



Aziz Murat Karaca

FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

2023



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**LEİBNİZ FELSEFESİ'NDE AKILSAL-OLGUSAL
HAKİKAT AYRIMI**

**Hazırlayan
Aziz Murat KARACA**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN**

Yüksek Lisans Tezi

Temmuz 2023, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**LEİBNİZ FELSEFESİ'NDE AKILSAL-OLGUSAL
HAKİKAT AYRIMI
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Aziz Murat KARACA**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN**

Temmuz 2023, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Aziz Murat KARACA

İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Felsefe

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Leibniz Felsefesinde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 79 sayfalık kısmına ilişkin 18/07/2023 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 8' dur.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 18/07/2023

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN

Öğrenci: Aziz Murat KARACA

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Leibniz Felsefesi’nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Aziz Murat KARACA

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN

Felsefe ABD Başkanı

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN danışmanlığında **Aziz Murat KARACA** tarafından hazırlanan “**Leibniz Felsefesi’nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe** Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

10/07/2023

JÜRİ:

Danışman : **Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN**
Üye : **Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ**
Üye : **Dr. Öğr. Üyesi V. Metin DEMİR**

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Süreklilik ve sonsuzluk düşüncesi insan aklının içerisinde çıkmakta zorlandığı ve yine de düşünmekten kendisini alıkoyamadığı bir meseledir. Öyle ki bilmek dediğimiz şeyi süreksiz olanla yani analizin sonlu adımında tamamlandığı durumlarla sınırlamak hiç de kolay değildir. Bu durumun detaylıca görülebileceği yerlerden birisi de Leibniz felsefesidir. Bu tez de söz konusu meseleyi Leibniz felsefesi üzerinden soruşturmaktadır.

Lisans bitirme tezi çalışması döneminde beni Leibniz felsefesine yönlendirerek Leibniz felsefesiyle ilgili ilk okumalarım için değerli bir yol haritası sunan ve böylece yüksek lisansta bu tezi yazmaya karar vermemde zihnimi berraklaştıran değerli hocam Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya; savunmada zihin açıcı değerlendirmeleri ile her zaman yol haritası olabilecek katkıları sunan Dr. Öğr. Üyesi Vehbi Metin DEMİR'e ve Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ'ye teşekkürlerimi borç bilirim. Yazdığım her satırı okuyup tezin bu halini almasında katkı sunmasının yanı sıra Leibniz felsefesi üzerine her konuştuğumuzda genel olarak felsefeye bakışında benzersiz perspektifler kazandıran değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN'a ne kadar teşekkür etsem az kalır. Ve son olarak bütün eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteğini esirgemeyen aileme teşekkürlerimle.

Aziz Murat KARACA, Kayseri, 2023

LEİBNİZ FELSEFESİ'NDE AKILSAL-OLGUSAL HAKİKAT AYRIMI

Aziz Murat KARACA

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2023

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN

ÖZET

Bu tez, felsefe tarihinin en önemli gündemlerinden biri olan, açık ve seçik bilgi için yöntem problemini Leibniz felsefesi açısından konu edinmektedir. Temel problemimiz, Leibniz'in; akılsal hakikat ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden erken modern dönemin en önemli felsefi gündemi haline gelen yöntem problemine nasıl yaklaştığı üzerinedir. Bu dönemin yöntem arayışı içinde söz konusu edilebilecek yaklaşımların hemen hepsi ya birini tercih edip ötekini reddederek, ya aralarında bir hiyerarşi kurarak ya da bir tür sentez girişimiyle rasyonel olan ile ampirik olan veya a priori olan ile a posteriori olan arasında bir ayrım gözetmiştir. Leibniz ise problemi bir önermenin doğruluk ile ilişkisinin çözümlenebilmesi bakımından ele almış, söz konusu ayrımı bir çözüme kavuşturmak adına iki hakikat düzlemi tespit ederek aralarında bir derecelenme ilişkisi öngörmüştür. Bu düzlemlerden biri akılsal hakikat, diğeri olgusal hakikat düzlemidir. Akılsal hakikatlere ait önermeler kanıtlanabilir, fakat insan zihninin sınırlı analiz yetisinden dolayı olgusal hakikatlere ait önermeler kanıtlanamazdır. Leibniz bu durumu, akılsal önermeler ve olgusal önermelerin, farklı mantık ilkeleri üzerinden hakikat ile temas etmesine bağlar. Söz konusu ilkeler, çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebep ilkesidir. Bu sebeple akılsal önermelerin açık ve basit, olgusal önermelerin belirsiz olduğunu ifade eder. Leibniz bu analizi üzerinden bir evrensel dil projesi oluşturmak ve kendi dönemindeki birçok alanda ortaya çıkan aykırılıkları uzlaştırmak istemiştir. Bu çalışma Leibniz'in bu ayrımının; çağının koşullarıyla ve bu koşullarla sıkı bir ilişki içinde geliştirdiği felsefesiyle irtibatını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Akılsal Hakikat, Olgusal Hakikat, Çelişmezlik İlkesi, Yeter-Sebep İlkesi.

NECESSARY TRUTHS AND CONTINGENT TRUTHS IN THE LEIBNIZ'S PHILOSOPHY

Aziz Murat KARACA

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, July 2023

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Sedat DOĞAN

ABSTRACT

In this thesis, we will investigate on the method problem for the precise knowledge which is one of the most important issues in the history of philosophy, in terms of Leibniz's philosophy. Our basic problem is how do Leibniz approaches method problem which has become the most important agenda of early modern philosophy, through his analysis on the necessary and contingent truths. Almost all of the approaches that can be evaluated in the works of method of this age, made a distinction between the rational and the empirical, or the a priori and a posteriori, either by preferring one and rejecting the other, or by establishing a hierarchy between them or by attempting a kind of synthesis. Leibniz, on the other hand, approached the problem in terms of analyzing the relation of a proposition with truth. He also has identified two plane of truth and fixed that there is a gradation relationship between them in order to solve the relevant problem. One is plane of necessary truths (truths of reason) and the other is plane of contingent truths (truths of fact). While propositions of necessary truths are demonstrable, the second propositions are not demonstrable due to finite analytical ability of the human mind. Since according to Leibniz, both proposition come into contact with truth through different principles. These principles are principle of contradiction and principle of sufficient reason. Hence he says that the necessary proposition is explicit and the contingent proposition is implicit. Leibniz, through this his analysis, wanted that create a universal language project and that reconcile the contradictions in many areas of his age. This study aims at reveal the connection of this distinction of Leibniz with the conditions of his age and with his philosophy that he developed in a close relationship with these conditions.

Keywords: Leibniz, Necessary Truths, Contingent Truths, The Principle of Contradiction, The Principle of Sufficient Reason.

İÇİNDEKİLER

LEİBNİZ FELSEFESİ'NDE AKILSAL-OLGUSAL HAKİKAT AYRIMI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

LEİBNİZ FELSEFESİNİN ARKA PLANI: KRİZLER VE YÖNTEM ARAYIŞI

1.1. Toplumsal Koşullar	5
1.2. Krizler.....	9
1.3. Yöntem Problemi.....	12
1.3.1. Değişimin Hedefindeki Yöntem: Aristoteles Mantığı.....	15
1.3.2. Erken Modern Dönemin Aristoteles Mantığı Eleştirisi.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

LEİBNİZ FELSEFESİNDE KURUCU MESELELER

2.1. Fizik Görüşü	21
2.2. Metafizik Görüşü.....	24
2.2.1. Töz Problemi	25
2.2.2. Bir Karşı Argüman Olarak Monadlar Teorisi.....	31
2.3. Teolojisi	41
2.3.1. Tanrı Görüşü.....	41
2.3.2. Kötülük Problemi	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MANTIK İLKELERİ BAĞLAMINDA AKILSAL-OLGUSAL HAKİKAT
AYRIMI VE EVRENSEL DİL PROJESİ

3.1. Felsefesinin Mantıksal İlkeleri	53
3.1.1. Çelişme İlkesi	54
3.1.2. Yeter-Sebep İlkesi	56
3.1.3. Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği İlkesi	58
3.1.4. Süreklilik İlkesi	59
3.2. A Priori ve A Posteriori	61
3.3. Akılsal ve Olgusal Hakikat Ayrımı	63
3.4. Evrensel Dil Projesi	72
SONUÇ	75
KAYNAKÇA.....	80

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.	: bakınız
çev.	: Çeviri
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
TDK	: Türk Dil Kurumu
trans.	: Translation
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

İnsanın, etrafında olup-biten şeylere karşı yaklaşım tarzlarından birisi, onları tanımak ve bilmek üzerinedir. Bu sebeple bilgi de, insanın temel edimlerinden birisi haline gelir. Bilgi, en genel anlamıyla; olgu, olay, canlı, cansız, maddi, tinsel vb. kategorisi altında sıralanabilen bir varlık hakkında oluşturulmuş bir şeydir.¹ Yani varlığı tanımak açısından hakkında oluşturulmuş önermedir. Böylece bilgiden bahsedildiğinde, canlı ya da cansız, soyut ya da somut, bir varlığa atıfta bulunulur. Nitekim bilginin bir konusu vardır ve bu konunun içerdiği varlık, esasında onun inceleme nesnesidir. Dolayısıyla bilgi, herhangi bir varlığın durumuna işaret eden veridir. Bilginin felsefede en kabul gören tanımı: *öznenin, bilinçli bir şekilde nesneye yönelimi sonucunda açığa çıkan şey* şeklindedir.² Bu genel tanımdan da anlaşılacağı üzere, felsefede bilgi tartışması, özne ve nesnenin durumu üzerinden sürdürülen bir tartışmadır.

Bilgi meselesi, felsefe tarihi boyunca önemli gündemlerden birisi olmuştur. Doğa felsefesinden ahlak ve siyaset felsefesine kadar tüm alanlardaki meseleler en nihayetinde bilinenler ekseninde ele alındığı için bilmek ve bilgi bir şekilde gündemde kalmıştır. Felsefede bilgi meselesi çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.³ Örneğin; bilginin akla mı yoksa deneye mi dayandığı, ya da her ikisini de mi gerektirdiği tartışması, bilginin kaynağına yönelik tartışma olarak bilinir. Bunun yanı sıra, bilginin ne olduğu ve kaç tür

¹ Düşünce tarihi boyunca, hakkında bilgi oluşturulan varlık, farklı kategorilerde incelenebilecek çeşitlilikte olmuştur. Bu sebeple bilginin konusu olarak kastedilen varlık, sadece duyularla algılanabilen maddi bir varlık olmayıp, matematiksel varlıklardan –sayılar ve geometrik şekiller vs.- tarihsel olgu ve olaylara kadar tüm var olanlar kastedilir. Konu ile ilgili detaylı bir okuma için bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003), Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2005) ve Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, (Boulder: Westview Press Inc., 2000).

² Felsefede bilgi tanımları genellikle bilen özne, bilinen nesne ve bu ikisi arasında gerçekleşen ilişki olmak üzere üç zemin üzerinde yapılır. Yani bilen özne, bilinen nesne ve özne-nesne arasındaki bağlantının durumu, bilginin ne olduğu açısından önemsenmektedir. Bkz. A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2005), 16.

³ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 9.

bilginin olduğu tartışması da bilginin doğasına yönelik tartışmadır. Yani bilginin; dini bilgi, sanatsal bilgi, bilimsel bilgi vb. gibi farklı türlere ayrılıp-ayrılmayacağı tartışmasıdır. Ayrıca bunların dışında bilginin imkânı ve doğruluğuna yönelik tartışma da felsefede çok önemli bir tartışma olagelmıştır. Örneğin, bilginin mümkün olup-olmayacağı ve mümkün olduğu takdirde hangi alanlarda mümkün olacağı ve hangi alanlarda şüpheden uzak doğru bilginin açığa çıkacağı tartışılmıştır. Bu tartışmalarda verilen cevaplar, filozofların; bilginin nesnesi olan varlıktan ne anladığından onu bilen insan aklından ne anladığına göre değişiklik gösterir.

Rönesans dönemi ile birlikte felsefede, *bilgi nedir?* sorusundan ziyade *doğru bilgi nedir?* sorusu gündeme gelmiştir. Bu soru, o dönemin gerektirdiği bir soruydu.⁴ Nitekim felsefede gündeme gelen soruların, filozofların içerisinde bulunduğu dönem ve toplumun dinamiklerine göre şekil aldığı dikkate alındığında bilgi konusundaki soruların önem sıralamasının nasıl değiştiği anlaşılabacaktır. Bilginin nesnesi ve konusu olan varlık, her dönemin toplumsal ve kültürel dinamiklerine göre farklı açılardan gündeme geldiği için, bilgi konusundaki öncelikler de bu minvalde belirlenmiştir.⁵ Dolayısıyla o dönemin genel yapısı incelendiğinde, varlık kavramı ile ne ya da neler öne plana çıktıysa o şey bilgi tartışmasının çerçevesini oluşturmuştur. Örneğin Presokratik dönem incelendiğinde, varlık dendiğinde ön plana çıkan ve araştırma konusu olan şey doğaydı. O dönemin filozofları da genellikle doğa filozofları olarak anılır. Doğadaki çokluk, hareket, değişim gibi meseleler filozofların dikkatini çekmiştir. Böylece bilgi ve bilme meselesi de doğanın dinamikleri üzerinden tartışılmıştır.⁶ Bu yaklaşım Rönesans dönemi sonrasında da görülmektedir. 16. ve 17. Yüzyıl'a gelindiğinde bilgi, dönemin toplumsal ve kültürel

⁴ Bilgi felsefesinde doğruluk problemi ilk kez bu dönemde açığa çıkmış değildir. Bu problemi, sistematik bir şekilde incelenmesi bakımından Platon ve Aristoteles'in metinlerine kadar geri götürmek mümkün. Platon *Sofist*, *Theaitetos* yazılarının yanı sıra *Devlet* kitabının bazı bölümlerinde de doğruluk problemini ele almaktadır. Yine Aristoteles de doğruluk problemine *Metafizik* eserinde yer vermiş ve bu problemin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. Detaylı bir okuma için bkz. Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, (İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2016), 31-43. Fakat bu problem özellikle 16. Yüzyıl ile birlikte Yeni Çağ felsefesinde temel bir problem haline gelmiştir.

