şey tarafından zorlanmaz ve zorlanamaz. Çünkü hiçbir şey, O’nun dışında değildir. Özgürlüğün karşıtı olan şey “zorunluluk” değil, “zorlama”dır. Tanrı, kendisinin dışında, kendisine yabancı, kendisinden farklı bir ilkenin hakimiyetine girmediği için ve kendisinin nedeni olduğu için özgürdür. Spinoza, bunu Mektuplar’ında da şöyle açıklar: “Örneğin, Tanrı zorunlu olarak varolmasına rağmen yine de özgür bir şekilde varolur. Çünkü O, sadece kendi doğasının zorunluluğundan varolur. Böylece Kendisini ve kuşkusuz tüm şeyleri özgür bir biçimde bilir. Çünkü O’nun her şeyi anlaması sadece Kendi doğasının zorunluluğundan çıkar. Dolayısıyla, görüyorsun ki ben, özgürlüğü özgür karara değil, özgür zorunluluğa yerleştiriyorum.”⁷³ Bu durumda Spinoza’ya göre “nedensiz eylem” olarak özgür irade de anlamsızdır.

Buna göre de iradeye, özgür neden denemez; yalnızca zorunlu neden denilebilir. Çünkü, irade de zihin gibi, düşüncenin bir tavrından ibarettir. Bundan dolayı her istek; ancak başka bir gerektirilmiş nedenle varolabilir, bu neden de yine bir neden tarafından gerektirilir ve bu sonsuzca böyle gider. Eğer bir iradenin sonsuz olduğu kabul edilirse, o da varolmak ve bir eser meydana getirmek için Tanrı tarafından gerektirilmiş olmalıdır. Bu da Tanrının mutlak surette sonsuz bir cevher olması bakımından değil, düşüncenin mutlak ve ezeli özünü ifade eden bir sıfatı olması bakımındandır. Öyleyse, ne şekilde tasarlanırsa tasarlansın, sonlu ya da sonsuz bir irade kendisinin varolmasını ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir neden ister. Bundan dolayı da ona hür veya özgür neden denemez; yalnızca

⁷² Etika, I, önerme VII., s.28.

⁷³ Spinoza, Mektuplar, 1674-58 nolu mektup, Alıntıl原因: Solmaz Zelyut Hünler, Spinoza, s.24-25.

zorunlu ya da zorlama neden denilebilir. Buradan da şu sonuç ortaya çıkar: “Tanrı, eserlerini irade hürlüğü ile meydana getirmez.”⁷⁴

Spinoza’ya göre insanlar, Tanrı’ya yukarıda tanımladığımız özgürlükten bambaşka bir özgürlüğü verdiklerinden, O’nun özgür iradeye göre eylediğini düşünürler. Oysa ona göre Tanrı, her şeyi bir irade özgürlüğü ile ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir. Nitekim Tanrı eğilim duyduğu bir nedene, amaca ya da isteğe göre hareket ediyor olsaydı; bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkardı: Tanrı, eğilim duyduğu ve yoksun olduğu bir şeyi arzu ediyor. Spinoza’ya göre bu açıkça saçma bir şey olurdu. Çünkü Tanrı, mutlak olarak yetkin (hiçbir eksiği, yoksunluğu olmayan) ve sonsuz güce sahip bir varlıktır. Her şey onun bu mükemmel tabiatının zorunluluğu ile meydana geldiğinden, şeyler başka hiçbir tarz ve düzende meydana gelemezler. Şeylerin olduklarından başka türde olabilmeleri zorunlu olarak Tanrı’nın iradesinin başka türlü olmasını gerektirir. Halbuki Tanrı’nın iradesi olduğundan başka türlü olamaz.

3-İnsanda Özgür İrade Problemi

Spinoza’ya göre insanın belirlenmemişlik anlamında özgürlüğü veya aklından ayrı bir iradesi, kararı, olumlama ve olumsuzlama yetisi yoktur. Bu nedenle de insan, özgür bir iradeye sahip değildir. Ancak ona göre, insanlarda kendi iradelerinin, kendi iştahlarının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini özgür sanıyorlardır. Spinoza’ya göre bu kesin olarak bir yanılmadır. “İnsanlar, kendilerini özgür sandıkları zaman yanılırlar. Bu sanı

⁷⁴ Etika, I, önerme XXXII, önerme sonucu I, s.64.

yalnız hareketlerinin şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor.”⁷⁵ Yani insanlar, hareketlerinin hiçbir nedenini bilmemelerine rağmen, yalnızca hareketlerinin şuuruna (bilincine) sahip olduklarından kendilerini özgür sanıyorlar.

Spinoza ile ilgili yapılan çalışmalardan birinde, bu konu ile ilgili şunlar belirtilmektedir; “Spinoza için Tanrı, nasıl ki özgür iradesi ile yaratmıyor ise, insan da özgür iradesi ile yaratmaz. Tanrı’nın türetimleri nasıl zorunluluk içinde zorunluluk içindeki türetimler ise, insanın yapip etmeleri de öyledir, çünkü Doğa’da hiçbir şey olumsal değildir ve insan doğanın bir parçası olmak bakımından Doğanın tüm diğer parçaları ile aynı doğal zorunluluğa uyar. Ve insanın hiçbir ayrıcalığı yoktur; o hiçbir parçadan daha mükemmel veya gerçek olmadığı gibi, hiçbir doğa parçası üzerinde egemenlik kuramaz.”⁷⁶ Yani, Tanrı’nın dahi özgür olmadığı bir sistemde, insan da zorunluluğa tabii olarak varolur.

Spinoza’ya göre her şey gibi özgürlük de Tanrı’dandır. Bu durumda mutlak özgürlük yalnızca Tanrı’nın özgürlüğüdür. Buna istinaden insan, hiç mi özgür olamaz? Olabilir, ancak onun özgürlüğü, mutlak olarak özgür varlığa bir katılım şeklindedir.⁷⁷

Bu bağlamda Spinoza Tanrı için söz konusu olan özgürlükle, insan için söz konusu olan özgürlüğü birbirinden ayırır. O, mutlak bir zorunluluğun ve belirlenimin hakim olduğu dünyada, insanın da bu nedenselliklerle çevrili dünyanın bir parçası olduğunu düşünür. İnsan içinde bulunduğu bu dünyadan, nedenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyebilen bir

⁷⁵ Etika, II, önerme XXXV scolie, s.117.

⁷⁶ Hünler, Solmaz Zelyut, Spinoza, Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, Mart 2003, s.56

⁷⁷ Erdemli, Atilla; Spinoza’nın Ahlak Anlayışı (Doktora Tezi), İstanbul, 1985, s.127.

varlık değildir. Bu şekilde düşünmek insan için tam bir yanılma olur. Çünkü insan zorunlu olarak içinde bulunduğu düzene, kaçınılmaz olarak tabiidir.

İnsanın özgür olabilmesinin koşulu ise Tanrı özgürlüğünde olduğu gibi, zorunluluğa bağlanmaktır. Tanrı, kendi doğasının zorunluluğuna uyduğu için özgürdür. İnsan ise, bir tavır (modus) olarak öz varlığında Tanrısal olan bulunduğu için, ona yönelip, ona uyarak, onunla Tanrısal zorunluluğa, tüm doğaya açıldığı zaman özgürdür.

İnsanın özgürleşebilmesi, diğer taraftan, aklını kullanabilmesine bağlıdır. Nitekim Spinoza şöyle der: “Duygulanışla yöneltilen kimse, istesin istemesin yaptığı şeyi hiçbir suretle bilmez. Akılla yönetilen kimse, yalnız kendisini memnun etmek için hareket eder ve yalnız hayatta en üstün yeri tuttuğunu bildiği şeyi yapar ve en çok da bu sebepten dolayı arzu eder. Bunun sonucu olarak birincisine köle, ikincisine hür insan diyorum.”⁷⁸ Buna göre, insanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğü köleliktir. Ancak aklın emirlerine göre yaşayan, kendi tutkularından ve başkalarının önyargılarından kurtulmuş hür insan, bu kölelikten kurtulabilir. Yani insan aklını kullanarak evreni anlar, evreni anladıkça da onun kölesi olmaktan kurtulur.

Spinoza’ya göre, aklını kullanarak zorunluluktan kurtulup özgürlüğüne ulaşabilen insan, özgür insandır. O’nun bu düşünceleri doğrultusunda, özgür insanın sahip olduğu nitelikleri şu şekilde sıralayabiliriz;

- Özgür insan kendini akılla yöneten insandır.
- Özgür insan doğasına göre eyleyen insandır.

⁷⁸ Etika, IV. bölüm, önerme LXVI, scolie, s.280.

- Özgür insan zorunluluğa katılan insandır.
- Özgür insan kendini, kendi gücünü tanıyan insandır.
- Özgür insan arzusu akıldan türeyen insandır.
- Özgür insan kötude iyiye, daha iyiye dönük olan insandır.
- Özgür insan geleceğe dönük insandır.
- Özgür insan yaşamaya bağlı olan insandır.
- Özgür insan, özgür insanlarla bütünleşen insandır.
- Özgür insan toplumda, toplumla yaşayan insandır.

Biz insanlar, her şeyi yalnızca Tanrı'nın buyruğuna göre yapmayı öğrendiğimiz ve Tanrısal doğadan pay alanlar olduğumuzu farkettiğimiz sürece eylemlerimiz giderek eksiksizleşir, yani giderek özgürleşiriz ve Tanrı'yı daha iyi anlar hale geliriz. Yani özgürleşmek için yapmamız gereken, aklımızı kullanarak, Tanrı'nın zorunlu düzenine katılmaktır.

4-Özgür İrade ve Ahlak

Spinoza'ya göre ahlaki açıdan iyi ve kötü bize göre belirlenir. O, iyilik deyince her cins sevinç ve insanı bu sevince götüren her şeyi anlar. Kötülük deyince ise, her türlü kederi ve beklemeyi boşa çıkaran her şeyi anlar.

Spinoza'ya göre biz, bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için, o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olamaz; tersine onu istediğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz. Bunun sonucunda da arzu ettiğimiz şeyin iyi olduğuna hükmederiz; nefret ettiğimiz şeye de kötü deriz. Herkes böylece kendi duygulanışına göre hangi şeyin iyi, hangi şeyin en iyi, hangi şeyin kötü, hangi şeyin en kötü, sonunda da hangisinin en iyi, ya da en kötü olduğuna hükmeder.

İnsanlar akıl düsturuna göre değil de, duygulanışlarına göre hareket ettiklerinden kendilerine göre iyi ve kötüyü oluşturmuşlardır. Oysa Tanrı'dan zorunlulukla çıkan her şey zorunlu olarak iyidir. Bunun için de hakiki erdem Akıl düsturuna göre yaşamaktadır. Çünkü böyle yaşayan kimseler, Tanrı'nın zorunluluğuna tabi olduklarından, Tanrı'da iyi ya da kötünün olmadığını kavrarlar.

II. BÖLÜM: GOTTFRIED WILHEIM VON LEIBNIZ

A.HAYATI VE ESERLERİ

1-Hayatı

17.yüzyıl felsefesinin üç büyük rasyonalist filozofunun Descartes ve Spinoza'dan sonraki üçüncü ismi Leibniz, 1646 yılında Leipzig'de doğdu. Bir “dahi” olarak adlandırılan ve tam adı Gottfried Wilhelm Von Leibniz olan filozofumuz aynı zamanda bir matematikçiydi. Felsefe tarihinin çok yönlü filozoflarından biri olan Leibniz'in felsefe dışında da bir çok alanda katkıları olmuştur. Modern türev ve integral kavramlarının temeli sayılan “sonsuz küçükler” hesabını Newton'dan bağımsız olarak bulmuş, bu hesabın varlık bilgisel temellerinin de felsefesinde (özellikle Monadoloji adlı eserinde) oluşturmaya çalışmıştır.⁷⁹ Nitekim, Leibniz'in metafiziğinin temeli de sonsuz küçükler olan “monad”ların karşılık geldiği cevher teorisidir. Diğer taraftan Leibniz'in çok önemli bir diğer katkısı da modern biçimsel mantığın temelleri sayılan mantık çalışmalarıdır.

Leibniz ve Spinoza aynı dönemin filozofları olsalar da temel problemleri ve konu başlıkları bakımından benzerlik gösteren sistemleri aslında oldukça farklıdır. Felsefesi gibi hayatları da birbirinden oldukça farklıdır. Spinoza, hem Yahudi olması sebebi ile uzun süre kaçak yaşamak

⁷⁹ Güçlü, A. Baki & Uzun, Erkan & Uzun, Serkan & Yolsal, Ümit Hüsrev, Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, 2002, Ankara, s.882

zorunda kalan bir ailenin çocuğuydu, hem de kıt kanaat geçinerek yaşam mücadelesi vermişti. Yaşam şartları da Spinoza'nın hayata bakışını belirlemiş ve bir "filozof" gibi yaşamıştı. Buna karşılık Leibniz, çok rahat bir hayat sürmüştür.