⁵ Denkel, *Bilginin Temelleri*, 16.

⁶ Felsefe tarihinin ilk argümantatif tartışma ortamını oluşturdukları kabul edilen Herakleitos ve Parmenides'in evrende bir değişim ve akışın olup-olmadığına yönelik meşhur tartışması, birçok açıdan olduğu gibi aynı zamanda aklın ve dolayısıyla bilmenin zemininde de sürdürülmüş bir tartışmadır. Nitekim eğer değişim varsa evrene dair yargıların değişip-değişmeyeceği ve doğru bilginin garantörünün ne olacağı sorulmuştur. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 14-24. Bu ise o dönem itibarıyla varlık dendiğinde öne plana çıkan doğanın, bilgi tartışması açısından da belirleyici olduğunu örnekler.

dinamiklerinin gerektirdiği şekilde, kesinlik bağlamında ele alınmış ve doğru bilgi için yöntem tartışmaları gündeme gelmiştir. Dolayısıyla doğru bilgi için yöntem problemi felsefe tarihinin ve özellikle de erken modern felsefesinin önemli bir gündemi olduğu için bu tezin konusunu oluşturmaktadır.

Bu tezin konusu ile ilgili temel problem; bilme ve bilgi meselesinin, Leibniz felsefesinde nasıl gündem edildiğine yöneliktir. Döneminin ciddi bir problemi olan, doğru bilgi için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği tartışması, Leibniz’de önermeler üzerinden söz konusu olmuştur. Önermelerin yapısını çözümleyen Leibniz, önermelerin doğrulanma koşullarına dair bazı aşamalardan bahsederek bilgi için hangi alanda nasıl bir yol izleneceğini anlatır. Böylece çağdaşlarının hararetle tartıştığı problemi çeşitli argümanlarla çözmeye çalışır. Leibniz bunu, bütün bir felsefesinin bütünlüğü içerisinde, akılsal ve olgusal hakikat dediği iki hakikat biçimi üzerinden yapmaktadır. Leibniz’in bilgi ve bilme konusundaki görüşleri; varlık, ahlak ve siyasi alanlardaki argümanları ile ilişkilidir. Bu durum onun evrene bakışından gelmektedir. Leibniz, evrendeki her şeyin bir bütünlük içerisinde olduğunu düşündüğü için, şeylerle ilgili değerlendirmelerini de birbirleri ile bir bütünlük içerisinde sunmaya çalışmıştır. Örneğin töze dair düşüncelerinde insanın bilme sürecinin nasıl seyrettiğinin ipuçlarını verdiği gibi, bilgi konusunda da töz ile ilgili görüşleriyle bir bağlantı kurmaktadır. Aynı yaklaşımı diğer görüşlerinde de görmek mümkün. Dolayısıyla Leibniz’in doğru bilgiye dair görüşlerinin onun genel felsefesindeki yeri tezin temel problemidir.

Söz konusu problem bağlamında hazırlanacak olan bu tezin, ülkemizdeki Leibniz literatürüne bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Felsefe alanında diğer filozoflar ile mukayese edildiğinde, Leibniz üzerine yapılan çalışma sayısı ne yazık ki az sayıda kalmaktadır. Mevcut nitelikli çalışmalara rağmen yine de Leibniz literatüründe bir boşluk söz konusudur. Hazırlanan bu tez söz konusu boşluğa, hem az sayıdaki Leibniz felsefesi anlatısına hem de bu anlatı yapılırken döneminin genel problemleri ışığında değerlendirilmesi bakımından, Leibniz’in felsefe ile neyi amaçladığı konusunda katkı sunacağı düşünülmektedir.⁷ Bu durum aynı zamanda tezin özgün değerini de

⁷ Leibniz’in felsefesi, özellikle kurmak istediği evrensel bilim sistemi etrafında şekillenen bir felsefe olduğu için döneminin problemlerinden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim bu problemleri çözmek açısından Leibniz, teolojiden politikaya kadar birçok alanda geçerli olabilecek felsefi projeler belirlemiştir. Leibniz üzerine yapılan birçok kapsamlı çalışmalarda, felsefesinin bu projelerin ışığında değerlendirildiğini görmekteyiz. Hatta Leibniz üzerine hazırlanan biyografi

oluşturmaktadır. Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayrımını, onun; kendi dönemindeki problemleri çözmek için planladığı bilim sistemi ile birlikte değerlendirmek tezin özgün yönüdür.

Tezin sınırları, problemin sınırları ile paralellik göstermektedir. Mesela bilgi problemi felsefenin dışında psikoloji, nöroloji, bilgisayar bilimleri gibi birçok alanda da ele alınmaktadır. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi, felsefede de tek bir başlık altında ele alınmayıp birçok açıdan tartışma konusu olmuştur. Bu sebeple bilgi meselesi çok geniş yelpazede değerlendirilebilecek bir meseledir. Fakat konumuz ve problemimiz gereği bilgi meselesi, felsefi açıdan ve felsefi açıdan da özellikle Leibniz felsefesindeki konumu açısından sınırlandırılmıştır.

O halde tüm bunlar sonucunda tezin amacı; 16. Yüzyıl'da yoğun bir şekilde gündeme gelen doğru bilgi için yöntem probleminin, Leibniz felsefesindeki çözümünün araştırılmasıdır. Öncelikle Leibniz felsefesinin arka planını oluşturan ve erken modern filozofların felsefi gündemleri içinde erittikleri dönemin toplumsal ve kültürel problemleri sunulacaktır. Bu problemlerin açılımının, kelimenin tam anlamıyla, Leibniz'in felsefi sisteminin bir şemasını veya problem haritasını verdiği görülecektir. Aynı zamanda yöntem arayışının bir problem olarak o dönemin gündemine oturmasının, bu problemin bütün soyutluğuna rağmen, söz konusu toplumsal ve kültürel bağlamla ilişkisi açık kılınmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde Leibniz felsefesinin kurucu unsurları olan fizik, metafizik ve teolojik görüşleri sunulacaktır. Böylece Leibniz'in, döneminin problemlerini kendi felsefesinde nasıl konu edindiği anlaşılabilecektir. Bu şekilde, sunulan problemlerin Leibniz felsefesindeki yeri de açığa çıkmış olur. Üçüncü ve son bölümde de çalışmanın amacı olan yöntem probleminin Leibniz felsefesindeki yeri ve işlevi ortaya konmaya çalışılacaktır.

çalışmaları bile salt kronolojik kesitler sunmaktan ziyade amaçladığı projeleri bağlamında yaşamını ele almaktadır. Bu örneklerden bazılarını incelemek için bkz. Richard T. W. Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, (Malden, MA: Polity Press, 2014). Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2006). ve Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013). Dolayısıyla bu bağlamda hazırlanan çalışmaların, bütünlükçü yaklaşım olması bakımından literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

LEİBNİZ FELSEFESİNİN ARKA PLANI: KRİZLER VE YÖNTEM ARAYIŞI

1.1. Toplumsal Koşullar

Leibniz (1646-1716), 1646 yılında Almanya'nın Leipzig kentinde dünyaya gelmiştir. Denk geldiği tarihi dönem ve coğrafi konumu itibariyle kaotik bir ortama tanıklık etmiştir. Bu sebeple Leibniz felsefesi ile döneminin panoraması arasında sıkı bir ilişki vardır. Öncelikle Leibniz felsefesinde ilk göze çarpan özellik bir teori-pratik birlikteliğidir. Bu birliktelik, söz konusu kaotik ortamın problemlerine dair çözüm denemesinin anahtarını ifade eder.⁸ Nitekim Leibniz'in yaşamı boyunca tüm alanlardaki problemlere yaklaşımı, o probleme neden olan ikilikleri ya da çoklukları, içlerinden birini ya da birkaçını yadsıyarak çözmek veya basitçe bir araya getirmek olmamış; çokluğu ortak bir zeminde birleştirmek istemiştir. Dolayısıyla felsefesindeki teori-pratik birlikteliği de bunun bir sonucudur. Buradan döneminin çeşitli problemlerine geri dönecek olursak, bu problemleri temelde üç zemin üzerinde açmak mümkündür. Bir kriz başlığı altında değerlendirilebilecek bu üç zemin: dini kriz, politik kriz ve bünyesinde bilimsel ve felsefi meselelerin bulunduğu düşünsel krizdir.

Leibniz'in hem doğduğu tarih hem de coğrafya büyük bir savaşa eşlik etmektedir. Dini sebeplerden ötürü Almanya sınırları içerisinde, 1618-1648 arasında meydana gelmiş bu savaş, Otuz Yıl Savaşı'dır. Protestanlar tarafından başlatılan bir ayaklanma ile başlayan savaş, diğer mezhepleri de içerisine çekmesiyle büyük bir tahribat yaratmıştır. Dolayısıyla filozof, dini ve siyasi gerilimin iç içe geçtiği meseleler ile muhatap olacaktır.⁹ Muhatap olacağı bir diğer önemli mesele ise, Batı Avrupa'da başlayan bilimsel krizdir.

⁸ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 185.

⁹ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 6.

İçinde Almanya'nın da bulunduğu Orta Avrupa bir siyasi ve dini kargaşaya sürüklenirken Batı Avrupa'da da bir bilimsel kriz mevcuttu.¹⁰ Mekanik doğa ve doğa felsefesi kavramları önem kazanmış ve bilginin teknik boyutuna dikkat çekilmiştir. Teleolojik bir doğa anlayışına dayanan geleneksel teorilerin teknik bilgiyi oluşturmakta yetersiz kaldığı görüşü, kısa sürede tüm Avrupalı entelektüellerin gündemine girmiştir. Kepler, Kopernik, Galileo gibi isimlerle başlayan ve mekanik fiziği tetikleyen atılımlar, Bacon ve Descartes ile birlikte felsefeye ve metafiziğe kadar uzanmıştır. Galileo gibi isimler fizikte mekanikçi teoriler geliştirinceye kadar, fiziksel olgular Aristoteles'in fizik ve mantık görüşü ile açıklanıyordu.¹¹ Mekanik fiziğin yoğunluk kazanmasıyla birlikte önemli bir ikilem oluştu; Aristoteles felsefesinin tözleri esas alan teleolojik yönü ve modern fiziğin ilişkileri esas alan mekanik yönü. Leibniz yazdığı mektuplarında, henüz genç yaşındayken bu ikilemin içerisinde kaldığını ve bunun yaşamının önemli düşünsel krizlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.¹² Fakat daha sonra bu krizi çözmek için, tıpkı başka meselelerde çokluğu ortak bir zeminde birleştirmek istemesi gibi, bu iki görüşten herhangi birisini reddetmek yerine her ikisinden de uygun zeminlerde faydalanmayı planlıyordu.

Leibniz tüm bu dini, politik ve felsefi aykırılıkların uzlaştırılabileceğine yönelik iyimserliğe sahipti. Peki bu iyimserliğin dayanağı nedir? Bu iyimserlik onun, dünyanın mümkün dünyalar arasındaki en iyisi olduğuna yönelik görüşünden gelmektedir.¹³ Leibniz'e göre içinde yaşadığımız dünya mümkün ihtimaller içerisinde seçilmiş en iyisidir.¹⁴ Burada en iyiyi, mükemmel olan anlamında kullanır. En mükemmel dünyada ise çeşitlilik ve bu çeşitliliğin uyumu mevcuttur. Bu çeşitliliği bir çelişki, mutlak anlamda bir karşıtlık olarak değil, mükemmel dünyanın işleyiş mekanizması olarak anlamayı önerir. Nitekim Leibniz'e göre, töz görüşünde daha detaylı göreceğimiz üzere, dünyadaki

¹⁰ David Wootton, *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 445.

¹¹ Wootton, *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, 194.

¹² Antognazza, *Leibniz*, 54.

¹³ Leibniz'in bu iyimserliği, felsefenin ve teolojinin önemli gündemlerinden olan kötülük problemi açısından da değerlendirilmektedir. Nitekim, bilhassa tek tanrılı dinlerdeki, Tanrı'nın sonsuz adalet sahibi olması tanımından hareketle dünyada açığa çıkan çeşitli kötülüklerin kaynağı sorgulanmıştır. Böylesi bir adaletle sahip Tanrı'nın yarattığı dünyada kötülüklerin açığa çıkma sebebi nedir? gibi sorular teodise kavramı üzerinden cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Leibniz bu konuda, insanın yapısından hareketle bazı argümanlar oluştururken, bu konu ekseninde dönemin krizleri ile ilişki kurmaktadır.

¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014), 52-53.

her şey, hakikati belli açılardan ifade eder ve içerdiği mükemmellik derecesi¹⁵ oranında dünyadaki işleyişe katkı sunar. Dolayısıyla böyle bir işleyiş içerisinde, çeşitlilikler ortak bir zeminde kabul edilerek, bunun üzerinden iç huzuru oluşturulmuş bir toplumun inşası mümkündür. Yani, aykırılıkların ve krizlerin aşılması ve farklı düşüncelerin birliğe getirilmesi mümkündür.

O halde tüm alanlardaki aykırılıklar uzlaştırılabilir ve evrensel bir sistem kurulabilir. Hatta Leibniz, bu konuda kötümser olanlara karşı, felsefenin mevcut birçok eksikliğine rağmen yine de böyle bir birliğin kurulabileceğini ve evrensel bir sistemin oluşturulabileceğini savunur.¹⁶ Bu görüş doğrultusunda; bir yandan dini aykırılıkları, yani Tanrı kanıtlamaları ve ruhun ölümsüzlüğü gibi meseleleri ortak bir teolojik zeminde çözmeyi amaçlarken; diğer yandan bilimsel ve felsefi meselelerde uzlaştırıcı bir model amaçlamıştır. Dolayısıyla felsefe, mantık, matematik, metafizik, siyaset ve etik gibi tüm disiplinleri, insanlığın ortak bir girişimi olarak ele almak ve bunları evrensel bir bilim sistemi içerisinde bir araya getirmek istemiştir. Bu anlayıştan hareket eden Leibniz, fizik, etik ve mantık biçimindeki bilgi ayrımını kabul etmez çünkü bu tarz ayrımları son derece yapay bulur.¹⁷ Ona göre tüm bu disiplinler sürekli olarak insanlığın hizmetinde ve birbirlerini tamamlayan bir yapıda ilerler.

Leibniz'in tüm bu amaçları kapsayacak projesinin adı *Evrensel Kanıtlamalar (Demonstrationes Catholicae)* olarak bilinir. Bu projesi, yaşamı boyunca eklemeler ve çıkarımlarla güncellenmesine rağmen hep devam etmiştir. 1668 yılının başlarında projenin taslağını çıkaran Leibniz, dört konuyu hedefliyordu: Tanrı'nın Varlığının İspatı, Ruhun Ölümsüzlüğünün İspatı, Hristiyan İnancının Gizemlerinin Mümkün Olmasına Yönelik İspat, Katolik Kilisesinin Otoritesinin ve Kutsal Kitabın Otoritesinin İspatı.¹⁸ Bu proje için kapsamlı bir taslak oluşturup; felsefe, metafizik, mantık, matematik, fizik, etik ve siyaset gibi disiplinleri bu taslak içerisinde bir araya getirmek istemiştir.

Leibniz, bu sistem için oluşturacağı taslakta, mantığa oldukça önem verir ve *Evrensel İşaretler (Characteristica Universalis)* dediği bir alt sistemle işe başlar. Dini,

¹⁵ Leibniz'in; evrendeki şeyleri, derecesi bakımından mükemmellik taşır diye tanımlaması, onun düşünce sisteminde çok temel bir yer tutan *Monad* kavramı ile ilgilidir.

¹⁶ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 44-45.

¹⁷ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004), 234.

¹⁸ Antognazza, *Leibniz*, 81.

siyasi ve felsefi, tüm alanlardaki uyumsuzlukların, ifadelerin belirsizliğinden kaynaklandığını tespit eder. İfadelerin belirsizliğini giderecek evrensel bir dil gereklidir. Bunun için üç aşama belirler: basit kavramların tespiti, bu kavramların tanımlanması ile evrensel dildeki sembollerinin seçimi ve kavramlarla sembolleri birleştirmemizi sağlayacak bir yöntem bulmak. Özellikle matematikle desteklenmiş sembolik gücü yüksek bir mantık, evrensel proje için diğer tüm unsurların ilkelerini de ölçebilecektir.¹⁹ Fakat bunun için Leibniz bir analiz yapar. Bir önermenin doğrulanabilme kriterinin, bütün önermeler için geçerli olup-olmadığına yönelik bir analiz. Öyle ki bu analizi, onun mantığının ve hatta tüm sisteminin iskeletini oluşturur. Nitekim, hedeflediği evrensel sistemine neden ihtiyaç duyulduğuna dair cevaptır.

O, bir önermenin doğrulanma sürecinin, her önerme için mümkün olamayacağını tespit eder. Nitekim ona göre, önermelerin yapıları farklıdır, bu ise onların doğrulanma sürecini değiştirir. Tam da bu tespiti üzerinden, kuracağı evrensel dil sistemine olan ihtiyaç bütünüyle açığa çıkar. Çünkü Leibniz bize şunu gösterecektir: Bazı önermeler var ki, kendiliğinden açık ve seçiktir ve dolayısıyla kimse bu önermeler üzerinde ayırmaz. Bu tarz önermeler ekseninden bakıldığında, herhangi bir evrensel dil sistemine ihtiyaç yoktur sonucu çıkar. Fakat Leibniz, farklı bir önerme tarzına daha dikkat çeker. Bu tarz önermelerin yapısından kaynaklı açık ve seçik bilgi oluşmaz ve bunun doğal sonucu olarak, çeşitli ayrışmalar meydana gelir. Bu sebeple mantığında öncelikle, *doğruluk* koşullarına ve önermelerin yapısına yoğunlaşır.²⁰ Leibniz çağdaşlarıyla benzer bir amaçla, açık ve seçik bilgi için bir sistem kurmak isterken, aynı zamanda bu sistemin kullanım alanını spesifik hale getirir. Leibniz bu noktada önermeleri analiz etmektedir. Bu analizi ile neden ifadelerin çoğunlukla belirsiz olduğuna ve bunun bir sonucu olarak neden çeşitli konularda aykırılıkların yaşandığına ışık tutar. Bu analizi neticesinde evrensel bir dil sistemine ihtiyaç olup-olmadığını ve ihtiyaç var ise bu sistemin nerelerde kullanılacağını sunar. Bu analizi yaparken hakikatle iki tür bağlantı kurulduğunu gösterir. İlk bağlantı, hakikati dolaysız yani deneyime başvurmadan kavradığımız türdür ve buna aklın doğruları (truths of reason) der. İkincisi ise deneyim üzerinden kavradığımız tür ve buna da olgusal doğrular (truths of fact) ismini verir.²¹ Böylece önermeler de hakikatle

¹⁹ Antognazza, *Leibniz*, 203.

²⁰ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 43-44.

²¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, (trans. Alfred Gideon Langley), (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916), 404-405.

kurduğumuz bağlantı üzerinden iki tür olur. Özünde zorunluluk bulunan ve genel-geçer nitelikteki akılsal hakikatin önermeleri ve buna karşılık özünde belirsizlik ve olumsuzluk bulunan olgusal hakikatin önermeleri.²² Dolayısıyla akılsal ve olgusal hakikati, önermelerin temas ettiği birer zemin, birer düzlem olarak düşünmek gerektiğini gösterir. Leibniz, iki tür önermenin iki farklı mantık ilkesinden hareket ettiğini belirtir. Bu temel ilkeler özdeşlik ve yeter-sebep ilkesidir. Her önerme, bu iki ilkedен birisinin fonksiyonu üzerinden ya akılsal hakikate ya da olgusal hakikate dahil olacaktır. Böylece önermelere dair analizi ile döneminin krizlerini de değerlendirmektedir.

1.2. Krizler

Kriz kavramı, bir yapının işleyişinde açığa çıkan bunalımı veya bir güçlüğü ifade eder. Bu sebeple Leibniz'in yaşadığı dönemin problemlerini kriz kavramı altında ele almak, o problemlerin toplum içerisinde oluşturduğu güçlükleri kavramak açısından isabetli olur. Temeldeki üç kriz, dönemin toplumsal sorunlarını ifade etmektedir; çünkü krizlerin toplumsal oluşunun sebebi, o krizlerin bizzat yaşam alanına nüfus etmesinden ileri gelir. Böylece dini, siyasi ve bilimsel krizler aynı zamanda birbirleriyle ilişkidir. Bu sebeple, dönemin filozoflarının doğal bir şekilde dikkate almak durumunda kaldıkları sorunlar kümesidir.

Dini kriz; teologların kendi mezhebi açısından, Hristiyanlıktaki temel meselelere dair açıklamalarının ekseninde ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın varlığına dair kanıtlamalar, ruhun ölümsüzlüğü ve İsa'nın bedeninin ekmeğe, kanının şaraba dönüşmesi inancına yönelik açıklamalar bazı derin aykırılıkları oluşturdu.²³ Gelineen noktada her bir mezhebin bu meselelere dair açıklamalarında, *evrensel olma iddiası* taşıması, aykırılıkları bir toplumsal bölünme aşamasına kadar getirmiştir. Dolayısıyla aykırılıkları çözmek amacıyla meselelere yaklaşan dönemin entelektüelleri şu durumdan emin olmuşlardı: Söz konusu aykırılıkları çözecek temel nokta bir teolojik uzlaş zeminini oluşturabilmektir.²⁴ Nitekim mezheplerin evrensellik iddialarından doğan kriz, ancak bir teolojik uzlaş zemininde çözülebilir.

²² Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 183.

²³ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 9.

²⁴ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 185-186.

Siyasi kriz dini kriz ile bağlantılıdır. Nitekim Protestanların başlattığı ayaklanmanın Otuz Yıl Savaşı'nı başlatması örneğinde olduğu gibi, din; siyaseti önemli ölçüde etkiliyordu. İmparatorluklar, yaygınlık kazanan bu mezhepsel ayrılıklara dâhil olmuş ve Protestanlık, Luthercilik gibi mezheplerin ahlak sistemi ve özgürlük anlayışı üzerinden bir duruş sergilemeye başlamıştır. Zira o dönem bir kilisenin üyesi olmak aynı zamanda o kilise ile ilgili siyasal yapının üyesi olmaktı.²⁵ Böylece mezhepler bölünmüş ve ulusların, herhangi bir konunun müzakeresi için bir araya gelmesini zorlaştırmıştır. Bunun yanı sıra hem savaşın devam etme hem de bitme sürecindeki çeşitli antlaşmaların müzakerelerinde, imparatorlukların gücünün sınırları tartışma konusu olmuştur. Öyle ki imparatorluklar ve onlara bağlı birliklerinin otoritesi, bir başka toplumu dini, ekonomik ve kültürel açıdan gücü oranında sınırlıyordu. Böylece güç, otorite ve ulus gibi kavramların doğası yeniden kuvvetli bir şekilde dönemin entelektüellerini meşgul etmiştir. Dolayısıyla mevcut sayıdaki siyasi modellere yenileri eklendikçe siyasi çatışmalar da artıyordu.²⁶ Bu siyasi çatışmalar ise, toplumsal dönüşümün bir açıdan başlatıcısı olmuştur.

Bu siyasi çatışmalara bir de mezhepsel çatışmalar dâhil olduğundan, toplumun birçok açıdan dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Mesela savaşın Almanya'yı toplumsal açıdan hangi değişimlere zorladığına birkaç örnek vermek mümkün. Buna ilk olarak nüfus ve ekonomi etkisi örnek gösterilebilir. Nitekim savaşın bitiminden sonra Almanya nüfusunda çok ciddi düşüş yaşanmıştır.²⁷ Bu ise insan gücünün geçerli olduğu her alanın etkilenmesi demektir. Bunun yanı sıra ekonomik olarak da etkilemiştir. Almanya Orta Çağ boyunca önemli bir ticaret merkeziydi ve farklı birçok alanda ticaret imkânına sahipti. Fakat savaştan sonra Almanya'da doğal olarak ticari hareket alanlarında daralma olmuştur. Bu ise Almanya'nın ticari alandaki boşluğunun, başka Avrupa ülkelerinin doldurmasına neden oldu. Bu gelişmeler savaştan sonraki ekonomik hareketlenmenin

²⁵ Kilise ve siyaset ilişkisi, toplumsal alanın davranış normlarını belirlemesi bakımından Hristiyanlıktaki önemli birlikteliklerdendir. Hristiyanlığın temel inançlarından olan kurtuluş ve özgürleşme öğretisi altında insanların davranışlarını ve dolayısıyla toplumu düzenlediğine inanılan kilise, mevcut gücünün de etkisi ile misyonunu politik amaçlara da kanallere etmiştir. Bu ise kilisenin politik meselelerde de söz sahibi olması demektir. Daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Arslan, Topakkaya, "Tarihsel Süreçte Kilise Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 6, (2017).

²⁶ Antognazza, *Leibniz*, 18.

²⁷ Stephen J. Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler; 1494-1789*, çev. Ertürk Demirel, (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), 179.

örnekleridir. Bunun bir de siyasi tarafı söz konusuydu. Mesela imparator ve imparatorluğun savaştan önceki gücü, savaştan sonraki gücüne oranla düşüşteydi. Artık imparator, egemen bir devlete sahip olma özelliğinden ve kendisine bağlı birimleri herhangi bir konuda mobilize etme yeterliliğinden uzaklaşmıştı.²⁸ Dolayısıyla savaştan sonra başta Almanya olmak üzere tüm Avrupa’da; ekonomik, siyasi ve hatta dini açıdan yeni yönelimlere olan ihtiyaç açığa çıkmıştır. Bu ihtiyaç, Avrupa’da doğan entelektüellerin düşünsel dünyasını, dini boyutun yanı sıra siyasi, ekonomik ve kültürel meselelerde de kaçınılmaz olarak etkilemiştir.