Nitekim B. Russell'a göre de;

".....Leibniz, tüm zamanların en üstün düşünürlerinden biridir, ama insan olarak hayran olunacak birisi değildi. Bir görevliden beklenebilecek tüm erdemlere sahip olduğu doğrudur; çalışkan, tutumlu, ılımlı ve parasal konularda dürüsttü. Ama Spinoza'da bir hayli belirgin olan yüksek felsefi erdemlerden tümüyle yoksundu."⁸⁰

Leibniz'in babası, üniversitede ahlak profesörüydü. Bu nedenle akademik çevrelere oldukça yakın bir çocukluk geçirdi. Başarısı, tabi ki yalnızca bunlara bağlı değildi; çünkü parlak zekaya sahip bir çocuktur. Henüz on beş yaşında iken eski ve yeni felsefenin başlıca yapıtlarını okumuş; Platon'un, Aristo'nun, Descartes ile Hobbes'in sistemlerini yakından tanımış; skolastiği de çok iyi kavramıştı.⁸¹ İlk başta Leipzig, sonra Jena Üniversitesinde felsefe ve hukuk okuyan Leibniz, 1667'de Altdorf Üniversitesinden "Felsefe ve Hukukun İlgileri" konusundaki teziyle doktora unvanı aldı. Aynı üniversiteden gelen öğretim üyeliği teklifini başka şeyler amaçladığı için reddetti.⁸²

Meslek yaşamının büyük bir bölümünü, bir saraylı, diplomat, kütüphaneci ve Hannover düklerinin hizmetinde bir aile tarihçisi olarak geçirdi. (Düklerden biri rastlantı eseri İngiltere Kralı I.George oldu.) Bütün bu sıfatlarla yolculuklara çıktı. Bu yolculuklar ve yayımlanmış

⁸⁰ Russell,Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, (Aydınlanma Çağı), İlya Yay., s.119

⁸¹ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s.273

⁸² Copleston, Felsefe Tarihi, Leibniz, s.7

yazıları(yaşlandığında ihmal edilmiş ve unutulmuş olsa da) Leibniz'in herkesin tanıdığı, hayranlık duyulan bir sima haline gelmesine neden oldu.⁸³

Sonuçta Leibniz vefat ettiği 1716 yılına kadar dolu dolu bir hayat sürdü, pek çok alanda iz bırakan çalışmalara imza attı.

2-Eserleri ve Etki kaynakları

Leibniz, felsefe tarihinde, ilgi alanı en geniş olan filozoflardan birisidir. Babasının da üniversite de ahlak felsefesi profesörü olması sebebiyle Leibniz, çok küçük yaşlardan itibaren eğitim hayatının içine girdi. Kendi kendine Latince ve Yunanca öğrendi; özellikle Platon'u Aristoteles'i okudu, daha geniş çerçevede de eskiçağın tüm filozoflarını ve Skolastikleri okudu. On beş yaşından sonra Francis Bacon'a (1561-1626) , Tommaso Campanella'ya (1568-1639), Galileo Galilei'ye (1564-1642) ve René Descartes'a yöneldi. 1601'de Leipzig Üniversitesi'ne girdiğinde felsefesinin temellerini atmış bulunuyordu. Leibniz genç yaşta Descartes felsefesini inceledi ve Descartes mekaniğine ilgi duydu, bu da onu matematiğe yönlendirdi.

Leibniz, Leipzig Üniversitesi'nde Jacob Thomasius'un derslerini izledi. Bu ünlü felsefe adamı, felsefe tarihi alanındaki bilgisiyle Leibniz'in yetişmesine önemli katkıda bulundu.⁸⁴ 1667'de yayınladığı "Hukuk ve Felsefenin İlgileri" isimli doktora tezinden sonra, 1667-1668'de "Tanrı Tanımazlara Karşı Doğanın Tanıklığı" (Confessio Naturae Contra Atheistas) adlı yapıtını yazdı. 1669'da "Yeni Mantıksal Buluşların Işığında Teslisin

⁸³ Meggi, Ryan, Felsefenin Öyküsü, s.96

⁸⁴ Leibniz, Metafizik Düşünceler, (Giriş, Afşar Timuçin), çev.Afşar Timuçin, s.3

Savunulması” (Defensio Trinitatis Per Nova Repeta Logica) adlı ilginç kitabını yayınladı.

1672’de diplomatik amaçlarla gittiği Paris’ten, kültürel birikimlerle döndü. Daha sonra 1673’de Londra’ya gidip döndü. Bu arada Wren, Oldenburg gibi matematikçilerle görüştü, fizikçi Robert Boyle’la (1626-1691) dostluk kurdu. Paris’e döndüğünde Blaise Pascal’ın (1623-1662) matematik çalışmalarını inceledi, matematikçi ve gökbilimci Huygens’le bir süre çalıştı. Malebranche’la tanışma olanağı buldu. Paris’te bir süre kalmasının Leibniz’e çok şey kattığı söylenerek şu açıklama yapılır; “Paris’te kalış, onun için son derece yararlı oldu.....Birinci sınıf matematikçi katına Paris’te yükselmiştir. Leibniz, o zamanın düşüncesi içinde Almanya’da kalsaydı bu yere ne yapsa çıkamazdı.”⁸⁵

Leibniz, pek çok konuda, irili ufaklı pek çok eser yayınlamıştır. Bunlardan felsefe konusundaki belli başlı eserleri şunlardır: “*Essais de Théodicée*” (Tanrı Bilgisi Üzerine Deneme), “*Principles de la Nature et de la Gace*” (Doğanın ve İnayetin İlkeleri), “*Monodologie*” (Monadoloji), “*Discours de Metaphysique*” (Metafizik Üzerine Konuşma), John Locke’un “İnsan Anlığı Üzerine Deneme” sine karşılık yazdığı, “*Nouveaux Essais Sur l’entendement Human*” (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler).

Leibniz, Theodice Denemelerini, Fransız Filozof Pierre Bayle’a karşılık olarak yazmış ve dünyanın mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde “İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler” i de J.Locke’a karşılık yazmış ve onun “Tabula Rasha”⁸⁶ görüşünü eleştirerek, doğuştan gelen fikirlerin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. En kısa ve en ünlü

⁸⁵ Timuçin, Afşar, “Metafizik Düşünceler için Giriş”, s.4-5

⁸⁶ Türkçe karşılığı, “boş levha” ya da “üzerine hiçbir şey yazılmamış boş kağıt” olan tabula rasha, zihnin doğuştan boş olduğunu anlatmak için kullanılan benzetmedir.

olmuş eseri Monodoloji'de ise evrenini özünü oluşturan töz olarak kabul ettiği monadlar sistemini anlatmıştır.

Leibniz'in genel olarak sahip olduğu görüşlerle ilgili olarak yapılan açıklamalardan birisi de şöyledir; "Yazarı kadar karmaşık olan Leibniz'in kitabı modern kavrayışı hem durdurur, hem ileriye götürür gibidir. Önce geleneksel öğreti adına Descartes'ın bireyciliğine ve yıkıcı eleştirisine karşı güçlü bir tepki olarak görünür. Leibniz eskilere saygı gösterir, onlardan yararlanır; amacı tüm dizgelerin doğru öğeleriyle kurulmuş olan ve "Philosophia Perennis" olarak adlandırdığı şeyi ortaya koymaktır. Genel kavrayışı Descartescılığa karşı gibidir, yazılarında Thomascı fikirler çokça görülebilir. Bununla birlikte, gerçekte de bu felsefenin ruhunu oluşturan ilke hiç de Thomascı değildir, Descartescıdır. Bu deneyim dışında dünyayı yeniden kurma çabasıdır, bu yolda basit öğelerin belirlenmesine ve matematiğin kesin yöntemine uygun olarak onların bütünleştirilmesine dayanır."⁸⁷

Leibniz, pek çok düşünce ve düşünürle tanışmış, felsefe dışında bir çok alana ilgi duymuş, ama yine de en büyük etkiyi Descartes felsefesinden almıştır. Dolayısıyla felsefesini oluştururken de Descartes'ın izinden gitmiş ve "matematiğin gerçeği tanımada ve anlamada en elverişli bilgi olduğu" görüşünü temel almıştır. Hatta sonraları Leibniz'in matematikte ciddi ilerlemeler kaydetmesi felsefesine de yansımıştır.

Leibniz'in metafiziğini ve teolojisini kısmen matematiksel bir düşünceye dayandırması ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Leibniz, bir anlamda, her şeyi hesaplamaya indirgemıştır. Örneğin, Tanrı'yı matematiksel soruları çözen bir hesapçıya benzetmiştir. Paradoksal görünebilir ama açıktır ki, böyle bir Tanrı'nın matematiksel olarak çözümü olmayan meseleler hakkında söz hakkı yoktur. Leibniz kimi yerlerde sonsuz işlemleri Tanrı'nın

⁸⁷ Timuçin, .Afşar, "Metafizik Düşünceler için Giriş", s.7

dahi yapamayacağını söylemiştir. Tanrı'yı Leibniz'in anladığı türden matematikçi kılınca, bu tür bir matematikçinin aciz olduğu noktalarda Tanrı dahi bir anlamda aciz kılınmıştır. Leibniz için örneğin, Tanrı sonsuz işlemleri yapamıyor ama sonucu görebiliyor. (Tıpkı matematikçinin limit hesapları yaparken tek tek sonsuz işlemi yapmaması ama o sonsuz işlemlerin sonucunu hesaplayabilmesi gibi).⁸⁸

Leibniz tüm bu çalışmaların yanında, Hanover Dükü Johann Friedrich'in kütüphanecisi ve özel danışmanı, saray danışmanı, imparatorluk baronu vb. gibi pek çok görevde bulundu.

Leibniz, belki Spinoza gibi filozoflara yakışır erdemli bir hayat sürmedi ama yaptığı çalışmalarla gerek matematikte ve mantıkta, gerekse felsefede adını önemli yerlere yazdırmayı başardı.

⁸⁸ Gür, Bekir S., "Leibniz'in Matematiksel Düşüncesi", Matematik Dünyası, Matematik Derneği Dergisi, Yıl 14, Sayı 3, Güz 2005, s.96

B. İRADE ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1-Varlık Anlayışı

Leibniz felsefesinin temelinde de, kendisinden önceki Kartezyen filozoflarda olduğu gibi töz problemi bulunur. Dolayısıyla varlığa bakışı da “töz” ile ilgili görüşlerinden çıkmaktadır. Descartes’da ruh ve beden olarak belirlenen dualist töz anlayışı, Spinoza düşüncesinde sadece Tanrı’ya indirgenerek monist bir hal alır. Leibniz ise, töz, ne Descartes ne de Spinoza gibi ele alır. “Monad” adını verdiği töz, Monadoloji adlı eserinde açıklar ve sistemleştirir. Buna göre; “Monad, bileşiklere giren, basit yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir.”⁸⁹ Basit olması temel olması ile ilgilidir. Yani monad, kendisinden daha küçük parçalara ayrılamayan en temel tözdür.

Leibniz’e göre, tabiatın, her şeyin temelinde sadece monadlar vardır. Bunlar varlığın atomlarıdır. Ancak burada atomla anlatılmak istenen, varlığı oluşturan en temel unsur olmasıdır. Yoksa kastedilen monadlar, atomlardan farklıdır. Çünkü atomlar maddesel unsurlardır. Oysa monadlar, maddesel değildir. Yani yer kaplama ve şekilden yoksundurlar. Leibniz’in monadları tinsel nitelik taşırlar. O, bunu “Hiçbir parçanın olmadığı yerde ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilme vardır. Bu nedenle monadlar, doğanın asıl atomları, tek kelimeyle şeylerin öğeleridir.”⁹⁰ şeklinde ifade eder.

Bununla birlikte parçalar olmadığı için ortadan kalkma da yoktur. Bu nedenle basit bir tözün doğası gereği yok olacağına ilişkin hiçbir anlaşılır

⁸⁹ Leibniz, Monadoloji, çev.Suut Kemal Yetkin, s.1

⁹⁰ Leibniz, Monadoloji, çev.Ogün Ürek, s.7

neden yoktur.⁹¹ Monadlar, her şeyin temelinde bulunan ilk unsurlardır. Monadların hiçbirisi, hiçbir zaman kaybolmaz. Onlar mevcut ve sonsuzdurlar.

Leibniz'in monadları, evreni meydana getiren en küçük unsurlardır. Monadlar, atomlara benzemekle beraber, ruhsal olmaları ve içinde taşıdıkları güçler bakımından onlardan ayrılırlar. Monadlar içlerinde taşıdıkları bu güç ya da kuvvet sayesinde kendilerini gerçekleştirip pasif halden aktif hale gelirler. Leibniz'e göre; "Bir monadın, başka bir varlık tarafından nasıl olup da başkalaştırılabileceği ya da iç yapısının değiştirilebileceği hiçbir şekilde açıklanamaz. Çünkü monadın iç yapısında dışardan herhangi bir değişiklik yapılamayacağı gibi, parçaları arasında değişim olan bileşiklerde olduğu gibi uyarılabilen, yönetilebilen, arttırılabilen ya da azaltılabilen türden herhangi bir iç hareketi de yoktur. Monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yoktur. Bir zamanlar skolastik filozofların duyulur türler için yaptıkları gibi, ilinekler ne tözlerden ayrılabilir, ne de tözlerin dışında varolabilirler. Bu nedenle bir monada dışardan ne bir töz, ne de ilinek girebilir."⁹² Yani Leibniz, monadların kendi içinde güçlerini taşıdığını ve dıştan herhangi bir etki almadan, sahip oldukları kuvveti aktif hale getirdiklerini dile getirmektedir. Bu düşünce bir anlamda, Aristoteles'in nesnenin kendini gerçekleştirme, yetkinliğe ulaştırma edimi olan "entelekya" kavramına bir geri dönüştür.