Düşünsel kriz ise felsefi ve bilimsel ilerlemelerden açığa çıkan krizdir. Aristoteles’in mantık ve bilim anlayışına karşı Galileo, Bacon ve Descartes gibi isimler alternatif teoriler üretmiştir. Evrenin mekanik bir süreç içerdiğine ve bu süreci açıklayabilecek yeni modellere ihtiyaç duyulduğuna kanaat getirildi. Yeni mekanik sistemin dili, evren üzerine olan tartışmaları çözebilecek güçte olmalıdır. Bu güce en yakın aday matematik olarak görülmüştür. Matematiğe duyulan güven o dönemde ortak bir kanaatti ve matematiksel hesaplama dayanan bir sistem arayışı dönemin genel projesiydi.²⁹ Bu ise entelektüeller açısından başka önemli bir gündem demekti. Fakat Aristoteles’in öncellerinin eleştirisini verirken matematiğe dayalı bir bilim anlayışına karşı yaptığı uyarı hatırlanacak olursa, yeni gelişmekte olan matematiksel fiziğin de Aristotelesçi olmayan bir yöntem geliştirmesi gerektiği kolayca anlaşılır.

O halde bu dönemin en belirgin özelliği, bir yöntem arayışı dönemi olmasıdır. Matbaa, pusula ve teleskop gibi keşifler insanlığa bir konfor alanı sunmuş ve bu konfor alanı bilginin teknik ve olgusal boyutuna dikkatleri yöneltmiştir. Örneğin, pusulanın keşfi ile coğrafi keşiflerin yapılması hız kazanmıştır ve bu keşiflerin hızlı yapılması ise muazzam boyutta ekonomik gelir imkânı sağlamıştır. Yine teleskopun keşfi ile bilimsel gelişmeler yaşanmış ve bu gelişmeler teknik araçların yapılmasına sebep olmuştur.³⁰ Dolayısıyla bilginin teknik kullanımı birçok iş sahasında bir konfor alanı oluşturmuştur. Bilginin bu tarz teknik ve olgusal boyutunun, Kilise’nin yüzlerce yıl referans kabul ettiği Aristoteles yöntemleri ile mümkün olamayacağı anlayışı öne çıkmıştır. Nitekim Aristoteles’in ve buna bağlı olarak Skolastiğin evrendeki ereksel işleyiş anlayışı yerine

²⁸ Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler; 1494-1789*, 121-122.

²⁹ Antognazza, *Leibniz*, 23.

³⁰ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 213.

doğanın mekanik bir işleyiş içerisinde olduğu anlayışı ikame edilmiştir.³¹ Mekanik bir işleyiş ölçülebilir yapıdadır ve bu ölçümü gerçekleştirebilecek sistematik bir yöntemle ihtiyaç duyulur. Elbette ki kurucu filozofların asli gündemlerinden biri de bu yöntemle birlikte yeni bilimin metafizik temellerini de inşa etmektir.

1.3. Yöntem Problemi

Yukarıdaki üç krizin kaynak noktası da dönemin filozofları açısından ortaktır. Nitekim bir yerde Aristoteles biliminden süregelen evren modellerinin, bilginin teknik ve olgusal boyutuna uygunluğu tartışılırken, diğer yanda Aristoteles mantığı ve metafiziğinin teolojik meseleleri ne kadar açıklayabildiği gündeme gelmiştir. Bu sebeple mevcut yöntemlerin yerine dünyayı matematiksel yöntemlerle açıklama çabaları görülmektedir. Dünyanın matematiksel bir sisteme yerleştirilmesi, aslında aklın ve dolayısıyla insanın doğa karşısındaki konumuna önem atfeder. Böylece 16. Yüzyıl ile başlayan şöyle bir anlayış açığa çıktı: Evrendeki her şey aklın kavrayışı içerisinde ve insanlığın refah ve mutluluğu ancak aklın önderliğinde gerçekleşir. Özellikle teknik imkânların öneminin de görülmesi ile birlikte, eleştirel ve kavramsal düşünme bakımından akıl temelli bir ilerleyiş ve dünya tasarımı planlanmıştır. Belirgin bir şekilde açığa çıkan bu anlayışın dini, politik ve ahlaki tüm alanlara uygulanma çabalarını görmek mümkündür. Bu anlayışın teolojik-politik alana uygulanışı toplumun tamamen rasyonelleştirilme isteğinin önemli göstergelerindendir.³² Bu sebeple dönemin önemli gündemlerin birisi felsefi proje ile politik ve dini proje birlikteliğiydi.

Örneğin Spinoza (1632-1677), *Theological-Political Treatise (Teolojik-Politik İnceleme)* adlı yazısında İsrailoğullarının seçilmişliğini onların, dinin tüm gerekliliklerine bağlı bir millet oluşuna değil, bir siyasal bütünlüğü ve hukuki çerçevesi olan bir toplumu kurmaya elverişli oluşuna bağlar ve bunu dini metinlerden çeşitli örnekler üzerinden kanıtlamaya çalışır.³³ Verdiği örnekler Yahudi kutsal metinlerinin daha sonra çeşitli

³¹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 35.

³² Bu konudaki atılımlara yönelik ayrıntılı bir okuma için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015). 263-343.

³³ Ayrıntılı okuma için bkz. Benedict De Spinoza, *Theological-Political Treatise*, (edit. Jonathan Israhel), (trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israhel), (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Yasin Meral, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesi’nde Tanah Eleştirisi” *Mukaddime*, 6, (1), 2015, 19-45. Ayrıca bu atılımın hem Leibniz’de hem de dönemin genelinde gündem edilişi açısından ayrıntılı bilgi için bkz. Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996).

müdahalelerle tahrif edildiği yönündedir. Dolayısıyla çeşitli argümanlar üzerinden kutsal metinlere eklemeler yapıldığını vurgulayarak aslında sunacağı tezin temelini güçlendirmeye çalışır. Spinoza'nın buradaki amacı açık bir şekilde, Yahudi-Hristiyan inancının geleneksel öğretilerini yıkarak bütünüyle rasyonel yasalar üzerine kurulu bir toplum tasarlamaktır.³⁴ Dolayısıyla Spinoza bunun gibi bazı örnekler üzerinden felsefi bir proje ile politik-dini proje arasında birliktelik kurar. Spinoza, başyapıtı sayılabilecek *Ethica*'sında, Tanrı, zihin, duygular ve insan özgürlüğüne dair 5 bölümlük yazı yazmıştır. Bu yazılarında öncelikle Tanrı, ardından zihin, duygular ve insanın özgürlüğüne dair tanımlamalarını sunar. Dolayısıyla insana dair ne varsa hepsinin, kendi zihninde ne anlama geldiğinin tanımlarını bu eserinde vermektedir. Bu tanımlamalarını, dönemin rağbet görmeye başlayan matematiksel yöntemini kullanarak yapar. Bu sebeple başta Tanrı olmak üzere, Tanrı'nın insana verdiği her şeyin tamamen rasyonel olduğunu göstermek amacıyla, *Theological-Political Treatise* yazısında yaptığıyla benzer bir amaçla toplumun rasyonel bir temele yerleştirilmesi gerekliliğinin işaretlerini verir. Çünkü Spinoza için doğa; ulus ve millet gibi şeyler yaratmaz, doğa bireyleri yaratır ve bireylerde sahip oldukları hukuk kuralları ve dilleri üzerinden milletlere ayrılır.³⁵ Hukuk kuralları da akla dayanmaktadır.

Aslında Spinoza'nın bu yaptığını başka bir açıdan daha önce başlatan Hugo Grotius (1583-1645) olmuştur. Hukuk alanında o dönemin önemli teorisyenlerinden birisi olan Grotius, hukuk ve devletin temelini ne olması gerektiğine dair argümanlar sunmuştur. Ona göre halkın tamamı aynı dine inanmadığı için hukukun temelini din olmadığı açıktır. Bu sebeple hukukun temelini, aynı zamanda insanın da temeli olarak gördüğü evrensel akla dayandırır.³⁶ Bu sayede ortak değerlerin toplumdan topluma değişmeyeceği evrensel bir doğal hukuk oluşturulabileceğini savunur. Öyle ki Tanrı'nın kendisi bile ona halel getirecek bir varlık olarak tasarlanmaz. Dolayısıyla akla dayanan bir doğal hukuk ve böylesi doğal hukukla işleyen bir devlet yapısı tasarlar.

Yine o dönem, matematiksel modeller kullanılarak fizikte sonsuzca bölünmenin hesaplamalarına yönelik bir merak başlamıştır. Newton ve Leibniz'in eş zamanlı

³⁴ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni; Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 176.

³⁵ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 225.

³⁶ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni; Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, 182.

keşfettiği düşünölen kalkölös hesaplama modeli büyük ilgi uyandırmıştır.³⁷ Sonsuz küçükler hesaplaması olarak da bilinen bu hesaplama modeli üzerinden iki nokta arasındaki sonsuz bölünmenin hesaplaması amaçlanır. Bu hesaplamanın asıl işlevi doğanın ölçüye gelmez yanlarını da matematikselleştirmektir ve ilginç olan şey İslam biliminden ilham alan böylesi bir matematiğin ilk defa Nicolaus Cusanus (1401-1461) tarafından yeni bir Tanrı kanıtı için Avrupalılaştırılmış olmasıdır.³⁸ Fizikte, parçacıkların hesaplanması için bile kullanılan bu model, o dönem için çok önemli bir gelişmeydi. Bunun yanı sıra o dönem felsefede Tanrı kanıtlamaları genellikle Tanrı kavramından hareketle yapılan kanıtlamalardı. Dönemin filozoflarının çoğu Tanrı'nın, kavramsal yapısı itibariyle sonsuz olduğunu ve bu sonsuzluğun da rasyonel olduğunu savunur.

O halde bu dönem itibariyle ortaya çıkan en önemli atılım, sonsuz ve sonsuzluk kavramının rasyonalizasyonudur. Nitekim örneklerden de gördüğümüz gibi, politika, bilim, felsefe ve inanç alanında yapılan şey sonsuz olanın, aklın kapsamına dâhil edilmesidir. Mistisizm ve mucizelerden arındırılmış bir toplum planlayan Spinoza'nın ve diğer filozofların amacı, söz konusu rasyonalizasyonu sağlama alacak metafizik bir temellendirme vermek ve buna mütekebil bir yöntem tasarlamaktır. Çünkü o dönem itibariyle henüz dinden ve dini kavramlardan bütünüyle bir kopuş olmadığı için, dönemin hemen her entelektüeli dini kavramları da kapsayacak şekilde bir rasyonel toplum modelini kurmak istemiştir. Bu dini kavramların, sonsuzluğa sıklıkla atıfta bulunduğu dikkate alındığında, dönemin filozoflarının sonsuzluk kavramını rasyonelleştirme gayreti anlaşılmaktadır.

Bu sebeple temeldeki üç kriz, o dönemin entelektüelleri tarafından birbirleri ile ilişkili olarak değerlendirildi. Dolayısıyla gittikçe derinleşen krizler mevcut teorilerin her açıdan sorgulanmasına yol açtı.³⁹ Böylece krizleri çözmenin yolunun, bilgi için mevcut

³⁷ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni; Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, 171.

³⁸ Cusanus, o dönemin yaygın bir tanrı kanıtlama modeli olan ontolojik kanıtı kullanır ve Tanrı'nın sonsuz varlık olmak bakımından *mutlak maksimum* olduğunu ifade eder. Fakat ona göre sonlu olan insan zihni, sonsuzu kavramaya alışkın değildir. Sonlu niteliklerden hareketle sonsuzun kavranmayacağını düşündüğü için maksimumu niceliksel açıdan düşünmeyi önerir ve bunun içinde matematiksel sembollerin kullanımına işaret eder. Bir doğru parçasının içerdiği sonsuz noktalar üzerinden maksimuma dair bir kavrayış geliştirir. Bu sebeple kalkölös hesabının bir versiyonuna Tanrı kanıtlaması için başvurmuştur. Ayrıntılı bir okuma için bkz. Armand Maurer, "Nicolaus Cusanus" çev. Feyza Demir Çiçek, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 74, (2021), ve Ali Yıldırım, "Nicolaus Cusanus" içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 953.

³⁹ Antognazza, *Leibniz*, 22.

yöntemler yerine evrensel nitelikteki yöntemlerden geçtiği düşünöldü. Yıkarak istedikleri yöntem temelde iki ekolden gelmekteydi. Bu iki ekol bilindiğı gibi, mezheplerin ayrışmasına yol açan *özgür irade*, *Tanrı'nın takdiri*, *ruhun ölümsüzlüğü* gibi meseleler de olduğı gibi *doğa* ve *insan* üzerine meselelerde de etkin olan Platon ve Aristoteles ekolleridir. Özellikle Aristoteles mantığı Orta Çağ'da tam bir otorite kurduğı için ilk eleştiri hedefi de yine Aristoteles mantığı olmuştur. Fakat tüm eleştirilere rağmen Aristoteles felsefesinin bütünüyle saf dışı kaldığını söylemek mümkün değildir. Etkisi azalsa da birçok konuda referans olmaya devam etmiştir. Bu sebeple Leibniz'e kadar gelen süreçte, aykırılıkların temelde iki perspektif ile ele alındığını söylemek mümkün; Aristoteles mantığı ve bu mantığa karşı bilhassa mekanik fiziğe katkı yapan düşünürlerin geliştirdikleri alternatif yöntemler.

1.3.1. Değişimin Hedefindeki Yöntem: Aristoteles Mantığı

Aristoteles'in (MÖ 384-322) bilmekten anladığı şey ispat yöntemiyle bilmektir. İspat yöntemi aracılığı ile zorunlu sonucu veren mantıksal yapıyı kurmanın peşindedir. Bu zorunlu sonuç ise ancak, ispatın değişmeyen bir öz üzerinden yapılmasıyla mümkün olur.⁴⁰ Aristoteles bu özü kıyasın orta teriminde görür.⁴¹ Bilimin amacı özün onayı meselesidir, nitekim bilimin konusu zorunlu ve tümel bilgi olacaksa bunun yolu öz bulmaktan geçer. O halde Aristoteles'in mantık sistemi amacı bakımından, tözlerin mahiyeti açısından düşünölmek kaydıyla, öze dayalı kıyas sisteminin biçimsel yapısıyla ilgilidir.

Aristoteles mantık sisteminde kavramlar üzerinden önermeleri, önermeler üzerinden kıyasları oluşturur. Kıyasa dayalı sistemde öyle bir çıkarım yapılmalı ki, öncüller doğru olduğunda sonuç da zorunlu olarak doğru olsun.⁴² Aristoteles zorunlu sonucu Türkçe'de yaygın olarak tündengelim diye isimlendirilen çıkarım modeliyle oluşturur. Bunun için öncelikle terimlerle sınıflar arasında bağ kurarak bir sınıflama işleminde bulunur. Sınıflama işlemi belli sayıdaki durumların bütün durumlar için düşünölmesi ve bunun üzerinden genelleştirilmesidir. O halde genel özü ifade edecek bir

⁴⁰ Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. Ragıp Atademir, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 25-27.

⁴¹ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 120-121.

⁴² Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 5-9.

yapıya ihtiyaç duyulur. Aristoteles için genel özü ifade edecek olan orta terimdir. Orta terim üzerinden bir kategorik kıyas modeli geliştirir.

Aristoteles'in kategorik kıyası, kategorik basit önermeler üzerine kuruludur. Kategorik önermeler sınıflar hakkında bildirimde bulunan önermelerdir. Bu bildirimler bir sınıfın başka bir sınıfla olan ilişkisini verir. Tutarlı ve geçerli akıl yürütme metodu olan kıyası Aristoteles *Birinci Analitikler* kitabında: Kıyas öyle bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulması üzerinden, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler aracılığıyla zorunlu olarak çıkar, diye tanımlar.⁴³ O halde kıyasta öncül denilen önermeler var ve bu öncüllerden zorunlu bir sonuç çıkmaktadır. Bir kıyasta, konu, yüklem ve orta terim vardır. Kıyasta sonucun yüklemi büyük terim, konusu ise küçük terim olarak adlandırılır. "Büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül adı verilir."⁴⁴ Dolayısıyla orta terim her bir kıyasın öncüllerinde yer alır fakat sonuç kısmında doğrudan bulunmaz. Doğrudan bulunmazdan kasıt şudur: Orta terim sonuç kısmında öncüllerde yer aldığı gibi yer almaz fakat sonucun sebebini oluşturur. Bundan dolayı Aristoteles kıyas mantığında orta terim, ispat yapmanın temel vasıtasıdır.⁴⁵ Aristoteles'in meşhur örneğinde:

Her insan ölümlüdür,

Sokrates İnsandır,

O halde Sokrates ölümlüdür.

Bu kıyasta orta terim insan terimi, büyük terim ölümlülük, küçük terim ise Sokrates'tir. O halde orta terim, büyük terimi küçük terime yükler ve sonuç zorunlu olarak çıkar. Dolayısıyla Aristoteles için bilgi yolunda her araştırma aslında bir orta terim araştırmasıdır. Bilmek kıyastan, kıyas ise orta terimin saptanmasından geçer. Orta terim saptanır ve büyük terim ile küçük terim arasında bir ilişki kurulur. Aristoteles, *İkinci Analitikler* kitabında, bir nesnenin araştırılmasında ve o nesnenin var olup-olmadığı durumunun soruşturulmasında, esasında o nesnenin bir orta terim olup-olmadığını soruşturduğumuzu ifade eder.⁴⁶ Bu ifade gösteriyor ki, Aristoteles; mantığında orta terim üzerinden varlık alanına geçiş yapıp tözlerle, yani duyuşal dünyada şu diye gösterilebilen

⁴³ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, 5.

⁴⁴ Nazım Hasırcı, "Kıyasta Orta Terim", *Felsefe Dünyası*, 45, (2007), 139.

⁴⁵ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, 96-97.

⁴⁶ Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, 88.

bireysel var olanlarla ilişki kurmaktadır. Varlıkların tümel niteliklerinden oluşan orta terim, varlıkların var olma nedenini verir. Böyle bir neden üzerinden tözlerin mahiyetine/özüne ilişkin bilgi elde eder. Özellikle de bu orta terim üzerinden yapılan kıyas biçimi, eleştirilerin hedefi olmuş ve bu kıyas biçiminin yerine yeni yöntem arayışları gündeme gelmiştir.

1.3.2. Erken Modern Dönemin Aristoteles Mantığı Eleştirisi

Yeni yöntemlerin oluşabilmesi için öncelikle hesaplaşılması gereken anlayış Aristoteles mantığındaki kıyas biçimidir. Bu dönemden itibaren yöntem konusunda çok sayıda atılım olsa da sınırlılıklarımız gereği bir ampirist gelenekten, bir de rasyonalist gelenekten Aristoteles mantığı eleştirisi sunulacaktır. Dolayısıyla Bacon ve Descartes'ın yaptığı eleştiriler ile yetinilecektir. Böylece Leibniz'in hangi zeminde yöntem araştırmasına giriştiğini somutlaştırmış olacağız.

1.3.2.1. Francis Bacon'un Yöntemi

Yöntem ihtiyacına olan dikkati ilk çeken kişi Francis Bacon (1561-1626) kabul edilir.⁴⁷ Bacon, Aristoteles'in tümdengelim çıkarım biçimi yerine tümevarımı benimser. Ona göre sağlam bilginin yöntemi ancak tümevarım olur. Bacon, Aristoteles mantığının sadece bilinenler üzerinde kalıp onları ispatlama gayesi taşımasından dolayı bilginin teknik ve olgusal boyutunu vermede yetersiz bulur.⁴⁸ Yapılması gereken tümevarım ile tek tek olanlardan genele ulaşmaktır. Bacon, Aristoteles mantığının, tümevarımı bütünüyle saf dışı bırakmadığını, aksine tümdengelim yapmadan önce tümevarım kullandığını ifade eder. Fakat Aristoteles'in tümevarım yapma biçimini hatalı bulur.⁴⁹ Aristoteles mantığında tümevarım, tek tek olanlardan elde edilebilecek veri kümesini özensiz kullanmaktadır. Bu özensiz kullanım, birçok verinin ıskalanmasına neden olur. Birkaç gözlemden hareketle hızlı bir şekilde tümel kavrama varan Aristoteles mantığı, ulaştığı bu tümel kavramı da tümdengeliminin temeline koyar.⁵⁰ Bacon, Aristoteles mantığının aceleci tümevarımın şöyle bir temel problemi oluşturduğunu ifade eder: Bir

⁴⁷ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* adlı kitabında genel kanının aksine, bu yöntem arayışını Francis Bacon'ın öncesine kadar götürür. Fakat konumuzun sınırları ve amacı gereği Francis Bacon ve sonrası ele alınmıştır. Koyre'nin bu konudaki detaylı görüşleri için bkz. Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Gündoğan Yayınları: Ankara, 2000).

⁴⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, (İstanbul, Say Yayınları, 2012), 140.

⁴⁹ Bacon, *Novum Organum*, 146.

⁵⁰ Bacon, *Novum Organum*, 145-146.

türün birkaç üyesi için geçerli olan niteliklerin bütün üyelerini kapsadığını basitçe varsayan bu tarz tümevarım, aykırı durumları ıskalamaktadır.⁵¹ Bacon, bilginin olgusal tarafının aykırı durumlardan geçtiğini, dolayısıyla bu aykırı durumların ıskalanmasının aslında bilginin ıskalanması olduğunu ifade eder. O halde yapılması gereken, tümevarım kullanılırken bir yandan da gözlem ve deney aktif kılınmalıdır.

Bacon, bilimsel bir araştırma için öncelikle olguların belirlenmesinin, ardından bu olgular arası bağlantıların kurulması gerekliliğinden bahseder. Olgular arası bağlantılar kurulurken düşük dereceli olandan daha kapsamlı olana doğru tümevarım kullanarak bağlantı kurulmalıdır. Böylece Aristoteles mantığının düşmüş olduğu, aykırıları hesaba katamama durumuna düşülmeyecektir. Eğer çıkarım yapmanın sonucunda bir öze, bir tümel olana ulaşılabilecekse ancak böyle ulaşılır. Nitekim özsel ilişkilerin, ilineksel ilişkilerden ayrılması mümkün olmadan öze ulaşılmaz. İlineksel ilişkilerin dışarıda bırakılması için ise aykırı durumlar hesaba katılmalıdır. Bacon, buradan hareketle akıl yürütmenin doğru sonuç vermesi için dört adım belirler; evetleme aşaması, olumsuzlama aşaması, derecelendirme aşaması ve dışarıda bırakma aşaması.⁵² İlk aşamada benzer ya da aynı nitelikteki tüm olgular bir araya getirilir. Bu aşamada henüz bir çıkarım yapılmaz sadece veriler toplanır.⁵³ İkinci aşamada ise, ilk aşamada bir araya toplanan olguların olumsuz veya aykırı olanlarının belirlenmesi aşamasıdır. Toplanan olgularla aynı doğaya sahipmiş gibi gözüken fakat esasında o doğada bulunmayan aykırılıklar saptanır.⁵⁴ Üçüncü aşama, ilk iki aşama sonucunda belirlenen olgular ve onların aykırı durumları karşılaştırılır. Son aşamada karşılaştırmalar yapılmış olacağı için sadece özsel ilişkiler ile muhatap olunacak ve ilineksel ilişkiler dışarıda tutulacaktır. Böylece bu aşamada, tek bir aykırı örnek kalmayınca kadar ayıklama sürdürülür ve ilineksel ilişkiler dışarıda tutulmuş olur.⁵⁵ Bacon'un hedeflediği dereceli tümevarım bu son aşamada nihayete erer ve bilgiye ulaşılır. Nitekim tek bir aykırı örnek bile varsayımı yanlış kılacağı için, aykırı örneklerin dışarıda tutulması sonucunda varsayım bilgi halini alacaktır. Bacon için böyle

⁵¹ Bacon, *Novum Organum*, 121.

⁵² Hüseyin Gazi Topdemir, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 30, (1999), 62.

⁵³ Mehmet Ali Sarı, "Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları", *Felsefe Dünyası*, 52, (2010), 214.

⁵⁴ Sarı, "Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları", 214.

⁵⁵ Topdemir, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", 65.

bir yöntem eksiksiz yerine getirildiği takdirde Aristoteles'in aceleci mantığının içerisine düştüğü yanlışlar söz konusu olmayacaktır.

1.3.2.2. Descartes'ın Yöntem Anlayışı

Aristoteles mantığına karşı alternatif bir yöntem arayışı içerisinde olan bir diğer filozof Descartes (1596-1650) olmuştur. Descartes, evreni aklın ilkeleri ile algılama tarafını seçer ve bu seçiminin en temel nedeni, bu ilkeleri tüm insanların doğası gereği kullanabilecek donanımda olmasına inanmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşünü *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinin girişinde şöyle ifade eder: “insanlar arasında sağduyu⁵⁶ kadar eşit dağıtılmış bir şey yok.”⁵⁷ Böyle bir ortak yetinin dünyayı algılama biçimimiz olması da olağan bir durum olmalı. Fakat Descartes için bilgi öncelikle açık ve seçik olan bilgidir. *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde açık ve seçik olanı şöyle tanımlar:

“Açık bilgi derken, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz diyoruz; seçik bilgiden de keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz.”⁵⁸

Böylece kesin bilgi için belli yöntemsel ilkeler belirler. Nitekim Descartes akıl yetisinin tüm insanlarda ortak olduğu durumunu kabul etse de yanlış bilgilerin varlığını da kabul eder. Bu bağlamda yanlış bilgilerin sebebini yöntemsizlik veya yanlış yöntem olarak tespit eder. Yanlış yöntem yerini doğru ve sistematik yönetime bıraktığı an, doğru bilgi de açığa çıkacaktır.

Descartes yanlış bilgiyi ayıklayacak sistemini, Bacon'da gördüğümüze benzer şekilde, temelde dört kural ile kurar. İlk kural şüphe kuralıdır. Doğru olduğundan net bir şekilde emin olunmayan tüm bilgiler şüpheye ve soruşturmaya açıktır.⁵⁹ Acele edip o bilgiyi doğru bilgi olarak kabul etmek yerine, etraflıca inceleyip soruşturmak gerekir. İkinci kural analiz kuralıdır. Herhangi bir bilgiyi veya argümanı çok daha net

⁵⁶ Descartes sağduyu kavramını, bilgiyi elde etmeyi sağlayan yargı gücü anlamında kullanır. Dolayısıyla daha genel anlamına taşıyacak olursak sağduyudan kastı bizzat akıldır.

⁵⁷ Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 25.

⁵⁸ Renatus Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (Ankara: Say yayınları, 2018), 93-94.