Monadlar, dışardan herhangi bir etki ya da güç alamadıkları gibi, birbirlerini etkileme yeteneğine de sahip değildirler. Çünkü monadların hiçbir pencereleri yoktur ve her biri kendi birliği ve bütünlüğü içinde vardır. Eğer monadlar, dıştan etkiye açık olsalardı, varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için, onların artık töz olmalarından söz edilemezdi.⁹³

⁹¹ Leibniz, Monadoloji, s.7

⁹² Leibniz, Monadoloji, s.8

⁹³ Cevizci, Ahmet, 17.yy Felsefesi Tarihi, s.170

Leibniz, monadların her ne kadar kendi içlerine kapalı ve birbirlerinden farklı olduklarını söylese de, yine de aralarında bir benzerlik ya da ilişki bulunduğunu ileri sürer. "Her monad bütün diğerlerinden farklı olsa da, yine de aralarında bir benzerlik ve akrabalık gibi bir şey vardır. Algı'ya ve Eğilim'e yahut İştihâ'ya (appétition) sahip olmak bakımından hepsi birbirlerine benzerler."⁹⁴

Leibniz'e göre, "Basit tözde ya da birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal "algı" dır ve bunu tam algıdan veya bilinçten ayırmak gerekir."⁹⁵ Yani algı, bütün monadlarda mevcuttur. Ancak algı ile tam algı arasında da fark vardır. Bütün monadlar, algıyı gerçekleştirir ama bütün algılar, her zaman tam algı olmayabilirler. Leibniz'e göre algı denilen şey bilinç üzerinde duyumların yansıtılması ve bu yansıtmaya dayalı olarak da onların birleştirilmesi ve bütünleştirilmesidir. Algının gerçekleştirilmesi için çok sayıda benzer duyumun bir arada olması gerekir. Yani uyku halinde alınan duyumun algıya çevrilememesi de bu yüzdendir. Bu duyumlar algı formuna dönüştürülemezler de, mevcutturlar ve kaybolmazlar. Burada Leibniz'in bilinç ve bilinç dışı ayrımı yaptığını görüyoruz.

Leibniz'in monadlar sisteminde, her bir monad, evren tasarımını kendi içinde taşır. Ona göre monadlar, bütün bir evreni algılar ya da temsil veya ifade eder ve bunu ne kadar iyi yaparsa evreni o kadar iyi tasavvur edebilir.⁹⁶ Leibniz, monadların evrenin modelini kendilerinde yarattığını düşünür. Bunun sebebi de, Tanrı'nın monadları her biri kendi bünyesinde evrenin tasarımını taşıyabilecek yapıda yaratmış olmasıdır. Leibniz'e göre Tanrı, önceden bir düzen kurmuş ve bunun örneğini de monadlara yerleştirmiştir. Monadlar, sahip oldukları bilinç sayesinde kendilerine yerleştirilen evren tasarımını

⁹⁴ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, s.244

⁹⁵ Leibniz, Monadology, p.14

⁹⁶ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, s.245

açığa çıkarmaya çalışırlar. Bu açığa çıkarma işleminin temelinde de monadların bilinçleri ve bu bilinci gerçekleştirme faaliyetleri olan algıları yatar.

Monadlar, en aşağıdaki monaddan en yükseğine kadar uzanan, hiyerarşik bir düzen içerisinde yer alırlar. Yani monadların evreni temsil tarzlarındaki derecelenme, bazılarının evreni daha iyi yansıtması bu hiyerarşik düzene yol açmıştır.⁹⁷ Bu hiyerarşinin iki ucunda evreni en ilkel ve basit düzeyde tekrar eden en aşağı monadla, en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek bir monad bulunur.

Leibniz'e göre, sonsuz sayıda bulunan ve birbirleriyle hiçbir etkileşimi, iletişimi olmayan bu monadlar, düzensiz bir evren meydana getirmezler. Onlar düzenli, uyumlu ve ahenk içinde bir evren oluştururlar ve bu uyumun kaynağı da monadların monadı olan Tanrı'dır. Leibniz, bunu Monadoloji'de şöyle açıklar;

“Her şeyin niçin başka türlü olamayacağı üzerine apriori sebepler görülmektedir; çünkü Tanrı, bütünü düzenlerken her parçayı ve en çok, tabiatı tasarımlı olan her monadı dikkate almıştır; monadın tabiatı tasarımlı olduğundan hiçbir şey onu, şeylerin yalnız bir kısmını tasarlamakla yetinmeye zorlamaz; her ne kadar tasarımın bütün evrenin ancak ayrılmalarda karışık olduğu ve ancak şeylerin küçük bir kısmında, yani monadların her birine göre ya en yakın, ya en büyük olan şeylerde seçik olabileceği doğru ise de böyle olmasaydı her monad bir Tanrı olurdu. Nesnede değil, nesneye dair bilgideki değişiklikte monadlar sınırlanmıştır. Hepsi karışık bir şekilde sonsuzluğa, bütüne giderler; fakat seçik algıların dereceleri ile sınırlanmış ve ayırt edilmişlerdir.”⁹⁸

⁹⁷ Cevizci, Ahmet, 17.yy Felsefesi, s.172

⁹⁸ Leibniz, Monadoloji, çev. Suut Kemal Yetkin, p.61, s.13

Sonuç olarak Leibniz'e göre evren sonsuz sayıdaki ruhsal nitelikli tözden (monadlardan) meydana gelir. Kendi içinde evreni tasarımılama potansiyeli bulunan monadlar, dıştan herhangi bir etkiye maruz kalmazlar. Kendi içlerindeki potansiyeli gerçekleştirme derecelerine göre belli sıralama içinde olan monadların en üstünde Tanrı vardır. Tanrı'nın önceden kurduğu uyuma göre kendilerini gerçekleştiren monadlar, karışık değil oldukça düzenli bir evren meydana getirirler. Leibniz bunu usta bir saati tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok büyük sayıdaki saatten oluşmuş bir bütüne benzetir. Dolayısıyla mükemmel bir varlık olan Tanrı, evrenin düzenini önceden belirlemiş ve hiçbir aksaklık bulunmayan bir sistem oluşturmuştur.

2-Bilgi Anlayışı

Leibniz, en genel anlamıyla "rasyonalist" bir filozoftur ve dolayısıyla tüm düşünceleri üzerinde "akıl" nemli bir yere sahiptir. Bu, onun tüm felsefesini incelediğimizde oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir.

Leibniz, oluşturduğu sistem göz önüne alındığında öncelikle "varlık" problemi üzerinde durmuş ve varlığı açıklarken de "tz" problemi ve "Tanrı" anlayışı öncelik kazanmıştır. Dolayısıyla "bilgi" problemi, Leibniz felsefesinde oldukça geri plandadır. Onun bilgi anlayışını Locke'un "İnsan Anlığı zerine Deneme" adlı eserine karşılık olarak yazdığı "İnsan Anlığı zerine Yeni Denemeler" isimli kitabında buluruz.

J.Locke, adı geçen eserinde, bilgi edinmede kullanmamız gereken kaynağın deney olduğunu dile getirir. Ona göre insan zihni, doğduğunda boş

bir levha (tabula rasa) , boş bir sayfa gibidir. Bizler deney sayesinde bilgi edinerek bu boş levhayı doldururuz.⁹⁹

Leibniz ise bunun, yani zihnin boş bir levha olduğu fikrinin, büyük bir yanlışlığı olduğunu dile getirir. Ona göre bilgi edinmek için kullanılabilecek en güvenilir kaynak akıldır. Ona göre birtakım kavramlar en baştan beri, yani deneyden önce, zihinde bulunmaktadır. Örneğin, geometrinin kavramları böyledir, duyular bize hiçbir zaman tam bir daireyi veremezler; bunun gibi sayılar da duyulardan edinilemezler, bunlar zihin için doğuştan gelen kavramlardır.¹⁰⁰ Doğuştan getirdiğimiz en önemli bilgi ise “Tanrı Düşüncesi”dir. Bu kavramlar biz doğduğumuz zaman ruhumuzda bulunurlar ancak henüz açığa çıkmamışlardır, uykuda gibidirler. Bunlar zamanla uyandırılıp açığa çıkarlar.

Buradan Leibniz’in bilgi anlayışı ile ilgili şu sonuca ulaşılabilir: “Görüldüğü gibi Leibniz’in bilgi anlayışı, doğuştan apriori bilginin varlığını savunan Sokrates ve Platon’un bilgi anlayışlarına benzemektedirler.”¹⁰¹

Leibniz, akıl yürütmelerimizin de iki büyük ilkeye dayandığını söyler: birisi, çelişki içeren bir şeyi yanlış olarak ve karşıtı ne olursa olsun ya da yanlış olanla çelişik olan ne olursa olsun, bunu da, doğru olarak değerlendirmemize dayanan *çelişmezlik ilkesi*, diğeri de, her türden olgunun neden başka türlü değil de, ne ise olduğunun yeterli bir nedeni var olmadıkça hiçbir olgunun gerçek ya da varolamayacağı biçimindeki kabulümüze dayanan *yeter neden ilkesi*dir.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.Locke, İnsan Anlığı Üzerine Deneme

¹⁰⁰ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s.277

¹⁰¹ Timuçin,Afşar, “Metafizik Düşünceler için Giriş”, s.32

Leibniz, bu iki ilkenin bağılı olduğu hakikatler arasında da bir ayrım yapar. Bunlar, zorunlu ve karşıtları imkansız olan *akıl doğruları* ile olumsal ve karşıtları mümkün olan *olgu doğruları*dır.

Ona göre, akıl doğrularının kaynağı mutlak olarak akıldır ve mantığın çelişmezlik ilkesine dayanır. Bunların doğrulukları zorunludur ve aksi düşünüldüğü anda akıl çelişkiye düşer. Leibniz'in bunun için verdiği örnek şöyledir: "Yalın bir töz ortadan kaldırılamaz; ruh da yalın bir tözdür; dolayısıyla ruh ölümsüzdür."¹⁰² Bunun karşıtını düşünmek çelişmektir, dolayısıyla yanlış düşmektir. Bu nedenle akıl doğruları, zorunludur.

Olgusal doğrular ise, deneyden edindiğimiz, olduğundan başka türlü de olabilen doğrulardır. Bunlar akıl doğruları gibi zorunlu değil, rastlantısaldır. Dolayısıyla, deneyden gelen bilgiler, hiçbir zaman bize kesin bilgiyi sağlamaz.

Sonuç olarak Leibniz, rasyonalist bir filozof olmasının sonucu olarak akıl doğrularının kesinliğine inanmıştır. Leibniz'in yaptığı akıl doğruları ve olgusal doğrular ayrımı, bugün analitik ve sentetik önermeler ayrımı olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

3-Tanrı Anlayışı

17. felsefesinin genel çerçevesinde olduğu gibi, Descartes, Spinoza ve Leibniz düşüncelerinde töz problemi, Tanrı anlayışından ayrı ve farklı değerlendirilmez. Nitekim, Descartes'ın dualist töz anlayışında, yaratılmamış tek töz vardır, o da Tanrı'dır. Spinoza için de evreni, insanı ve varolan her

¹⁰² Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s.277

şeyi açıklayan tek töz, Tanrı'dır. Leibniz için de, töze karşılık gelen, monadların en üstünü, "Monadlar Monadı", Tanrı'dır. Leibniz, Monadoloji adlı eserinde, Tanrı'yı şu şekilde açıklar;

"Şeylerin son nedeni, kendinde değişimlerdeki ayrıntının en üst düzey nedenini bulunduran zorunlu bir töz olabilir. Bu zorunlu töze de "Tanrı" diyoruz."¹⁰³

Ona göre, Tanrı kavramı, en yüksek derecede yetkin bir varlığın kavramıdır; varoluş ise, bir mükemmeliyet, bir yetkinlik örneğidir. Bundan dolayı, varoluş Tanrı kavramı tarafından içerilir, yani varoluş Tanrı'nın özünün bir parçasını meydana getirir. Bundan dolayı da Tanrı, zorunlu varlık olarak tanımlanır. Leibniz akıl doğrularından hareketle de, zorunlu olarak varolan bir şeyin, varoluşunu inkar etmenin bir çelişki olacağını ifade eder ve buradan da "Tanrı, zorunlu olarak vardır" önermesine ulaşır. Leibniz'in Tanrı kanıtlaması ile ilgili bir başka açıklama da şu şekildedir;