⁵⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

inceleyebilmek adına parçalarına ayırmak gerekir.⁶⁰ Descartes, bir matematikçi olmasının da etkisiyle, argümanları en ufak parçalarına ayırarak sade ve yalın haliyle inceler. Ona göre, bu sayede bilginin herhangi bir noktası ıskalanmadan kavrayışa getirilme fırsatı yakalanır. Üçüncü kural bir sıralama kuralıdır.⁶¹ Descartes için argümanı parçalama aşamasından sonra o parçaları sistematik şekilde incelemek, hata riskini de düşürür. Nitekim kolaydan zora doğru bir sıralama ile inceleme yapılırsa, bu durumun bilinenden bilinmeyene götürecek teknik bir imkân sunacağı kanaatindedir. Bu imkân sayesinde bilgi karmaşıklıktan kurtarılıp bir düzen içerisinde incelenecektir. Dördüncü ve nihai kural bir kontrol aşamasıdır. İlk üç aşama ile incelenen argüman veya bilginin kusursuz bir şekilde analiz edilebilmesi adına yeni baştan gözden geçirilip belli bir noktanın atlanmadığından emin olunur.⁶² Böylece Descartes için akıl, tüm belirsizliklerden kendisini sıyırıp, açık ve seçik bilgiye ulaşabilecektir.

Özetle, Aristoteles için bilmek, ispat yöntemi ile bilmektir ve bu ispat, kıyas sistemindeki orta terim üzerinden gerçekleşir. Çünkü orta terim varlığın özünü verecek vasıftadır. Erken modern döneme gelindiğinde, teknik bilginin önem kazanmasının da etkisiyle, *bilmek özü bilmektir* anlayışına karşı *bilmek olguları bilmektir* anlayışı gündeme gelmiş ve bir zihinsel dönüşüm başlamıştır. Bu zihinsel dönüşümden hareketle, dönemin etkili isimlerinden Bacon ve Descartes'ta da gördüğümüz üzere, Aristoteles'in mantık sistemine eleştiriler yöneltilmiş ve teknik bilgiyi verecek yöntem arayışları başlamıştır. Bu yöntem arayışı ve bir evrensel sistem oluşturmak o dönemin önemli bir problemi olduğu için Leibniz'in gündemini de belirlemiştir.

⁶⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

⁶¹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

⁶² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 65.

İKİNCİ BÖLÜM

LEİBNİZ FELSEFESİNDE KURUCU MESELELER

Önceki bölümde sunulan krizler ve yöntem arayışı bize göstermektedir ki; o dönemde felsefe, doğa bilimi, teoloji ve politika gibi birbirinden farklı alanlarda açığa çıkan sorunlar nihayetinde birbirinden bağımsız değildir ve insanların bir arada yaşadığı toplumun, sürdürülebilirliği açısından bazı gereklilikler sonucunda açığa çıkan problemlerdir. Nitekim ekonomik gelirler için keşfedilen teknik araç ve gereçlerin evrenin yapısına dair farklı görüşleri beraberinde getirmesi ve bu farklı görüşlerin ise teolojik zemine çekilip inanç açısından tartışılması gibi örnekler sonucunda problemlerin birbirinden bağımsız cereyan etmediğini görmüş olduk. Leibniz de çağdaşlarının birçoğu gibi, problemler arasındaki bu bağıntılara dikkat çekmiştir. Ve bunun da bir sonucu olarak çeşitli alanlarda düşünce üretmiş olup ve bu düşünceleri de ortak bir amaca yani *Evrensel Kanıtlamalar*'a hizmet etmektedir. Dolayısıyla Leibniz'in evrensel bir sistemi kurmak adına aykırılıkların doğasına yönelik analizinde çeşitli alanlardaki görüşleri birbirleri ile bağlantılıdır. Bunlardan bazılarına değinmek konunun yeterince anlaşılması açısından gereklidir.

2.1. Fizik Görüşü

Leibniz'in fizik görüşü bünyesinde, optik, çekim kuvveti, hareket, uzay ve zaman gibi çok sayıda teoriyi barındırdığı için burada, her birisi başlıca tez konusu olacak görüşleri açmak mümkün olmadığı gibi konunun amacı açısından da gerekli değildir. Konunun amacı bakımından mekanizm hakkındaki düşünceleri ve Descartes'in madde anlayışına yönelik eleştirileri sunulacaktır.

Leibniz felsefesinin tamamı incelendiğinde, onu bütünüyle mekanik anlayışa sahip filozoflar sınıfına koymak kesinlikle mümkün değildir. Bunun en net görüldüğü yer

monadlar teorisidir. Fakat mekanizmi; şeyleri, maddi nedenleri üzerinden açıklayan bir disiplin olarak tanımlar ve hakikati sadece belli açılardan verdiğini düşünerek önemine de vurgu yapar.⁶³ Leibniz’e göre cisimlerin doğal yapısı mekanik olarak işler ve bu nedenle de cisimlere bu bilinçle yaklaşılması gerekir. Böylece doğadaki her şeye formlar öğretisi ile yaklaşmak Leibniz açısından hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü cisimlerin mekanik yönü gözden kaçacağı için evren hakkındaki bilgimizde hatalar olacaktır. Fakat Leibniz burada önemli bir oran yakalamaya çalışır. Aynı zamanda evrenin tamamını mekanik süreçlerle açıklamanın da hatalı bir yöntem olduğunu düşünür; çünkü Leibniz’e göre evrendeki nihai sebepler mekanik süreçlerin dışında gelişir.⁶⁴ Böylece mekanizm üzerinden metafiziğin gerekliliğine işaret etmektedir. Onu bütünüyle mekanik anlayışa sahip filozoflardan ayıran da burasıdır. Böylece felsefesinde sağlam bir denge kurmaya çalıştığı aşikârdır ve bu da aykırılıkları uzlaştırma ve evrensel bir bilim sistemi kurma amacının getirdiği bir yaklaşımdır.

Leibniz için fizik, doğal bilimler içerisinde yerini alan ve cisimlerin sayılarını, şekillerini, niteliklerini inceleyen bir bilimdir. “Başka bir ifadeyle duyulur nitelikler yanında uzam ve sayıya sahip olan cisim ve halleriyle ilgilenen bir bilim olarak görülür.”⁶⁵ Leibniz fizik çalışmalarında oldukça geniş bir sahaya açılmış olsa da özel olarak cismin doğasına yönelmiştir. Elbette ki Leibniz’in bu tartışmayı yürütürken etkileşimi temel alan mekanik fiziğe karşı töz fikrini koruma amacıyla hareket ettiği unutulmamalıdır. Yani salt teknik bir tartışmada bile aklında daha önce belirlediğimiz krizlerin topyekûn çözümü bulunmaktadır. Bu bağlamda Descartes’ın cismin doğasının uzam/yayılım olduğu görüşünü analiz ederek bazı açmazlarına değinmiştir. Leibniz için bir cisim, yayılma özelliği ve harekete sahip olduğu kadar dirence de sahiptir.⁶⁶ Çünkü Leibniz, maddenin yer kaplamasının arkasında, bu fiiline neden olan bir kuvvete dikkat çeker. Böylelikle Kartezyen fizik ve felsefedeki *madde* vurgusuna karşı, dikkate alınmadığını düşündüğü *kuvvet* faktörüne işaret eder. Nitekim Leibniz’e göre Descartes, maddenin özünün yer kaplama olduğunu söyleyerek, esasında maddenin pasifliğine vurgu yapmıştır –ki Newton’da eylemsizlik ilkesi olarak gündeme gelir. Oysa yer

⁶³ Emile Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 47.

⁶⁴ Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, 47.

⁶⁵ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 205.

⁶⁶ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 206.

kaplayan madde aslında yayılım faaliyeti içerisinde olduğundan, bu yayılımı sağlayan bir kuvvete sahip olması gerekir. Bu durumda doğal olarak, maddenin aslında pasif bir yapı içerisinde olmadığını öne sürer. O halde Leibniz açısından maddenin özü yer kaplama değil, yayılımı gerçekleştiren kuvvettir.

Leibniz yer kaplamanın, maddenin niteliklerinden olsa da bir öznitelik değil, en fazla bir soyutlama olabileceğini vurgular ve canlı kuvvet kavramını öne çıkarır.⁶⁷ Leibniz bu yaklaşımı ile fizikteki kinetik enerji kavramına önemli bir katkı sunmuştur.⁶⁸ Kinetik enerji en temel anlamıyla, herhangi bir nesnenin hareketinden dolayı sahip olduğu enerjidir. Yani bir nesnenin devinimi açısından gerekli olan enerjiyi ifade eder. Leibniz Kartezyen fiziğin savunduğu *durgun kuvvet*'e karşı olarak, kinetik enerjinin temeli sayılabilecek *canlı kuvvet* kavramını ortaya koymuştur. Leibniz bu kuvvetin, hareketin nedeni olduğu kanaatindedir. Ayrıca bu kuvvetin, doğada sürekli bir şekilde korunduğunu ifade eder. Süreklilik ilkesi gereği kuvvetin anlık bir yok oluşu mümkün değildir. Böylece ilke gereği, kuvvet aktarımı sürekli olup, doğada hep saklı kalacaktır.⁶⁹ Leibniz, ileride daha detaylı göreceğimiz üzere, süreklilik ilkesi gereğince; bir olayın derecelerinin miktarının, sonucun miktarını belirlediğini ve bir olayın noktaları nasıl sıralanıyor ise sonucun da öyle sıralandığını ifade eder. Bu sebeple Leibniz'e göre, canlı kuvvetin miktarı, hareketin miktarını belirleyecektir. O halde Leibniz için, "hakiki ölçü mv değil, mv^2 'dir (kütlenin, hızın karesiyle çarpımı); yani canlı kuvvet miktarı."⁷⁰ Descartes fiziğinde uzay tamamen madde ile doludur ve hareket, her cismin kendi içerisindeki parçalarının birbirlerini itmesi sonucunda gerçekleşir. Bu sebeple Descartes açısından, cismin parçaları için hareket eşzamanlı gerçekleşir ve böylece evrende hareket korunur hale gelir- hareketin korunumu yasası. Leibniz için ise evrende korunan hareket değil hareketin de sebebi olan canlı kuvvettir ve bu kuvvet de metafiziksel bir şeydir. Dolayısıyla *canlı kuvvet* kavramını metafiziksel bir kavram olarak görür. Böylece Leibniz, Descartes fiziğinin töz fikrini, tözün nihai olanı işaret etmesi anlamındaki

⁶⁷ Bu tartışma üç kriz açısından öylesine önemlidir ki Kant neredeyse eleştiri öncesi büyük bir mesaisini bu tartışmada tarafları uzlaştırmaya harcamış ve bu süreçteki çıkmazlar ve keşifler onu eleştiri projesine götürmüştür.

⁶⁸ Carolyn Iltis, "Leibniz and the Vis Viva Controversy", *Isis*, 62,1, (1971), 21.

⁶⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, "A Brief Demonstration of a Notable Error of Descartes and Others Concerning a Natural Law, According to Which God Is Said Always To Conserve the Same Quantity of Motion; a Law Which They Also Misuse in Mechanics", in *Philosophical Papers and Letters*, (trans. Leroy E. Loemker), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 296.

⁷⁰ Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, 49.

bağlamından koparma ihtimaline karşı canlı kuvvet fikrini ortaya atarak söz konusu bağlamı güçlendirmek ister. Metafiziğe geçiş zeminini de bu mesele üzerinden kurar.

2.2. Metafizik Görüşü

Fizik görüşünde de ifade edildiği gibi Leibniz, evrendeki işleyişi öncelikle o işleyişin kendi yapısı içerisinde değerlendirir daha sonra bu işleyişin nihai zeminini araştırdığında metafiziğe yönelir. Leibniz metafiziği, temas ettiği konuları itibariyle önemli bir yere koyar. Nitekim ona göre, doğadaki tek tek tüm fenomenler nihayetinde metafizik üzerinden anlaşılır çünkü nihai olan şey yapısı gereği metafizikseldir. Leibniz bu durumu *Discourse on Metaphysics (Metafizik Üzerine Konuşma)* eserinde şöyle ifade eder:

“Her ne kadar doğadaki tüm fenomenler onları anlayan kişiler tarafından matematik veya mekanik olarak açıklanabiliyorsa da, giderek daha belirgin hale gelmektedir ki; maddi doğanın ve hatta mekaniğin genel ilkeleri yine de, geometrik olmaktan ziyade metafiziktir ve görünüşlerin nedenleri olarak, maddi kütleden ya da uzamdan ziyade belirli bölünemez formlara veya doğalara bağlıdır.”⁷¹

Bu yaklaşımını birçok görüşünde sürdürür. Mesela yeter-sebep ilkesini, özdeşlik ilkesinden farklı olarak metafiziksel ilke olarak görmesi gibi, nihai nedenin araştırılması noktasında da metafiziğin devreye girdiğini düşünür. Leibniz metafizikte öncelikli olarak töz meselesini ele alır. Yazdığı bir mektupta Leibniz; töz kavramının, gerçek felsefenin kilit kavramlarından birisi olduğunu ifade eder.⁷² Dolayısıyla töz kavramını felsefesinin temelini teşkil edecek şekilde ele almıştır.

Bu meseleyi bu şekilde ilk olarak ele alan Leibniz değildir elbette. Aynı zamanda Aristoteles’in ilk felsefenin konusudur töz problemi. Aristoteles *Metafizik* adlı kitabında, felsefenin hakikatin bilgisi olduğunu söyler ve nedenler olmaksızın da hakikati bilemeyeceğimizi vurgulamaktadır.⁷³ Aristoteles’e göre ilk felsefe, varlığı varlık olmak bakımından incelediği için, varlığın ilk ilke ve nedenlerini açığa çıkarmaya çalışır.

⁷¹ G.W.F von Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, (trans. George R. Montgomery), (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1902), 33.

⁷² G. W. Leibniz, “From the Letters to Thomas Burnett, on Substance” in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 286.

⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal yayınları, 2014), 24. 993b.

Aristoteles'in *ilk ilke ve nedenlerin bilimi* diye tanımladığı ve ilk felsefe olarak nitelendirdiği bu disiplin, öncelikli olarak töz meselesini konu edinmiştir. Ve yine Leibniz'in çağdaşları olan Descartes ve Spinoza'nın da öncelikli tartışma konusudur ilk ilke problemi. Dolayısıyla Leibniz, töze ilişkin bütün bu mirası değerlendirerek belli bir model sunacaktır. Fakat bunu yaparken gayet farkındadır ki Descartes-Newtoncu fizik esası bakımından töz fikrini savunulamaz kılmış ve ahlaki-politik-dini bağlamı zeminsiz bırakmıştır. Bu da yeni bir metafizik temellendirme verilmesi gerektiği anlamına gelir – ki yöntem bu temellendirmeye doğrudan ilişkilidir.

2.2.1. Töz Problemi

Töz kavramı felsefe tarihinde oldukça geniş içeriğe sahip ve çok farklı anlamlarda kullanılabilen bir kavramdır. Her filozofun kendi felsefi sisteminde, varlığı nasıl tanımladığına ve varlığa nereden baktığına göre töz tanımı değişmektedir.

“Örneğin, Platon'da töz, şeylerin varoluşunun ilk nedeni olan, şeylere düzen ve anlaşılabilirlik kazandıran ve onları bizim için anlaşılır hale getiren varlıktır. Buna göre, töz, her nesne sınıfında mevcut olan tümel form ya da İdeadır; şeyleri başka şeylerden farklılaştıran ve onları her ne ise o yapan özsel doğa ya da varlıktır. Oysa, Aristoteles'e göre, gerçekten var olan, Platon' da olduğu gibi tümeler değil de, bireylerdir, şu diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Bu varlıklar, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinde sözünü ettiği nicelik, nitelik, ilişki, yer gibi kategorilerin, temel nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği öznelerdir. İşte Aristoteles, kendisine tüm kategorilerin yüklendiği bu özneye töz adını verir.”⁷⁴

Böylece töz kavramını Aristoteles, temel niteliklerin kendisine yüklenebildiği bir şey olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla herhangi bir şeyi diğer şeylerden ayıran özü ve kendi yapısal durumu, o şeyin tözü olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda Aristoteles'in tikel şeylerin doğası olarak tanımladığı töz, Platon'un tümel gerçeklikler olarak tanımladığı tözden farklı bir yapıdadır. Bu farklılık bilindiği üzere töz kavramının, Orta Çağ boyunca Platon ile Aristoteles'in tanımladığı anlam bağlamında, iki ekol ile ele alınmasını sağlamıştır. Bu bakış açısı Descartes'la farklı bir boyut kazanmıştır.

⁷⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1633.

Descartes zihinden yani düşünceden hareketle öncelikle zihnin varlığını kanıtladığını düşünmüştür. Bütün şüphelerin ve belirsizliğin dışında kalan en açık şeyin; şüphe etme fiilinin kendisini bile içeren, düşünen zihin olduğunu ifade etmiştir. Ve böylece felsefesinin meşhur ifadesi olan *Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesine ulaşmış ve zihnin varlığına kanaat getirmiştir.⁷⁵ Daha sonra hem Tanrı'nın hem de dış dünyanın yani maddenin varlığını ispatlar. Burada ortaya koymuş olduğu Tanrı, zihin ve maddenin her birisi ayrı ayrı tözler olarak karşımıza çıkar. Mevzuya sadece bu açıdan bakıldığında üç ayrı töz ortaya çıktığından dolayı düalizmden uzak bir sistemle karşı karşıya kalınabilir. Fakat Descartes'ın töz tanımını dikkate aldığımızda, tözün yaratılmış ve yaratılmamış olarak iki boyutu açığa çıkar. Yaratılmamış töz kategorisine Tanrı'yı dahil eder. Yaratılmış töz ise yeniden çift boyut kazanarak zihin ve madde olarak açığa çıkar.

Tözün en genel tanımıyla, varlığın arkasındaki dayanak olduğunu ifade etmiştik. Descartes için ise töz, var olmak için yalnızca kendisine ihtiyaç duyan şey anlamındadır ve böylece bağımsızlık niteliği taşır.⁷⁶ Bu anlamda bir şey hem var olmak için hem de zihnimiz tarafından kavranması adına yalnızca kendi varlığı yeterli oluyorsa ona töz der Descartes. Böyle bir öz niteliği de yalnızca Tanrı'ya atfeder. Sadece Tanrı, hem var olmak açısından hem de zihnimiz tarafından kavranması açısından bağımsız tek tözdür.⁷⁷ Fakat Descartes burada tözü bir kategoriye tabi tutar. Yalnızca kendisiyle kavranan ve var olmak bakımından kendisine ihtiyaç duyan Tanrı, yaratılmamış töz kategorisindedir. Bu anlamda Tanrı her açıdan bağımsızlığa sahip bir tözdür. Diğer bir kategori ise yaratılmış töz kategorisidir. Bu kategoriye de zihin ve maddeyi konumlandırır Descartes. Peki zihin ve madde hangi bağımsızlık niteliğinden dolayı töz vasfını alabilmektedirler?

Zihin ve madde var olmak bakımından Tanrı'ya ihtiyaç duysa da –yaratılmış töz olmalarından dolayı- kavranmaları açısından başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan yalnızca kendilerini gereksinirler. Descartes için bunun sebebi, her birinin kendisine has sıfatından (attribute) kaynaklanır. Descartes, bir şeyin ihtiva ettiği özüne *sıfat* der. Böylece zihnin özünün düşünme fiili olduğunu ve geriye kalan tüm zihinsel edimlerin bu

⁷⁵ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 99.

⁷⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 97.

⁷⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 97.

öze yüklendiklerini ifade eder.⁷⁸ Bu sayede zihnin kendi özünden hareket edilmesi, onun idrak edilmesini de sağlayacaktır. Diğer bir töz olan maddenin özü ise yer kaplaması durumudur. Maddenin yer kaplıyor oluşu yani yayılımsal faaliyeti; şekil, renk boyut, ağırlık vs. gibi kalan tüm niteliklerin kendisine yüklendiği en temel dayanaktır. Bu bağlamda söz konusu nitelikler maddeden çekildiğinde geriye sadece maddenin yayılımı kalacaktır. Descartes bu tezini *Metafizik Üzerine Düşünceler* adlı yazısında bal mumu örneği üzerinden örneklendirmeye çalışır:

“Mesela bu bal mumunu ele alalım; (...) Rengi, biçimi, büyüklüğü açıkça ortada. Sert, soğuk ve kolayca dokunuluyor, parmağınızla şöyle hafifçe vursanız, ses veriyor. Kısaca bir cismin olabildiğince net anlaşılması için ne gerekiyorsa hepsine sahip. Ama işte, tam ben konuşurken ateşe yaklaşıyor; kalanının tadı bozuluyor, kokusu uçup gidiyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvı halini, alıyor, ısınıyor, zor dokunuluyor, artık vursanız bile ses çıkmıyor. (...) Dikkatli düşünelim, bal mumuna ait olmayan her şeyi çıkaralım ve geriye ne kalıyor görelim. Sadece yer kaplayan, esnek ve değişebilir olan bir şey.”⁷⁹

O halde Descartes için; zihnin düşünme fiili, maddenin ise yayılımsal özelliği onların sahip olduğu sıfatlardır. Bu sıfatlar üzerinden kavranışları söz konusu olduğundan dolayı zihin ve madde birer töz olarak ortaya çıkar. Descartes, zihin ve maddenin yalnızca tek bir sığata, Tanrı'nın ise sonsuz sığata sahip olduğunu ifade etmektedir. Yaratılmamış ve yaratılmış töz ayrımını da bu bakış açısıyla temellendirmeye çalışmıştır. Fakat burada zihin ve bedenın nasıl birlik kuracağı sorusu açığa çıkmaktadır. Descartes, özü düşünmek olan zihin ile özü yayılım olan bedenın nasıl tek bir yapıda birlik kurduklarına dair soruya beyindeki bir bölgeyi işaret ederek cevap verir. Descartes için farklı iki sığata sahip olan zihin ve bedenın, birbirleri üzerinde etkide bulundukları anlar vardır. Nitekim ona göre zihin ve bedenın özlerinin farklı olması, birbirleri ile irtibat kuramayacakları anlamını taşımaz. Bu irtibatın, beyinde epifiz bezi (pineal gland) diye bilinen bir bölgede gerçekleştiğini düşünür. Descartes'a göre beynin bu kısmı, vücudun herhangi bir yeri için her ileti aldığıında doğrudan zihne aktarmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla açlık, susuzluk gibi

⁷⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 98.

⁷⁹ Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2013), 51-53.

⁸⁰ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 187.

vücuttaki duygulanımlar epifiz bezi üzerinden zihne gider ve bu şekilde zihin-beden irtibatı sağlanır.

Özetle Descartes Tanrı'yı hem bilinebilme hem de var olma açısından bağımsız bir varlık olarak tanımlayarak, yaratılmamış töz diye nitelendirir. Zihin ve madde ise yalnızca kavranmaları açısından bağımsız oldukları için töz vasfına sahip olurlar. O halde Descartes'ın, tözü yaratılmış ve yaratılmamış olarak ve yaratılmış olanları da zihin ve madde olarak iki boyutlu ele alması sonucunda düalist bir tasarım ortaya koymuştur. Düalizmin sebebi ise, gerçeklik kavramından kaynaklanır. Descartes için töz en temel gerçeklik olarak kendisini iki boyut üzerinden gösterdiği için bir düalizm açığa çıkar. Gerek yaratılmamış töz olarak Tanrı gerekse de yaratılmış tözler olarak zihin ve madde sahip oldukları sıfatları açısından son derece gerçektir ve böylece gerçekliğin boyutlarıdır.⁸¹ Burada Descartes açısından özellikle dikkat edilmesi gereken, tözün kendini Tanrı, zihin ve madde gibi üç boyutlu göstermediğidir. Nitekim töz, ilk etapta yaratılmış ve yaratılmamış töz olarak iki kategori üzerinden açığa çıkar. Ardından da yaratılmış töz zihin ve madde olarak iki boyutlu bir şekilde kendisini gösterir. Zihin ve bedenin birlikteliğini sağlayan ise epifiz bezidir.

Böylece Descartes'ın düalist töz sisteminin en kritik açmazı, zihin ve bedenin nasıl irtibata geçeceği problemi olmuştur. Bu açmaza yönelik Spinoza da (1632-1677) bazı argümanlar sunmuştur. Spinoza, zihin ile bedeni aynı kategoride konumlayarak meseleyi ele alır. Öncelikle Spinoza çıkarımsal mantığı kullanarak net bir töz tanımı ile sistemini kurmaya başlar. Ardından Descartes'ın iki farklı töz saydığı zihin ve bedeni tek bir yerde konumlamak için bunların tanım kümesini eşitlemiştir. Böylece tek bir kümenin elemanları gibi kabul ederek problemi çözme denemesinde bulunacaktır.

Spinoza için töz; kendisinde var olan ve ancak kendisi üzerinden kavranan şeydir. O halde var olması ve kavranması için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan bir yapıdadır.⁸² Eğer bir şey kendisi üzerinden varlığa gelip, yine kendisi üzerinden kavrayışı mümkün oluyorsa buna sebebiyet veren bir güç olması gerekir. Spinoza aranan bu sebebi yine bir tanım yaparak yeniden töze atfeder. Aranan bu sebep doğrudan tözün doğasından gelir. Tözün doğasında var olmak ve o varoluşun akıl tarafından kavranması

⁸¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 97.

⁸² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 27. (1. Bölüm, 3. Tanım)

zorunlu olarak bulunur.⁸³ O halde töz hem var olması hem de kavranması adına kendisinden başka bir ötekine ihtiyaç duymaz. Ötekine ihtiyaç duymayan ve kendisi üzerinden var olan töz yine doğası gereği zorunlu bir şekilde vardır. Doğasında bu gücü taşıyan töz son derece sınırsız ve yetkindir.⁸⁴ Spinoza'nın bu tanımlamaları neticesinde temelde iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

- 1) Töz hem var olmak hem de kavranmak için kendisinden başka bir şeye yani bir ötekine ihtiyaç duymaz.
- 2) Doğasında zorunlu bir şekilde var olmak olan töz son derece sınırsız ve yetkindir.