"Tanrı, mümkün olanlar içinde gerçekleşecek olan şeylerin de kaynağıdır. Tanrı, her şeyin kaynağı ve nedenidir. Bunun nedeni şudur: Tanrı'nın anlığı, ezeli-ebedi hakikatlerin ya da onların bağlı olduğu fikirlerin dünyasıdır. Tanrı'nın anlığı olmadan mümkün olanlar arasından hiçbir şey gerçekleşmeyecek sadece varlık değil, mümkün olan hiçbir şey de bulunmayacaktır. Bu yüzden, özler ya da mümkün olanlar arasından ya da ezeli-ebedi hakikatler arasından herhangi bir gerçeklik var olacaksa, bu gerçekliğin gerçekten varolan bir şeye dayanması gerekir; daha doğru bir ifadeyle, *özü varlığı içeren zorunlu bir varlığa* dayanmalıdır. Bunun anlamı şudur: Tanrı söz konusu olduğunda, mümkün olmak gerçek olmak için yeterlidir. Bu nedenle, *mümkün ise varolmak zorunda olmak* sadece Tanrı'nın ya da zorunlu varlığın bir ayrıcalığıdır. Leibniz'e göre, Tanrı'nın mümkün olması gerektiğinden, varolduğu sonucunun çıkarılması, O'nun

¹⁰³ Leibniz, Monadoloji, çev. Ogün Ürek, Biblos yay., İst.,2002, s.18, p.38

varlığının a priori bir kanıtını verir: ezeli-ebedi hakikatlerin fikirleri, sadece Tanrı'nın anlığında bulunurlarsa, gerçeklik içine dahil olabilirler. Ama olumsal hakikatlerin varolduğu biçimindeki öncülden hareketle, Tanrı'nın varlığının a posteriori bir kanıtı da öne sürülebilir. Olumsal varlıkların nihai ya da yeterli nedeni, sadece kendi varlığının nedenini kendinde içeren zorunlu bir varlıkta bulunabilir. Descartes'ın düşündüğü gibi, ezeli-ebedi hakikatler, Tanrı'ya bağlı olduğu için, onların keyfi ve Tanrı'nın iradesine bağlı oldukları düşünülmemelidir. Tanrı'nın iradesine bağlı olan şey, sadece uygunluk ya da en iyinin seçimi ile yönetilen olumsal hakikatlerdir; oysa zorunlu hakikatler sadece Tanrı'nın anlığına bağlıdır. Bu yüzden Tanrı, temel birlik ve ilk basit tözdür. Bütün yaratılmış ve türetilmiş monadlar O'nun tarafından meydana getirilirler.”¹⁰⁴

Leibniz'in Tanrı ile ilgili açıklamalarından sonra, Tanrı'nın niteliklerini nasıl ifade ettiğine bakalım;

”Bu töz bütün özel ayrılıkların yeter sebebi olduğundan bunlar da her yandan bağlı bulunduğundan, yalnız bir Tanrı vardır ve bu Tanrı yeter.”¹⁰⁵ Buradan hareketle Tanrı, evrendeki tüm varlıkların, değişimlerin kısacası varolan her şeyin yeter sebebidir, sonucuna ulaşılabilir. Tüm bu varolanlar için tek bir Tanrı vardır ve O, her şey için yeterlidir. Tanrı'nın diğer bir niteliği de şöyle ifade edilir;

”Bununla birlikte bu töze ilişkin olarak şu da söylenebilir: Kendinden bağımsız ve kendi dışında hiçbir şey bulundurmadiğinden ve olanaklı varlıklar dizisinde basit bir dizi olduğundan tek, evrensel ve zorunlu olan bu en üstün tözün hiçbir sınırı olmamalı ve olabildiğince çok hakikati içermelidir.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Çevikbaş,Sebahattin, Leibniz ve Felsefesi, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s.413

¹⁰⁵ Leibniz, Monadoloji, s.9, p.39

¹⁰⁶ Leibniz, Monadoloji, çev. Ogün Ürek, s.19, p.40

Leibniz'e göre Tanrı, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlıktır. Tanrı, mutlak olarak yetkindir ve bu yetkinlik sonsuzdur. O, bu yetkinliğinden dolayı da diğer monadlar gibi değişime, gelişime uğramaz ve yine yetkinliğinden dolayı bilgisi de tamdır. Leibniz, başka bir yazısında da Tanrı ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar: "Tanrı bazılarının O'nu anladığı gibi, düşünmekten, iradeden ve eylemden aciz, hayali, metafiziksel bir varlık değildir. Bu, Tanrı'nın, doğa, kader, zorunlu ya da dünya olduğunu söylemekle aynı olurdu. Ama Tanrı, belirli bir töz, bir şahıs, bir zihindir. Mümkün olan her şeyin birisi tarafından ayrı ayrı anlaşılması imkansızdır. Bu açıkça bir çelişkiyi ima eder. En mükemmel varlık, "en"i içine alır. Böyle bir varlık, bu şeylerin çeşitliliğini çoğalttığı için bir aynaya benzer. Bu nedenle Tanrı, zorunlu olarak düşünen bir varlıktır. Eğer düşünen varlık olmasaydı, ondan daha mükemmel bir şeyin varolması gerekirdi. Tanrı'nın nitelikleri de onun en mükemmel olmasını gerektirir."¹⁰⁷

İnsan, evrende kendisine Tanrı tarafından verilmiş olan evrensel modelin oldukça küçük bir kısmını tasarlayabilir. Diğer monadlar ise, insandan daha alt düzeyde tasarımlara ve açık-seçik bilince sahip olma durumundadır. Bu çerçevede Tanrı'nın bilinci en üst düzeyde aktif, en alt seviyedeki monadın bilinci ise en alt düzeyde pasiftir. En alttaki monadlar, her ne kadar bilince sahip olsalar da, bilinçli olmayan bir tasarımlama gerçekleştirirler. Bir monad ne kadar karışık ve bulanık algıya sahipse, bilinç seviyesi o kadar düşüktür. O halde insan, tasarımlamaları daha açık ve daha bilinçli olan varlıktır. Tanrı ise, bu tasarımlama ve bilinçliliğin en üst düzeyine sahiptir. Yani, Leibniz'e göre insan, düşünebilme yeteneği sayesinde bilinçlenebilen ve içinde taşıdığı potansiyelin farkına varabilen bir varlıktır. Bu yanıyla da monadlar hiyerarşisi içinde, Tanrı'ya en çok yaklaşabilen, içindeki potansiyel gücü en çok kullanabilen monaddır.

¹⁰⁷ Leibniz, "Selections from Paris Notes", L1, 245-246, Alıntılayan; Sebahattin Çevikbaş, Leibniz ve Felsefesi, s.293

Tüm bu niteliklere sahip, en üstün varlık olan Tanrı, sonsuz sayıda evren modeli tasarlayabilir. Ancak Tanrı bilgice ve ahlaken en yetkin varlık olduğundan bu dünyayı olanaklı dünyaların en mükemmeli olarak yaratmıştır. Leibniz'e göre; "Tanrı hiçbir şeyi keyfi olarak veya gelişi güzel seçmediği gibi, mutlak bir seçim bağımsızlığı ile hareket etmez, yani bu kanunları koyarken de düzen ve iyilik endişeleriyle hareket eder."¹⁰⁸

Nitekim, Tanrı'nın anlağı özlerin kaynağıdır ve O'nun iradesi, varlıkların kaynağıdır. Tanrı, sonsuz bilgeliği ve iyiliği ile en iyiyi seçer. Varolan her şeyin toplamı ve ardarda gelişi olan dünya, mümkün olan oluşumlardan biridir. Madem ki, gerçek dünya sonsuz sayıdaki mümkün dünyalardan biridir, o halde Tanrı, mümkün olanlar arasından sonsuz bilgeliği ve iyiliği ile uyum içinde bu dünyayı seçmiştir. Dahası, Tanrı mükemmel bilgeliği ve iyiliği ile uyum içinde olmayan hiçbir şey yapmayacağı için –aksi halde Tanrı olmazdı- seçmiş olduğu bu dünya, en iyidir. Günahın ve ıstırapların olmadığı bir dünyanın var olabileceğini düşünmek, büyük bir yanılgıdır. Leibniz, dünyanın zamanla daha iyi olacağını da kabul etmez. Ona göre, o zaman mümkün dünyaların en iyisini yaratmada kötülük bertaraf edilmiş olamaz: çünkü mümkün dünyaların her birinde her şey birbiri ile bağlantılıdır. Evren, nasıl olursa olsun, bir okyanus gibi yekparedir. Bütün parçalar birbirleriyle bağlantılı oldukları için en küçük bir değişiklik, bütün dünyayı değiştirecektir. Elbette mutsuzluğun ve günahın olmadığı bir dünya tasarlamak mümkündür, ama bu dünya ütöpik olacaktır.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Leibniz, Théodicée Denemeleri-İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev. Hüseyin Batu, M.E.B. yay., İstanbul, 1946, s.6

¹⁰⁹ Leibniz, "Essays on the Justice of God and the Freedom of Man in the Origin of Evil," T, 7-10, Alıntılardan; Sebahattin Çevikbaş, Leibniz ve Felsefesi, s.383

Sonuç olarak, Tanrı'nın evrende yaratmış olduğu her şeyin mutlaka yeterli bir nedeni vardır. Çünkü, Tanrı, bunun dışında sonsuz sayıda evren tasarlayabilirdi. Bu dünyayı seçmesinin nedeni, olanaklı dünyaların en iyisi, yani mükemmel olmasıdır.

Leibniz, "Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem varsayımlar açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanı seçmiştir. Çizilmesi çok kolay, özellikleri ve sonuçları pek güzel ve pek geniş bir geometrik çizgi gibi....."¹¹⁰ derken Leibniz, Tanrı'nın evreni bir zorunlulukla değil de, irade hürlüğü ile yarattığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Leibniz felsefesi içerisinde Tanrı'nın yerini değerlendirdiğimizde, tüm Kartezyen filozoflarda olduğu gibi sisteminin en önemli noktasında Tanrı'nın durduğunu görürüz. En yetkin, mutlak olarak iyi ve sonsuz olarak varolabilen tek varlık olan Tanrı, tüm dünyanın varoluş nedenidir.

¹¹⁰ Leibniz, Metafizik Düşünceler, s.21

C. LEIBNİZ'DE İRADE PROBLEMİ

Leibniz felsefesinin en önemli amaçlarından biri de, mutlak ve en yetkin varlık olan Tanrı'nın varlığını, oluşturduğu çokçu (plüralist) töz anlayışı içerisinde en doğru yere oturtarak kanıtlamak olarak gösterilebilir. Nitekim, Monadoloji adlı eserinde evrenin sonsuz sayıdaki monaddan meydana geldiğini ve bu varoluşa kaynaklık edenin de monadlar monadı Tanrı olduğunu dile getirmektedir.

Leibniz'in oluşturmuş olduğu böyle bir sistem içerisinde "irade" nin yerini tayin edebilmek oldukça güçtür. Dolayısıyla, Leibniz'in irade hakkındaki görüşlerini doğru tahlil edebilmek için, onun "yeter-neden ilkesi" olarak adlandırdığı görüşünün ne olduğunun bilinmesi gerekir.

Leibniz'in *yeter neden ilkesine* göre; herhangi bir şey nedensiz gerçekleşemez. O, *Monadoloji*'de bunun özdeşlik ve çelişmezlikle birlikte mantık ilkelerini oluşturduğunu belirtir ve bu hususu şöyle açıklar;

"Mantık ilkelerinden ikincisi yeter sebep ilkesidir ki, bu ilke uyarınca yeter bir sebep olmadıkça hiçbir olgunun doğru veya var, hiçbir hükmün gerçek olamayacağını, olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını anlarız. Oysa, bu sebepler çoğu zaman bizce belli değildir."¹¹¹

Leibniz, belirleyici neden olarak göndermede bulunduğu yeterli neden ilkesini, kısaca, *bir neden olmadan ya da en azından kendisini belirleyen bir sebep olmadan, hiçbir şeyin meydana gelmediğini ifade eden bir ilke* olarak açıklar.

¹¹¹ Leibniz, *Monadoloji*, s.7

Bu ilkeye göre, şeyleri yeterince iyi bilen birisi için, bunun neden başka türlü değil de ne ise o olduğunu belirlemek için yeterli bir neden sağlamadıkça hiçbir şey meydana gelmez: varolan ve varolacak her şeyin, varolmuş olanda olduğu gibi, yeterli bir nedeni vardır. Bu demektir ki, varolan her şey varolmak için yeterli bir nedene ihtiyaç duyar. Leibniz, evrenin varoluşunun yeterli bir nedenini hiçbir zaman olumsal şeyler dizisinde, cisimlerde ve onların ruhlardaki temsillerinde bulamayacağımızı söyler; çünkü kendi başına alındığında madde harekete ya da hareketsizliğe ve bu harekete ya da şu harekete kayıtsızdır. Bu yüzden hareketin nedenini maddede bulma imkanımız yoktur. Şu anda herhangi bir maddede bulunan bir hareket, önceki bir hareketten kaynaklanır. Bu şekilde istediğimiz kadar devam edelim, daha öteye geçemeyiz. Tek tek ele alacağımız tüm olaylar için, aynı şey geçerlidir. Bu nedenle daha öte bir neden ihtiyaç duymayan yeterli neden, olumsal şeyler dizisinin dışında ve dizinin nedeni olan bir tözde bulunmalıdır: varlığının nedenini kendinde taşıyan zorunlu bir varlık olmalıdır; aksi takdirde kendisinde durabileceğimiz, yeterli bir nedene sahip olmamış oluruz. Şeylerin en son nedeni, Tanrı dediğimiz en üstün tözdür. Bu basit ve ilk töz, kendisinin değişik halleri ya da değişiklikleri olan ikinci dereceden tözlerde içerilen mükemmellikleri en üst düzeyde içermelidir. Böylece bu ifadeyle, sınırsız bir güce, sınırsız bir bilgiye sahiptir ve en yüksek iyiliktir. Ancak bu şekilde ilk ve en etkin töz olur. Şeyleri kendi aracılığıyla var kılan neden, onların sahip oldukları mükemmellik ne olursa olsun, mükemmelliklerini sürekli olarak bu nedenden alırlar, ama onlarda bulunan aksilikler, yaratılmış bir varlığın özsel ve doğal sınırlanımından çıkar.¹¹²

Leibniz, her şeyin yeterli bir nedeninin olduğu evrende, hiçbir şeyin nedensiz varolamayacağını söyleyerek determinist bir sistem oluşturmuştur. Ona göre evrendeki her şeyin zorunlu nedeni olan töz, tüm varlıkların yeter nedeni olan Tanrı'dır. Aynı şekilde "önceden kurulmuş uyum" fikri de sistemin

¹¹² Çevikbaş,Sebahattin, Leibniz ve Felsefesi, s.400-401

determinist olduğunu göstermektedir. Peki, böyle bir determinizm içinde iradenin yeri ne olacaktır? Bunun için öncelikle Leibniz düşüncesi içerisinde Tanrı'nın iradesine bakalım.

1-Tanrının İradesi

Leibniz düşüncesinin merkezinde Tanrı düşüncesi vardır. Daha doğru bir deyişle onun sisteminin dayanağı Tanrı kavramıdır. Monadlar monadı olarak adlandırdığı Tanrı evrendeki varolan her şeyin, varolma sebebidir.

Leibniz, Tanrı ile monadlar arasındaki farklılığı kendi temsil teorisi ile açıklamaya çalışır. Buna göre; birlikler, hiçbir zaman tek başına ve grupsuz değildirler; aksi takdirde onlar işlevsiz olacaklar ve temsil edecek hiçbir şeye sahip olamayacaklardır. Tanrı, evreni –evren Tanrı'nın onu yaptığı gibi olduğu için- seçik ve mükemmel bir biçimde temsil eder; ama zihinler, olaydan sonra ve kendilerini dışarıdaki şeylere uydurduktan sonra temsil ederler. Bu yüzden Tanrı, tamamen özgürdür, ama biz, diğer şeylere bağımlı olduğumuz ve algılarımız ve temsillerimiz karmaşık olduğu için, kısmen köleyiz. Tanrı, her şeyin merkezi, biz belirli şeylerin merkeziyiz. Başka bir ifadeyle Tanrı bir bakış açısına sahip değildir. O, evreni gerçekten olduğu gibi görür.¹¹³

Leibniz'e göre “Tanrı'nın fikirlerinde sonsuz sayıda mümkün evrenler bulunduğu ve onlardan ancak bir tanesi varolabildiğinden, Tanrı'nın başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekiyor.”¹¹⁴

¹¹³ Çevikbaş,Sebahattin, Leibniz ve Felsefesi, s.374

¹¹⁴ Leibniz, Monadoloji, s.12

Leibniz'in bu düşüncesinden, öncelikle Tanrı'nın irade sahibi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Tanrı, en yetkin ve en iyi varlık olarak, sonsuz sayıda evren tasarlayabilir ve bu tasarladığı evrenlerden birini seçebilir. Burada Tanrı'nın mutlak anlamda irade sahibi bir varlık olduğunu görüyoruz. Yani Tanrı, evreni kendi iradesi gereğince yaratmıştır. Onun bu düşünceleri ile ilgili bir açıklama da şöyle yapılmıştır:

“Tanrı yetkin olarak, diğer tüm monadlarda olduğu gibi değişmez ve gelişmez. O, kendi içinde tamdır ve onun bilgisi tamdır. O, her şeyi bütün olarak ve bir bakışta görür. O tamamen gerçekleşmiş bir gerçekliktir. Dünyayı bir plana göre yaratmıştır ve bu dünyayı, olası tüm dünyaların en iyisi olarak seçmiştir. Onun seçimi nedensizdir fakat iyilik ilkesi ile belirlenmiştir. Ayrıca mantıksal zorunluluk ile belirlenmiştir. Düşüncenin temel kanunları (mantık ilkeleri), onda insanoğlunda olduğu gibi bulunmaktadır.”¹¹⁵

Buradan da anlaşılacağı gibi, Tanrı, evren için bir seçim yapmıştır, yani iradesini kullanmıştır. Tanrı mantıksal açıdan bir hata yapamayacağından mantıksal olarak doğru olanı seçmiş, mutlak olarak iyi varlık olduğundan da kötüyü seçemeyeceği için, mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir.

Leibniz, “Tanrı öyle seçmiş olsaydı dünya başka türlü olabilirdi.” der. Dolayısıyla da bu dünyanın varoluş biçimini Tanrısal iradeye bağlar. Tanrı olabilirlikler içinde en iyisini seçerek bu dünyayı ve evreni yaratmıştır. Çünkü her şeyi bilen Tanrı, en iyi evrenin hangisi olduğunu da bilir. Onun her şeye gücü yettiğine göre, varoluşuna da o karar verir. Bu nedenle bu dünyadaki varoluş, en iyi varoluş biçimidir.¹¹⁶

¹¹⁵ Thilly, Frank, Felsefenin Öyküsü, s.188

¹¹⁶ Aydın, Ayhan; Düşünce Tarihi ve İnsanın Doğası, s.146

Burada Leibniz'in, Tanrı iradesiyle seçilmiş olan "olanaklı dünyaların en iyisi" savı, dünyada ortaya çıkan çeşitli kötülüklerle nasıl bağdaşacaktır? sorusunu gündeme getirmektedir. Her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak olarak iyi bir Tanrı, nasıl olur da içerisinde kötülüklerin olduğu bir dünyayı, mümkün dünyaların en iyisi olarak seçer? Tam da bu nokta da, Leibniz felsefesinin önemli noktalarından birisi olan "kötülük problemi" gündeme gelmektedir. Leibniz'in kötülük problemini tanımlayan açıklamalardan birisi şöyledir; "Leibniz, kötülüğün Tanrı'nın iyiliğine karşı duran gerçek bir güç olmadığını kabul ediyordu. Öte yandan, kötülüğün iyiliğin yokluğundan başka bir şey olmasa bile, yine de Tanrı'nın mükemmelliği ile bağdaşmaz olduğunu kabul etmişti. Bu konuda Leibniz'in çözümü iki kısımdan oluşuyordu. Birincisi, evrenin gerçekte kusurlu olduğunu itiraf etmek, fakat yegane mükemmel varlık olan Tanrı ile evren arasındaki farkı korumak üzere, bu kusurluluğun mantıksal olarak gerekli olduğuna işaret etmektir. Tanrı, mantığın yasalarını ihlal etmekle suçlanamazdı. Leibniz'in çözümünün diğer kısmı ise, evrenin mükemmel olmamasına rağmen olabileceklerin en iyisi olduğunu söylemektir."¹¹⁷

Leibniz'e göre "Tanrı, bütün kısımları birbirine bağlı olan kainatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazı kötülöklere göz yummazlık edilemeyeceğı sonucuna varmıştır."¹¹⁸ Nitekim, Tanrı içinde kötülüğün hiç bulunmadığı bir dünya da yaratabilirdi ama öyle bir dünya aslında o kadar da iyi olmazdı. Çünkü sıcak soğukla, güzel çirkinle, iyi kötü ile birlikte anlam kazanır. Ona göre Tanrı'nın seçmiş olduğu dünyada kötölük iyilikle kıyaslanamayacak kadar küçük ve önemsizdir. Kaldı ki, Leibniz, dünyanın mümkün dünyaların

¹¹⁷ Ross, G.MacDonald, Leibniz, s.120-121

¹¹⁸ Leibniz, Theodoicée Denemeleri, s.49

en iyisi olduğunu anladığımızda, ondaki acıların ve kötülüklerin dahi düzenin bir parçası olduğuna inanacağımızı söyler.¹¹⁹

Sonuç olarak Leibniz'in Tanrı'nın iradesi ile ilgili görüşlerine baktığımızda, Tanrı, evrenin yaratıcısıdır ve bu yaratım esnasında iradi olarak hareket eder. Mümkün evren modellerinin içerisinde, insan için en mükemmel olduğunu düşündüğü sistemi seçer. Yani Tanrı her durumda iradesini kullanan bir varlıktır. Peki, insan için de aynı durum geçerli midir?

2-İnsanın İradesi

Leibniz'in sisteminde insan, monadlar hiyerarşisi içinde, monadlar monadı olan Tanrı'ya en çok yaklaşan varlıktır. Bunun nedeni de akıl sahibi olması ve akıl doğrularına ulaşılabilmesidir. Bu sayede insan, Tanrı tarafından kendisine verilmiş olan evren tasarımını, geliştirerek ve ilerleterek daha çoğunu kavrayabilir ve en üstteki monada daha çok yaklaşır. Bu nedenle insan, monadlar alemi içinde önemli bir statüye sahiptir ve bu önemin nedeni de kendinin farkında olma ve akla sahip olma yetisinden gelir. Ona göre, "İnsan olarak bizi başka hayvanlardan ayıran şey, bize akıllı ve bilimleri veren, kendimizi ve Tanrı'yı bildiren zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisidir ki, buna akıllı ruh ya da tin adı verilir."¹²⁰

Leibniz, oluşturduğu sistem içerisinde evrenin yaratımını Tanrı'nın tasarımına ve gerçekleştirme isteğine bağlamıştır. Böyle bir sistem içerisinde de evrendeki tüm monadlara, yaptığı tasarımı potansiyel bir güç olarak vermiştir. Dolayısıyla her monad algılama, açık ve seçik bilgi edinme ya da

¹¹⁹ Leibniz'in "olanaklı dünyaların en iyisi" savı 18.yy. Aydınlanma filozoflarından Voltaire tarafından fazlaca iyimser bulunmuştur. Voltaire Dr.Pangloss karakteriyle anlattığı Leibniz'i "Candide" adlı eserinde bu görüşlerinden dolayı eleştirmiştir.

¹²⁰ Leibniz,Monadoloji, p.29

bilinçlenme düzeyine göre bu potansiyel gücü kullanmaktadır. İnsan da, evrende Tanrı'ya yaklaşabilen ve akli sayesinde bu potansiyel gücü en iyi kullanabilen varlıktır. Yani Tanrı, insana, bu potansiyeli vermiş ve bilinçlenme ya da bilinçlenmeme seçimini insana bırakmıştır. Bu anlamda, Leibniz sistemi her ne kadar determinist bir sistem olarak görülse de insana seçim şansı bırakmıştır.

Nitekim Leibniz, Monadoloji'nin sonunda şöyle der;

“Bilge ve erdemli insanları, kendi iradelerinden önce gelen Tanrı iradesine uygun görünür her şeyi yapmaya çalıştıran ve bununla beraber Tanrı'nın, tutarlı, kesin, gizli iradesinin edimsel olarak meydana koyduğu şeylerden onları memnun eden, işte budur; kabul etmeli ki: evrenin düzenini biraz anlayabilseydik onun, en bilge insanların istediklerini kat kat geçtiğini, onu olduğundan daha iyi kılmanın imkanı olmadığını görürdük. Fakat biz, bütün yaradana yalnız varlığımızın mimarına ve etker nedenine olduğu gibi değil, efendimize ve irademizin ereğini meydana getiren, mutluluğumuzu yalnız başına yapabilen ereksel nedene gereği gibi bağlı isek, bu evren yalnız genel olarak bütün için değil, aynı zamanda ayrı ayrı her birimiz için en iyi evrendir.”¹²¹

Sonuç olarak insan, evrenin yapısını kavradığı anda görecektir ki, bundan daha iyisi olamaz. Tanrı, insana bu düzeni kavrama gücü verdiğinden dolayı da insan, bunu kullanıp, kullanmama hakkına sahiptir. Dolayısıyla irade sahibidir.

¹²¹ Leibniz, Monadoloji, s.20-21

3-Özgür İrade Problemi

Leibniz'in sistemi içerisinde öncelikle Tanrı'nın iradesinin özgür olup olmadığına bakarsak, ona göre Tanrı, evreni özgür iradesi ile seçer ve yaratır. Tanrı'nın irade sahibi bir varlık olduğunu zaten söylemiştik. Çünkü evren Tanrı'nın seçimidir. Eğer o, başka türlü olmasını isteseydi evren başka türlü olurdu. Ancak burada özgür irade, bir keyfilik olarak düşünülmemelidir. Tanrı, mutlak yetkin varlık olduğundan mantıksal açıdan tutarsız ya da çelişik bir seçim yapmaz. Yine Tanrı, mutlak olarak iyi olduğundan, kötü olana yönelmez ve onu seçmez. Yani Tanrı, özgür iradesi ile evreni yaratır ama bunu yaparken de belli plan dahilinde hareket eder.

Diğer taraftan insanın da irade sahibi bir varlık olduğunu söylemiştik. Peki insan, bu iradesini kullanmakta özgür müdür? Leibniz'in monadlar düzeneğinde, her monada evren tasarımını potansiyel olarak verdiğini belirtmiştik. Buna göre insan da bu potansiyeli içinde taşır. Eğer aklını kullanıp, bilinçlenme düzeyini genişletirse, kendisini tam olarak gerçekleştirme şansına sahip olur. Bu nedenle de insan verilen bu potansiyeli kullanıp kullanmama anlamında özgürlüğe sahiptir. Leibniz'e göre bu insana verilmiş mucizevi bir özgürlük değildir belki, ama yine de sahip olduğu potansiyeli geliştirip geliştirmeme özgürlüğü vardır. Zaten insan bu potansiyeli kullanıp kendisini tam olarak gerçekleştirdiğinde, evrenin mükemmel düzenini fark edecek ve daha iyisini istemesine gerek kalmadığını görecektir. Çünkü yaşadığı evren mükemmel bir evrendir.

III. BÖLÜM: SPINOZA VE LEIBNİZ

A.GENEL OLARAK FELSEFİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

17.yüzyıl felsefesi, düşünce tarihi içerisinde “Büyük Akılcılar Çağı” olarak da adlandırılan, aklın kesin hakimiyeti sağladığı, gerçekten büyük düşünürlerin yaşadığı önemli bir dönemin birikimidir. Thommas Hobbes (1588-1679), René Descartes (1596-1650), Benedictus Spinoza (1632-1677) ve G. Williem Von Leibniz (1646-1716), her biri kendi başına bir sistem kurmuş ve geliştirmiş, bu dönemin ünlü isimleridir. Descartes felsefesinin öncülük ettiği “rasyonalist anlayış”, diğer filozofların sistemleri için de etkili olmuştur. Descartes’ın kullandığı kavramlar ve ortaya koyduğu problemler, tüm 17. yüzyıl felsefesinin ortak kavramları ve problemleri haline gelmiş, çözümler konusu her filozofun sisteminde farklılaşmıştır.

Çalışmamızın I. ve II. Bölümlerinde konu ettiğimiz Spinoza ve Leibniz felsefelerinin de hareket noktaları ortaktır. Töz problemiyle başlayan sistemler, Tanrı-Töz ilişkisi, varlık problemi, bilgi problemi ve nihayet insanın tüm bu problemler içerisindeki yeri gibi başlıklarla devam etmektedir. Şimdi bu iki filozofun sistemlerinin ortak noktalarını ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışalım.

Genel olarak Spinoza ve Leibniz sistemlerinde , kavramlar ve problemler (ya da konu başlıkları) gibi ortak noktalar bulabildiğimiz halde, iki filozofun yaşam ve kişiliklerini değerlendirdiğimizde ortak nokta bulmak oldukça güçtür. Spinoza, maddi güçlükler içerisinde, yalnız bir hayat sürerken, Leibniz sarayda görevli olarak hareketli ve çok yönlü bir yaşamı

seçmiştir. Tabii ki, bu farklı yaşam tarzları, onların bakış açılarını belirlemelerinde de etkili olmuştur.

Şimdi, filozoflarımızın felsefi görüşlerinin kısa kısa da olsa değerlendirmesini yapalım.

1-Varlık Anlayışlarının Değerlendirmesi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Spinoza ve Leibniz'in içinde yaşadığı dönemde, problem alanlarının kaynağı ve yönlendiricisi Descartes felsefesi olmuştur. Nitekim, Descartes'ın ontolojisinde de "töz problemi" önemli bir yer tutmaktadır. Burada, *varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey* olarak tanımlanan töz, yaratılmamış töz ve yaratılmış töz (ki bu da kendi içinde ruh ve madde olarak ikiye ayrılır) olarak ikiye ayrılmaktadır. Descartes'ın varolanlar için yaptığı bu tanımlama, Spinoza ve Leibniz düşüncelerinde de devam etmektedir.

Spinoza, Descartes'ın yaptığı töz tanımına itiraz etmeyerek tözü, "kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğim şey"¹²² olarak tanımlamaktadır. Spinoza'ya göre Descartes, tözü doğru tanımlamış ancak yanlış sınıflandırmıştır. Ona göre, bu töz tanımına uyan tek bir töz vardır, O da Tanrı'dır. Töz, tek bir tane olan, kendi kendisinin nedeni, varolması tabiatının gereği olan, zorunlu olarak sonsuz varlıktır. Dolayısıyla, Tanrı'dan başka bir töz düşünülmesi mümkün değildir.

Diğer taraftan Leibniz de, tözü dışardan herhangi bir etkilenimle değil de, kendi kendine varolabilen olarak tanımlayarak, evrenin *monad* adını

¹²² Spinoza, Etika, I. Bölüm, Tanım III, s.27

verdiği sonsuz sayıdaki tözden meydana geldiğini dile getirir. Ona göre; “Monad, bileşiklere giren, basit, yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir.”¹²³

Bu noktada görülüyor ki, Spinoza da Leibniz de, varlık meselesini bir *töz problemi* olarak ele alarak, Descartes’ın ortaya koyduğu tanımdan hareket etmektedirler. Descartes’ın töz problemine çözümü olan, “*dualist töz anlayışı*”, Spinoza’da “*monist töz anlayışına*” (ki, tek bir töz vardır, o da Tanrı’dır.), Leibniz’de de “*plüralist töz anlayışına*” (ki, evren monad adını verdiği sonsuz sayıdaki tözden meydana gelir) dönüşmektedir. Bu da göstermektedir ki, Spinoza ve Leibniz varlık meselesine aynı noktadan başlamışlar, ancak farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

2-Tanrı Anlayışlarının Değerlendirilmesi

Varlıkla ilgili görüşlerin töz problemine dönüşmesi, Töz tanımının da nihayetinde Tanrı tanımına varması, bu dönemde Varlık-Töz-Tanrı görüşlerinin, içiçe girdiğinin ve birbirlerine sıkı sıkıya bağlandıklarının göstergesidir.

Nitekim Spinoza, tözü tanımlarken aslında Tanrı’yı tanımlamıştı. Ona göre, mutlak olarak varolan tek bir töz vardır ve bu töz de zorunlu olarak Tanrı’dır. Tanrı tektir, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır. Bu noktada da, evrendeki her şeyin nedeni Tanrı’dır. Spinoza bunu, “Tanrı, yalnız şeylerin varlığının başlangıcının nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir. Yani Tanrı, şeylerin varlığının nedenidir.”¹²⁴ şeklinde ifade etmektedir. Görüldüğü gibi, Spinoza’nın

¹²³ Leibniz, Monadoloji, s.1

¹²⁴ Spinoza, Etika, s.58

sisteminin temel dayanağı, Tanrı'dır. Çünkü, O olmadan, hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz.

Leibniz'e göre ise Tanrı, evreni oluşturan sonsuz sayıdaki monadın oluşturduğu hiyerarşik sıralamanın en üstünde bulunan, "Monadlar Monadı"dır. En üstte bulunan ve en yetkin varlık olan Tanrı, evrendeki diğer varlıkların da varolma sebebidir. Leibniz'e göre, evrendeki her şeyin varolmak için yeterli bir nedene ihtiyacı vardır ve tüm evren için bu yeterli neden de Tanrı'dır.

Şu halde, görülmektedir ki, hem Spinoza hem de Leibniz felsefeleri için Tanrı çok önemli bir noktada durmaktadır. Her iki sistemde de Tanrı, her şeyin etkin nedenidir, zorunlu olarak vardır, tektir, sonsuzdur ve en yetkin ve mükemmel varlıktır. Dolayısıyla, her iki filozof için de olmazsa olmaz tek varlık, Tanrı'dır.

B. İRADE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Spinoza'nın ve Leibniz'in genel olarak oluşturdukları felsefi sistemlerinin içerisinde, "irade" kavramının yeri ve etkisini irdelemeye çalıştığımız I. ve II. bölümlerde, her iki filozofun da *iradeyi* kendi sistemleri içerisinde tutarlı bir şekilde anlamlandırdıklarını gördük. Bu çerçevede, Spinoza'nın "varolan her şey Tanrı'da vardır, Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz" cümlesiyle özetlediği sisteminde iradeyi, Tanrı düşüncesinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Ona göre, "Herhangi sonsuz ve ezeli özü ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır."¹²⁵ Yani evrendeki her şey, belli bir zorunluluk dahilinde vardır, ki bu zorunluluğa Tanrı da dahildir.

Öte yandan Leibniz de Tanrı'yı, *Monadlar monadı*, yani evrendeki her şeyin varolma sebebi olarak gösterir. Ona göre, evrende hiçbir şey nedensiz varolamaz. Varolan her şeyin, varolmak için mutlaka bir yeterli nedeni vardır, ki bu yeterli neden de tüm varolanlar için nihayetinde Tanrı'dır.

Görüldüğü gibi, Spinoza da Leibniz de sistemlerini oluştururken merkezi noktaya Tanrı'yı oturtmuşlardır. Bu nedenle, irade ile ilgili görüşlerini değerlendirirken de öncelikli olarak Tanrı'nın iradesinden başlamak gerekir. Şimdi, Spinoza ve Leibniz'in, Tanrı'nın iradesi hususundaki görüşlerini değerlendirelim.

¹²⁵ Spinoza, Etika, s.38

1.Tanrı'nın İradesinin Değerlendirilmesi

Spinoza'ya göre, Tanrı zorunlu olarak vardır ve sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolur ve tesir eder, O'nun dışında hiçbir şey, başka şeylerin müdahalesinden muaf ya da özgür değildir. Tanrı'nın irade sahibi olması noktasında ise, Spinoza Tanrı'nın irade sahibi olduğunu söyler. Ancak, O, Tanrı'nın mutlak irade sahibi olmasını farklı bir şekilde anladığını ifade eder. Spinoza'ya göre, insanlar, Tanrı'nın akıl ve iradesi ile insanın akıl ve iradesinin birbirine yakın olduğunu, benzer anlamlar taşıdığını düşünerek büyük bir yanılgıya düşerler. Oysa, Tanrı'daki akıl ve irade ile bizdeki akıl ve irade, sadece isim olarak birbirlerine benzemektedir.

Diğer taraftan, "Tanrı'nın iradesi" derken, buradaki iradenin "*istediğini seçebilen ve yapabilen*" anlamına geldiğini söylemek mümkün müdür? Spinoza'ya göre, Tanrı, sırf kendi tabiatının kanunlarına bağlıdır, O'nun iradesi derken, *yaptığından başkasını yapabilme* anlamında bir seçme özgürlüğünden bahsedilemez. Çünkü, ona göre iradenin hür olmasından değil de zorunlu olmasından söz edilebilir.¹²⁶ Nitekim, Tanrı'ya hür bir irade atfetmek, her şey olduğundan başka türlü olurdu demektir. Bu da Tanrı'nın bulunduğu başka tabiatı olabilirdi demek olacağı gibi, O'nun mükemmel olamayacağı anlamına da gelmektedir. Oysa, şeyler Tanrıca üstün bir nitelikte meydana getirilmiştir, çünkü bu şeyler en yüksek dereceden yetkin olan, verilmiş bir tabiattan zorunlu olarak çıkarlar. Bu bakımdan Tanrı'ya hiçbir eksiklik isnat edilemez, zira bunu olumlamaya bizi zorlayan O'nun yetkinliğidir.¹²⁷ Spinoza'ya göre hala bunun aksini düşünmek açıkça saçmalıktır.

¹²⁶ Spinoza, Etika, XXXII. Önerme, s.63

¹²⁷ Spinoza, Etika, s.65

Leibniz'e göre ise, Tanrı, irade sahibi bir varlıktır ve şeylerin ilk nedenidir. Ona göre, Tanrı'nın anlağı özlerin kaynağıdır ve onun iradesi varlıkların kaynağıdır.¹²⁸ Dünya, varolan her şeyin toplamı ve ardarda gelişidir ve mümkün olan oluşumlardan biridir. Tanrı, sonsuz bilgelik ve iyiliği ile sonsuz sayıdaki mümkün dünyalar içinden bu dünyayı seçmiştir. Tanrı mükemmel bilgeliği ve iyiliği ile uyum içinde olmayan hiçbir şey yapamayacağı için –ki aksi durumda Tanrı olmazdı- seçmiş olduğu bu dünya en iyidir. Görüldüğü gibi, Tanrı, sonsuz sayıda evren tasarlayabilecek ve yaratacak kudrete, bu yarattıkları içinden de en mükemmelini seçecek iradeye sahiptir.

Sonuç olarak Spinoza ve Leibniz, Tanrı'nın pek çok niteliği konusunda hemfikirdirler. Her ikisine göre de Tanrı, en büyük, en yüce, en yetkin, en mükemmel, mutlak ve her şeye gücü yetebilendir. Ancak Spinoza'ya göre tüm bu niteliklere sahip olan Tanrı, kendi tabiatının zorunluluğuna bağlıdır. Onun iradesi ve akıllı bir ve aynı şeydir ve bizim anladığımız anlamda irade ve akılla aynı şey değildir. Evrendeki her şey, Tanrı'nın zorunlu doğasından, zorunlulukla çıkar. Eğer Tanrı, evreni hür iradesiyle, isteyerek ve seçerek yaratmış olsaydı, bu onun mutlak gücüne ve yetkinliğine zarar verirdi. Çünkü, Tanrı'nın herhangi bir amaca, gayeye, isteğe göre hareket etmesi, onun kusurlu ve eksik bir varlık olduğunu gösterirdi. Bu da, Tanrı için kabul edilebilir bir şey değildir.

Diğer taraftan Leibniz'e göre ise, Tanrı mutlak bir irade hürlüğüne sahiptir. Bu özgür irade, Tanrı'nın mutlak gücünün ve yetkinliğinin sonucudur. Eğer Tanrı böyle istemeseydi, dünya şimdi olduğundan çok farklı olabilirdi. Tanrı, sonsuz sayıda olanaklı dünya içinden, mutlak gücünü ve yetkinliğini kullanarak, en mükemmel dünyayı seçmiştir. Leibniz'e göre Tanrı'nın iradesi ve seçim yapabilme gücü, O'nu Tanrı yapan niteliklerin başında gelir.

¹²⁸ Çevikbaş,Sebahattin, Leibniz ve Felsefesi, s.383

2- İnsanın İradesinin Değerlendirilmesi

Spinoza'ya göre, insanın aklından ayrı bir olumlama ya da olumsuzlama yetisi yoktur. Yani insan, özgür bir iradeye sahip değildir. Nitekim, Spinoza sistemi içerisinde özgür olabilen tek varlık Tanrı'dır, ki bu da Spinoza'nın belirttiği özgürlük tanımı çerçevesindedir. Ona göre özgürlük, "kendi kendini belirleme" yani *self-determinasyondur*. Bunun dışında nedensizlik, belirlenmemişlik anlamında özgürlük, Tanrı'da dahi söz konusu değildir. Spinoza'da insanın iradesi ile ilgili bir başka açıklama da şu şekildedir;

"İnsanın tüm yapıp etmeleri, *Deus sive Natura*'nın ve kendi özünün zorunluluğundan çıkar. Başka deyişle kendi doğasının ve Doğanın zorunluluğundan çıkar, dökülür. İnsanın eyleme gücü ve düşünme gücü, Tanrı'da olduğu gibi, bir ve aynıdır. Tanrı'da olduğu gibi, insanda da düşünsel ve yayılımsal olmak üzere iki öznelite vardır; ama bunlar, kuşkusuz, Tanrı'nın attributumları ile özdeş değildir; çünkü sınırlıdır ve aslında Tanrı'nın bu iki sonsuz attributumunun sonlu ifadeleridir ve bu yüzden Tanrı'nın zihninden ve bedeninden söz edilememesine karşılık insanın zihni ve bedeni vardır ve insan bu ikisinden oluşan bireydir, tıpkı tüm bireyler veya tek tek şeyler gibi veya tüm doğal bireyler gibi. Nasıl ki, istediği şeyi bilir, bildiği şeyi arzular olması bakımından Tanrı'da bilgi, irade ve arzu birbirinden ayrılmıyor ise, insanın da aklı, iradesi ve arzusu birbirinden ayrılamaz. İnsanın da düşünsel ve yayılımsal güçleri veya tinsel ve fiziksel güçleri vardır. Spinoza'ya göre, insan tüm güçlerine Tanrı'dan dolayı sahiptir ve insanın Tanrı'dan dolayı sahip olduğu en büyük gücü, insanı tüm diğer bireylerden ayırdedeceğimiz yani, kozmik düzeni düşünme ve bilme gücüdür. İnsan, işte bu gücü sayesinde erdemlere ulaşabilir, erdem alışkanlığı edinebilir, en yüksek iyiyi kazanabilir. İnsan için, en yüksek iyi, Tanrı'nın bilgisidir. Çünkü zihnin

anlayabileceği en yüksek şey Tanrı'dır.¹²⁹ Yani, Spinoza'ya göre insan, istediğini yapabilme anlamında bir iradeye ya da özgürlüğe sahip değildir. İnsanın sahip olduğu tek ve en üstün şey, Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır.

Leibniz'e göre ise insan irade sahibidir. Ancak, bu görelî bir özgürlük sağlayan irade anlayışıdır. Çünkü, Tanrı'nın yaratmış olduğu ve mümkün dünyalar içerisinde en mükemmelini seçtiği bu dünyada, önceden kurulmuş bir uyum söz konusudur. Ona göre, bütün geleceğin belirlenmiş olduğu şüphe edilemez, ama biz bunun ne olduğunu bilmediğimiz için, ne de öngörülen ya da kararlaştırılan şeyi bildiğimiz için görevimizi Tanrı'nın bize verdiği akla göre ve onun bizim için koyduğu düzenin kurallarına göre yapmalıyız. Gerisini, en iyisini yapacağını bilerek Tanrı'ya bırakmaktan hoşnut olmalıyız.

Leibniz'in monadlar hiyerarşisi içinde insan, evren tasarımı potansiyel olarak kendisinde taşır. Eğer aklını kullanarak bu potansiyel gücü geliştirirse, kendisini tam olarak gerçekleştirme şansına sahip olur. İşte insan, kendisine verilen bu potansiyeli geliştirip geliştirmeme ya da kullanıp kullanmama anlamında bir özgürlüğe sahiptir.

Görüldüğü gibi, Spinoza düşüncesinde, Tanrı'dan zorunlulukla çıkan bir evren içerisinde, determinist bir sistemde sıkışmış insan, Leibniz'de de önceden kurulmuş ve belirlenmiş bir sistemin parçasıdır. Her iki filozof da, insana, bu sistemden kurtulmak için aklını kullanmasını önermiş, akli sayesinde görelî de olsa bir özgürlüğe sahip olabileceğini dile getirmişlerdir.

¹²⁹ Hünler, Solmaz Zelyut, Spinoza, s.56-57

SONUÇ

Felsefe tarihi içerisinde, oldukça önemli yere sahip iki filozofun, Spinoza ve Leibniz'in felsefe sistemlerini ve bu sistem içerisinde "irade" kavramının rolünü açıklamaya çalıştık. Her iki filozof da birer sistem filozofu olduğundan felsefelerinin bütününe bakmadan, irade problemini ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle öncelikle filozofları tanıtip, felsefenin belli başlı problemlerine (varlık, bilgi, Tanrı) bakış açılarını ortaya koyduk. Ardından da irade problemini, Tanrı'nın iradesi, insanın iradesi, özgür irade problemi gibi bağlamlarda ele almaya çalıştık.

Spinoza üzerine yaptığımız çalışmalardan sonra, Spinoza felsefesinin temel amacı "Tanrı'yı anlamak ve açıklamaktır." sonucuna ulaşılabilir. Bu durumda, acaba "evren" hiç mi ilgilendirmiyor Spinoza'yı ya da evreni anlamayı ya da açıklamayı amaçlamıyor mu? gibi sorular akla gelebilir. Ancak Spinoza'yı gerçekten okuyanlar için bu sorular anlamsızdır. Çünkü Spinoza için Tanrı'yı anlamak ve açıklamak, evreni anlamak ve açıklamakla aynı şeydir. Ona göre varolan her şey Tanrı'dır ve Tanrı'sız hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz.

Nitekim, burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Spinoza hiçbir zaman "Her şey Tanrı'dır." demez. Bu anlamda da Spinoza, hakkındaki klasik söylemde olduğu gibi bir "panteist" değildir. Çünkü panteizmin iddiası kısa ve nettir "Tanrı ve evren özdeşdir" oysa Spinoza'ya göre varolan her şey Tanrı'nın sıfatlarının görünen tavırlarıdır, ancak bu tavırların hepsi Tanrı'nın kendisi değildir. Bu durumda da Spinoza'yı illaki bir "izm" içine sokmak istiyorsak, bunun "Her şey Tanrı'dadır" iddiasını öne süren "panenteizm" olması daha doğrudur. Ancak yine de Spinoza'yı okurken, gerçek amacını anlamlandırabilmek için tüm -izm'lerden uzak durmamız

gerektiğini düşünüyorum, çünkü Spinoza tüm bu sınırlamaların uzağında, kendine özgü düşünceleri olan bir filozoftur.

Diğer taraftan, Leibniz'i ele aldığımızda, aslında O'nun felsefesinin de odağında Tanrı olduğu görülür. Ona göre, Tanrı monadlar monadı olarak evreni yaratmıştır. Tanrı en yetkin ve mükemmel varlık olduğundan sonsuz sayıda evren tasarlayabilirdi. Ancak O, mutlak anlamda iyi varlık olduğundan da, insanlar için en iyi evreni seçti. Dolayısıyla, Leibniz'e göre biz, "mümkün dünyalar içinde en iyisinde yaşıyoruz." Bu sav bazılarına göre fazla iyimser bulundu. Leibniz, eğer böyle bir dünyada yaşıyorsak, evrende kol gezen onca kötülüğü nasıl açıklayacağı ve Tanrı'nın mutlak iyiliği ile nasıl bağdaştıracığı noktasında ciddi eleştiriler aldı. Leibniz'in buna yanıtı da oldukça nettir; "İçinde kötülüğün olmadığı bir dünya, mümkün dünyaların en iyisi değildir. Evrende kötülük varsa, bu kötülükler için Tanrı'nın mutlak yeterli bir nedeni vardır." O'na göre, böyle bir dünya mümkün olsaydı, Tanrı mutlaka bu dünyayı yaratırdı ve seçerdi.

Görüldüğü gibi her iki filozof için de Tanrı oldukça önemlidir. Spinoza'ya göre mutlak olarak varolan tek bir cevher vardır ve bu cevher de zorunlu olarak Tanrı'dır. Tanrı zorunlu olarak vardır, tektir, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve tesir eder. Bu anlamda da Spinoza sisteminde her şeyin nedeni Tanrı'dır. Her şey Tanrı'dan zorunlulukla çıkar, yani Tanrı evreni mutlak bir irade hürlüğü ile meydana getirmemiştir. Çünkü, eğer Tanrı her şeyi bir amaca göre iradesi ile yaratmış olsaydı, bu durum Tanrı'nın mutlak gücüne ve yetkinliğine zarar verirdi. Bu durumda Spinoza Tanrı'nın mutlak anlamda tek "özgür" varlık olduğunu söylemesine rağmen, O'nun eserlerini irade özgürlüğü ile meydana getirmediğini düşünür. Bu noktada da Spinoza'nın "özgürlük"ten ne anladığı ön plana çıkar. Ona göre evrende "nedensellik" hakimdir. Her neden başka bir nedeni gerektirir ve bu

böylece devam eder. Ancak yalnızca Tanrı başka hiçbir şeyi gerektirmeden, sırf kendi tabiatının kanunları ile varolur ve etki eder. İşte bu durumda Tanrı kendi kendisini belirleyendir ve bu manada da mutlak olarak özgür olan tek varlıktır.

Leibniz'e göre ise evrende tek bir cevher değil, sonsuz sayıda (monad adını verdiği, tinsel nitelikli cevherler) cevher vardır. Evrende hiyerarşik bir şekilde sıralanan monadların en üstünde monadlar monadı olan Tanrı vardır. En üstte bulunan ve en yetkin varlık olan Tanrı evreni de mutlak anlamda irade hürlüğü ile meydana getirmiştir.

Spinoza ve Leibniz sistemlerindeki temel farklılık cevher anlayışlarıdır. Spinoza evrende tek bir cevher olduğunu söyleyerek monist bir tavır takınırken, Leibniz evrenin sonsuz sayıda cevherden meydana geldiğini plüralist bir cevher anlayışı benimsemiştir.

Sistemlerinde ikinci önemli farklılık ise Tanrı'nın iradesi problemidir. Spinoza'ya göre evrende varolan her şeyin nedeni Tanrı'dır ve her şey Tanrı'dan zorunlulukla çıkar. Yani Tanrı evreni yaratırken irade hürlüğü ile hareket etmez, zorunlulukla hareket eder. Leibniz'e göre de her şeyin nedeni Tanrı'dır. Ancak onun Tanrı'sı mutlak bir irade hürlüğüne sahiptir. Leibniz'e göre eğer Tanrı istemeseydi, şimdi olduğu gibi olmazdı. Ona göre Tanrı'nın evreni isteyerek ve seçerek yaratması onun mutlak yetkinliğinin ve gücünün göstergesidir.

Spinoza ise, bunun tam aksini düşünür. Eğer Tanrı evreni irade hürlüğü ile bir amaca göre yaratmış olsaydı bu O'nun mutlak gücüne ve yetkinliğine zarar verirdi. Çünkü Tanrı'nın bir amaca, gayeye, isteğe göre

eylemesi demek, yoksun olduğu, eğilim duyduğu bir şeye arzu duyuyor demektir. Bu da Spinoza'ya göre Tanrı için kesinlikle söylenemez.

İnsanın özgürlüğü problemine geldiğimizde ise, Spinoza'ya göre insan özgür değildir. Ancak, insanlar bir yanılgı olarak, kendilerini özgür sanırlar. Bunun nedeni hareketlerinin şuuruna sahip olmalarıdır. İnsan eylemi gerçekleştirirken hareketlerinin farkında olduğundan kendisini özgür zanneder; ancak eyleminin asıl nedenini bilmediğinden bu yalnızca bir yanılgıdır. Çünkü kendi kendisinin ve etkilemelerinin nedeni olan tek bir varlık vardır, o da Tanrı'dır. Peki, insan Spinoza'ya göre hiç özgür olamaz mı? Bunun ise Spinoza'da tek bir yanıtı vardır. İnsanın özgür olabilmesinin koşulu, Tanrı'nın özgürlüğünde olduğu gibi zorunluluğa bağlanmasıdır. Ancak bu Tanrı gibi özgür olabilmesi anlamında değil, Tanrı'nın özgürlüğüne katılması anlamındadır. Çünkü, gerçek anlamda özgür olabilen tek varlık, Tanrı'dır.

Leibniz'e göre ise insan irade sahibi bir varlıktır. Leibniz monadlar sistemi içerisinde, her monada evren tasarımı potansiyel olarak vermiştir. Buna göre insan da bu potansiyeli içinde taşır. Eğer aklını kullanıp, bilinçlenme düzeyini genişletirse, kendisini tam olarak gerçekleştirme şansına sahip olur. Bu nedenle de insan verilen bu potansiyeli kullanıp kullanmama anlamında özgürlüğe sahiptir. Leibniz'e göre bu insana verilmiş her şeyi her dilediğini yapabilme anlamında bir özgürlük değildir. Ancak yine de sahip olduğu potansiyeli geliştirip geliştirmeme özgürlüğü vardır. Zaten insan bu potansiyeli kullanıp kendisini tam olarak gerçekleştirdiğinde, evrenin mükemmel düzenini fark edecek ve daha iyisini istemesine gerek kalmadığını görecektir.

Burada da Spinoza'da olduğu gibi, Tanrı'nın bilgisine ulaştıkça ve Ona yaklaştıkça özgürleşme anlayışı vardır. Her iki filozofun da, rasyonalizm etkisinde olan filozoflar oldukları düşünöldüğünde, özgürlüğe ulaşmada da aklın etkisi büyük ölçüde göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak gerek Spinoza, gerekse Leibniz sistemler dönemi filozofları olmaları sebebiyle de, tüm görüşlerini oluşturdukları sistemler içerisinde anlamlandırmışlardır. Bilgi, varlık, Tanrı anlayışları birbirleriyle tutarlı bir biçimde, sistemlerini destekleyerek açıklanmış, tabii ki, bu arada da irade, özgürlük, zorunluluk gibi kavramlar da bu görüşlerin içerisinde doğru yerini bulmuştur.

KAYNAKÇA

Birinci El Kaynaklar:

Leibniz, Gottfried Wilhelm ; **Metafizik Üzerine Konuşma**, çev., Afşar Timuçin, İstanbul, 1999.

_____, **The Monadology**, translated by Robert Latta, 1898.

_____, **Monadoloji**, çev. Suut Kemal Yetkin, M.E.B yay., İstanbul, 1997.

_____, **Monadoloji**, çev. Ogün Ürek, Biblos yay., İstanbul, 2003.

_____, **Theodice Denemeleri, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, M.E.B. yay., İstanbul, 1946.

Spinoza, Benedictus; **Etika**, çev. H. Ziya Ülken, Ülken yay., İstanbul, 1984.

_____, **Siyaset Üstüne (Seçmeler), Kavrayış Gücünün Gelişimi**, çev: Afşar Timuçin, Morpa Yayınları, 1. baskı, İstanbul, Ocak 2003

_____, Spinoza, Benedictus; **Short Treatise on God, Man and his Well-Being**, translated by A. Wolf, 1910, Spinoza Elextronik texts.

_____, **Principle of Descartes Philosophy**, Newly translated
from the Latin by Harry E. Wedeck, The Wisdom Library, New York

_____, **Court** **Traite**, Chapitre XVI.,
<http://www.spinozaetnous.org/ct/II16.htm>

İkinci El Kaynaklar:

Akal, Cemal Bâli, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Edebiyatta Spinoza**, Dost Yayınevi, Ankara, Ekim 2004

_____, **Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı İçin Spinozayla**, Dost Yayınevi, Ankara, Ekim 2004

_____, "Haysiyet ve Hak", Defter, 40. sayı

_____, "Hukuka Karşı Haklar Spinoza'da Yerellik/ Evrensellik Sorunu", Ocak 2003

Akarsu, Bedia, **Mutluluk Ahlakı**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998

Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998

Arıcan, Kazım, **Spinoza'da Din ve Tanrı**, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1996

_____, **Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004

_____, "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der4/karican.htm , 24.03.2004

_____, “**Akıl İman İlişkisine Spinoza’nın Yaklaşımı**”,
<http://www20.uludag.edu.tr/~felsefe/felsefe/spinoza/akiliman.htm>, 24.03,
 2004

Aydın, Ayhan, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, Alfa Yayınları,
 İstanbul, Ocak 2002

Baker, Ulus, “**Spinoza’nın Etika’sının Sunuluşu**”,
<http://kirpi.fisek.com.tr,13.02.2004>

Balibar, Etienne, **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, Otonom
 Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2004

Bayraktar, Mehmet; “**Spinoza’nın Natura Naturans ve Natura
 Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri**”, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt
 XL, ayrı basım, Ankara, 1996.

Bolay, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin
 Karşılaştırılması**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993

Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler ve Terimleri Sözlüğü**,
 Akçağ Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1997

Bumin, Tülin, **Tartışılan Modernlik, ve Spinoza**, s.9, Yapı Kredi
 Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Haziran 2003

Cevizci, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, 1. Basım,
 Bursa, 1998

_____, **17.Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Asa Yayınevi, Bursa, 2001

Cevizci, Ahmet (Editör), **Felsefe Ansiklopedisi**, Cilt-2, Etik Yayınevi, Mayıs 2004

_____, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., İstanbul, 1999

Çevikbaş, Sebahattin, **Leibniz ve Felsefesi**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006

Copleston, **Felsefe Tarihi**, Çağdaş Felsefe, Cilt 4, Bölüm B, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İkinci Baskı, 1996

_____, **Leibniz**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1996

Deleuze, Gilles, **Spinoza Üstüne On Bir Ders**, çev: Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Birinci Basım, Ocak 2000

_____, **Pratik Felsefe Spinoza**, çev. Ulus Baker, Norgunk Yayınları, İstanbul, Ocak 2005

Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev: Kair Sel, Sosyal Yayınları, 2. Basım, İstanbul, Eylül 1994

_____, **Felsefenin İlkeleri**, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, Ocak 1992

_____, **Metafizik Düşünceler**, çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1998

Durant, Will, **Felsefenin Öyküsü**, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2003

Erdemli, Atilla, **Spinoza'nın Ahlak Anlayışı**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniveristesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1985

Fransez, Moris, **Spinoza'nın Tao'su**, Yol Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Mart 2004

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, Ocak 1996

Güçlü, A. Baki & Uzun, Erkan & Uzun, Serkan & Yolsal, Ümit Hüsrev **Felsefe Sözlüğü**, Bilim Sanat Yayınları, 2002, Ankara

Gür, Bekir S., “**Leibniz'in Matematiksel Düşüncesi**” Matematik Dünyası, Matematik Derneği Dergisi, Yıl 14, Sayı 3, Güz 2005

Hünler, Solmaz Zelyut, **Spinoza**, Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, Mart 2003

İbanez, Felix Marti, **Felsefe Öyküleri**, çev: Hamide Koyukan, İmge Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, Ekim 1998

MacIntyre, Alasdair, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev: Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, Şubat 2001

Magee, Bryan, **Felsefenin Öyküsü**, çev: Ahmet Cevizci, Dost Yayınevi, İstanbul, Kasım 2000

Negri, Antonio, **Yaban Kuraldışılık (Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü)**, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, Ağustos 2005

Neiman, Susan, **Modern Düşüncede Kötülük**, çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006

Ross, MacDonald; **Leibniz**, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar yay., İstanbul, 2002.

Russel, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi**, Cilt- 2 Ortaçağ Felsefesi, çev: Erol Esençay, İlya Yayınları, Birinci Basım, İzmir 2001

_____, **Batı Felsefesi Tarihi**, Cilt- 3 Aydınlanma Çağı, çev: Erol Esençay, İlya Yayınları, Birinci Basım, İzmir 2001

Sarıkavak, Kazım, “**Mutelize’de Zaman**”, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayını, 2000/2 Sayı 32,

Scruton, Roger, **Spinoza**, çev: Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, Ağustos 2002

Thilly, Frank, **Felsefenin Öyküsü**, Çağdaş Felsefe, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2002

Timuçin, Afşar, **Düşünce Tarihi**, İnsancıl Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Ekim 1997

Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997

Yasa, Metin, **İbn Arabi ile Spinoza'nın Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2003

Yıldırım, Mustafa, “**Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışlarının Karşılaştırılması**” Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe, Seçilmiş Metinlerle, Kitabı İçerisinde, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 1993

ÖZET

17. yüzyıl felsefesinin ki önemli düşünürü olan Spinoza ve Leibniz'in irade problemine bakışlarının irdelendiği bu çalışmada, varılan en temel sonuç, "irade" kavramının her iki filozofun sistemi için de önemli rol oynadığıdır. Bu dönemin, Descartes tarafından çizilen genel paradigması içinde "rasyonalizmin" yani, aklın hakimiyetinin etkisi, oldukça belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Nitekim, gerek Spinoza'nın gerekse Leibniz'in oluşturduğu sistemler içerisinde rasyonalizmin bu etkisi hissedilmektedir.

Spinoza felsefesinin genel çerçevesini incelediğimizde "Tanrı"nın çok önemli bir noktada durduğunu görürüz. Mutlak olarak varolan tek bir cevher vardır, o da zorunlu olarak Tanrı'dır. Zorunluluk temeline kurulmuş bu sistemde, Tanrı'yı anlamak ve açıklamak çok önemlidir. Çünkü bu, evreni anlamak ve açıklamakla aynı şeydir. Yani evrende gördüğümüz her şey, Tanrı'nın sıfatları ya da görünümleridir. Bu anlamda her şeyin nedeni Tanrı'dır. Her şey Tanrı'dan zorunlulukla çıkar, bunun sonucu olarak da Tanrı evreni mutlak irade hürlüğü ile meydana getirmemiştir. Tanrı, kendi kendisinin nedeni olandır. Bu doğrultuda da başka bir şey tarafından değil de, kendi kendisi tarafından belirlenme anlamında özgürdür. Ancak bu, dilediğini, istediğini yapabilme anlamında bir özgürlük değildir. Eğer, Tanrı her şeyi, belli amaca göre ve isteyerek yaratmış olsaydı, bu O'nun zaafı olan, eksik bir varlık olduğunu gösterirdi. Oysa, Tanrı için böyle bir şey söylenemez.

Leibniz için de Tanrı, sisteminde temel dayanaktır. Onun felsefesine göre evrende tek bir cevher değil, sonsuz sayıda cevherler (monad adını verdiği, tinsel nitelikli) vardır. Hiyerarşik bir biçimde sıralanan monadların en üstünde, Monadlar Monadı Tanrı vardır. En üstte bulunan ve en yetkin varlık olan Tanrı, evreni de mutlak anlamda irade hürlüğü ile meydana getirmiştir. Sahip olduğu gücü ve yetkisiyle Tanrı, olanaklı evren modeli içinden en iyisini

seçmiştir. Dolayısıyla Tanrı, irade sahibi ve seçme özgürlüğüne sahip, yani bu özgürlüğü kullanabilen varlıktır.

Spinoza ve Leibniz, yaşadıkları dönemin genel paradigması dahilinde, Tanrı'yı önemseyen ve en üst noktaya yerleştiren sistemler oluşturmuşlardır. Bu sistemler içerisinde Spinoza'nın Tanrı'sı, her şeyde olduğu gibi zorunluluğa tabiiyken, Leibniz'in Tanrı'sı mutlak irade sahibi ve özgürdür.

ABSTRACT

In this examined work which the point of view on the problem of will of 17 century's two important philosophers is being determined , the main result is ; the concept of will is the main idea for the both systems of the philosophers. The rationalism –effect of mind power- which is outlined by Descartes in Cartesian, draws the attentions fairly. Thus, in system of Spinoza and even Leibniz, the effects of rationalism is also perceived.

At the meantime, general view of Spinoza's philosophy is being examined, it is clearly seen that "God" has a important role in his philosophy. The absolute creation is belong to only One , and that one is God obligatory. The system which is based on obligation understanding and explaining of the God is important. Because this is the same thing to understanding and explaining of the universe. So that everything seen on this universe is the appearance or quality of God. To this end , every reason caused by God. Everything comes from the obligation of God. As a result of this , God do not give the absolute power of free will to this universe. God is the result and the reason of his own. God is created by his own as a self determination , but this self determination does not mean that he has any independence on doing whatever he wishes. If the God created everything on a purpose , it would show that he is a creature with incompleteness. But this is not acceptable for the God.

God is the foundation of Leibniz's Philosophy. According to his philosophy there is not only one substance in universe , on the contrary the substance is miscellaneous. At the top of the hierarchy of Monads ,God is the Monads of Monads. The God , the top one and the perfect one, has created the universe in an absolute power of free will. With the absolute power and authority, God selected the best model of universe inside the eternal

possibilities. There by God is the only one who has power of using free will and selecting.

With in the general paradigm of Cartesian , Spinoza and Leibniz care about God and give the priority to him in their systems (philosophies). In these systems , The God of Spinoza is in accordance with obligation just like everthing on universe, and The God of Leibniz has an absolute free will and independence.