Dikkat edildiği üzere Spinoza buraya kadar Descartes'ın Tanrı tözü için düşündüğü şeylere paralel argümanlar ortaya koymaktadır. Tam da bu noktada töze ve sıfata atfettiği tanımlar neticesinde, ortaya çıkan sonuç üzerinden zihin-beden problemini ele alacaktır. Spinoza'ya göre doğada en az iki tözün var olduğunu varsaydığımızda bir çelişki açığa çıkar. İki töz demek, varlığını kendi doğalarına borçlu olan ve doğaları gereği zorunlu bir şekilde var olan iki mevcudiyet demektir. Fakat böyle bir durum, Spinoza'nın töze atfettiği tanımlar neticesinde açık bir çelişki doğurur. Bu çelişkiyi şöyle tarif etmektedir: Eğer tanımlı gereği bir şey kendi doğası üzerinden zorunlu olarak var oluyorsa, başka bir şeye, bir ötekine ihtiyaç duymayacaktır. Fakat bu tanımlar neticesinde aynı doğaya sahip iki tözün mevcudiyeti, tözün her şeyin nedeni olması tanımlı bakımından birbirlerini sınırlandıracaktır. Oysa yine tanımlardan hareket edildiğinde doğası gereği var olan töz, sınırsız ve yetkin olmasından dolayı başka bir şey tarafından kuşatılması ve sınırlandırılması mümkün olamaz. Böylece Spinoza, iki ve daha fazla tözün varlığını açık bir çelişki olarak değerlendirmiştir. O halde töz, yalnızca bir tane olmalıdır ve zihin ile beden farklı bir kategoride değerlendirilmelidir.

Tözün tek olması gerektiği sonucuna varan Spinoza, zihin ve bedeni sıfat (attribute) kavramı üzerinden konumlandırır. Spinoza, Descartes'ın kullandığı sıfat kavramına odaklanır fakat Descartes'ın çıkarımından farklı bir sonuca varır. Spinoza sıfatı şöyle tanımlar: “Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır.”⁸⁵ Önermeden kastettiği şey; akıl, sıfat kavramından ne anlıyorsa onu anlamalıyız vurgusudur. Spinoza'nın bu önermede kullandığı ve Türkçeye *akıl* olarak

⁸³ Spinoza, *Ethica*, 28. (1. Bölüm, 2. Aksiyom).

⁸⁴ Spinoza, *Ethica*, 28. (1. Bölüm, 7. Tanım).

⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, 27. (1. Bölüm, 4. Tanım).

çevrilen kavram Latince *intellectus* kavramıdır. *Intellectus* kavramı, İngilizceye de *intellect* olarak geçen ve bilhassa aklın kavramsal düşünme özelliğine sahip bir biçimdir. Dolayısıyla Spinoza, sığata atfettiğı tanımının, sıfat kavramına uygunluğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra, Spinoza'ya göre aralarında hiçbir ortak yönü olmayan herhangi iki şeyi, birbirleri üzerinden kavramak mümkün değildir.⁸⁶ Spinoza bu aksiyomu ile açık bir şekilde mantıktaki sınıflandırmanın önemine dikkat çekmektedir. Tanım kümesi aynı olan şeylerin, tutarlı bir şekilde bağlantısının kurulabildiğine işaret eder. Bu aksiyomunu töze uygular. Spinoza için Descartes'ın kabul ettiğı gibi birden fazla töz olsaydı eğer, bunların arasında ortak hiçbir şey olamazdı.⁸⁷ Nitekim tanım gereğı töz kendisiyle var olan ve kendisiyle kavranan bir şey olduğundan bir başka töz ile ortaklık barındırmaz. O halde Spinoza için sonuç açıktır; Descartes'ın kabul ettiğı gibi zihin ve beden birlikteliğini epifiz bezinin kurduğunu kabul etmek tanımlar gereğı hatalıdır. Nitekim epifiz bezi, beden bir parçasıdır ve Spinoza için aralarında ortaklık bulunmayan iki şeyi birbirleri üzerinden kavramak hatalıdır. Üstelik Spinoza, aralarında ortaklık bulunmayan şeylerin birbirleri üzerinden açıklanamadığı gibi birbirlerinin nedeni de olamayacaklarını ifade eder.⁸⁸ Böylece epifiz bezinin, zihin ve bedenin etkileşimine neden olması yine tanım gereğı hatalıdır.

Spinoza böylece zihin ve bedeni farklı tözler olarak değil tek tözün sonsuz sayıdaki sıfatları olarak tanımlar. Spinoza, zihin ve bedeni aynı kategoride tanımlayarak Descartes'ın en kritik problemi olan etkileşim meselesine çözüm sunmuştur. O halde Spinoza'nın bu probleme yönelik çözümündeki kilit ifade; *sadece ortak yönü olanlar birbirlerine neden olabilir ve birbirlerinin kavranmasını sağlayabilir* ifadesidir.

Böylece, Descartes'ın düalist töz anlayışının zihin ve bedeni farklı doğallara sahip iki töz olarak sunması sonucunda, zihin ve bedenin nasıl birlik kurdukları problemi ve bu problemin Spinoza tarafından ele alınışı, Leibniz için birçok düşünce gibi verimli bir konu olarak belirmiştir. Çünkü kendi töz düşüncesini ifade ederken birçok açıdan söz konusu diğer iki filozofun argümanları ile de meşgul olmuştur. Mesela kendi töz düşüncesini oluştururken Descartes'ın zihin-beden birlikteliğine dair görüşüne karşı farklı bir yaklaşım geliştirirken, Tanrı görüşünü de temellendirmiş olacaktır. Tanrı'yı,

⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, 28. (1. Bölüm, 5. Aksiyom).

⁸⁷ Spinoza, *Ethica*, 29. (1. Bölüm, 2. Önerme).

⁸⁸ Spinoza, *Ethica*, 29. (1. Bölüm, 3. Önerme).

zihin ve beden de içinde bulunduğu her türlü çeşitliğin ortak sürece katılmasının nihai sebebi olarak tanımlar. Zaten hatırlanacağı üzere, maddenin özünün yayılımı değil canlı kuvvet olduğunu ve bu canlı kuvvetin de metafiziksel bir şey olduğunu ifade ederken kendi töz düşüncesinin ipuçlarını vermiştir. Çünkü töz görüşünde göreceğimiz üzere, madde de dahil her türlü bileşik yapının sebebini monadlar olarak görür ve monadların içsel gücünün de tıpkı canlı kuvvet gibi metafiziksel bir güç olduğu kanaatindedir. Descartes'ın yanı sıra yine Spinoza'nın tek töz anlayışından da farklı bir görüş sunacaktır.

2.2.2. Bir Karşı Argüman Olarak Monadlar Teorisi

Evrenin gerçek unsurlarının basit tözler olduğu kabulünden yola çıkan Leibniz, bu tözleri monad olarak isimlendirir. Monad, bireysel tözdür (individual substance). Evren ise bireysel tözlerin bir kümesidir (set of individual substances).⁸⁹ Leibniz, *Principles of Nature and Grace Based on Reason (Doğanın İlkeleri ve Akla Dayalı Erdem)* yazısında monad kavramını, monas kavramından oluşturur ve monasın Yunancada birlik anlamına geldiğini ifade eder.⁹⁰ Böylece monadların, evrenin en temel birlikleri olduğuna dikkat çeker.

Leibniz için monadlar, en temelde bağımsız ve kuvvetle dolu olarak basittirler. Kendileri basit varlıklar olan bu monadlar, bir araya gelerek bileşik varlıkları meydana getirirler.⁹¹ Leibniz'in, monadları daha fazla bölünemez olan basit varlıklar olarak nitelemesi, monadlar için ısrarla üzerinde durduğu birkaç özellikten birisidir. Bunun başlıca sebebi, monadları evrenin en temel ve en gerçek unsurları olarak görmesidir. Leibniz için böylesi unsurlar, doğası gereği daha fazla ayrıştırılamazlar. Çünkü ona göre parçanın olmadığı yerde uzam, şekil ve bölünebilme de bulunamaz.⁹² Dolayısıyla monadları basit olma özellikleri bakımından evrenin gerçek atomları olarak görür. Fakat materyalistlerin atomlarından farklılaşması söz konusu olacaktır.

Öncelikle Demokritos gibi materyalistlerin atomları maddi ve fiziksel fonksiyonlara sahip oldukları için maddi ve fiziksel sürece tabidirler. Bu durumda ise

⁸⁹ G. W. Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 149-150.

⁹⁰ G.W. Leibniz, *Principles of Nature and Grace Based on Reason*, in *Philosophical Papers and Letters*, (trans. Leroy E. Loemker), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 636.

⁹¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 39.

⁹² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 39.

parçalanmaları ve ayrıştırılmaya imkân verebilme durumları mümkün olabilmektedir. Leibniz'in atomları olan monadlar, böyle maddi varlıklar olmayıp dolayısıyla immateryal bir tarzda fonksiyon gösteren metafiziksel tözlerdir. Dolayısıyla en nihayetinde hiçbir biçimde ayrıştırılamayan basit yapıdadırlar. Bu noktada Leibniz için son derece önemli olan felsefi ilkeleri karşımıza çıkmakta ve felsefesinin tutarlılığı kendisini göstermektedir. Leibniz'in süreklilik ve ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi, materyalist atom teorisine yönelik net bir karşı argüman niteliğindedir. Leibniz'e göre maksimum sertlikteki atomların çarpışmaları sonucunda, onların hareket yönünün bir anda tersine dönmesinden kaynaklı, anlık bir sıçrayışla bir durgunluk açığa çıkar.⁹³ Fakat süreklilik ilkesi gereği ara derecelerden geçmeyen bir hareket mümkün olmadığı için anlık durgunluk mümkün değildir. Ve yine fiziksel atomlar, birbirlerine benzerler ve hatta kimileri şekil bakımından birbirleriyle özdeş bile olabilmektedirler.⁹⁴ Oysa ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi gereği doğada tamamen eşit iki şey mevcut değildir. Dolayısıyla Leibniz için fiziksel fonksiyona tabi olan atomlar bazı çelişkileri açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple de monadları, özellikle kullandığı ilkelerden hareketle, böylesi bir fiziksel sürecin dışında konumlandırmıştır.

O halde yukarıda da ifade edildiği gibi monad parçasız olup, basit tözdür. Fakat bileşiklere giren basit tözdür. Eğer bileşikler varsa basitlerde zorunlu bir şekilde olmalıdır. Nitekim bileşik, basitlerin toplamından ibaret olduğundan bileşik basiti gerektirir. Ve parçanın olmadığı yerde uzam, şekil ve bölünebilme mümkün olmadığı için basit tözlerin maddi ve fiziki yollarla ortadan kalkması söz konusu değildir. Bu sebeple monadların da dağılma durumu söz konusu değildir.⁹⁵ Bununla birlikte, basit tözlerin parçalardan oluşmadığı tanımı, onların maddi ve fiziki yollarla meydana gelmediği sonucunu da vermektedir. Bunların sonucunda ortaya çıkan durum; Monadlar ancak tek bir hamlede varlığa gelir ve tek bir hamlede yok olur. Yani ancak yaratılır ve yok edilirler. Bileşikler yani maddi olanlar ise parça parça var olur ve yok olurlar.

Leibniz için monadın içerisinde başka bir şey tarafından yaratılmış bir değişiklik de söz konusu değildir. Bunun sebebini yine monadın basit olmasına bağlar. Nitekim

⁹³ Larry M. Jorgensen, "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness", *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2 (2009), 225.

⁹⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 77.

⁹⁵ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 40.

parçaları olmadığından dolayı, dışarıdan gelen etki ile parçaları arasında yer değişimi, parçalarının sayısının azaltılması veya artırılması gibi monadlara müdahale olduğunu varsayma ihtimali ortadan kalkmaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla monada dışarıdan hiçbir nitelik dahil olmamaktadır. O halde bu tanım sonucunda Leibniz'in kabul edeceği iki ihtimal kalmaktadır; ya monadlar nasıl var olduysa, hiçbir değişime uğramadan öylece devam etmektedirler, ya da değişimin dışsal değil içsel gerçekleştiğidir. Leibniz ikinci ihtimali monada atfeder. Leibniz'e göre monadlardaki değişim kendi içlerindeki ilkeden kaynaklanır. Dışarıdan müdahale söz konusu olmadığından – Leibniz bu durum için penceresiz ifadesini kullanır- monadlar kendi içlerindeki ilkeden hareketle değişimlerini sağlayacaklardır.⁹⁷ Leibniz bu düşüncesinin mantığını şöyle kurmaktadır; bileşikler basitlerin yani monadların toplamı olduğu için aynı zamanda monadlar bileşiklerin her açıdan nedenidirler. Bu nedensellik bileşiklerin değişiminde de kendisini gösterir. Dolayısıyla cisimlerde gözlemlediğimiz tüm değişim monadların değişiminden kaynaklanır.⁹⁸ Diğer yandan Leibniz, değişimin, değişen şeyin ihtiva ettiği niteliklerden kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla monadların zorunlu bir şekilde bazı niteliklere sahip olduğunu ifade eder. Çünkü niteliksiz olmaları birbirlerinden ayırt edilememeleri demektir ki bu da ilke gereği mümkün değildir.⁹⁹ O halde Leibniz için her monad kendi içsel yapısından kaynaklı değişime tabidir ve bu değişim sürekli bir şekilde devam eder.

Fakat Leibniz, monadda bu değişim ilkesinin yanı sıra, değişen bir çeşitliliğin olması gerekliliğini vurgular. Çünkü ona göre bu çeşitlilik, basit tözlerin kendine has doğasının çeşitliliğini oluşturur.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu çeşitlilik, basit olanın içerisindeki çok katmanlılığı (multiplicity) içermelidir. Çünkü Leibniz, monaddaki dereceli değişim meydana gelirken böylece bazı şeylerin de değişmeden kaldığını ifade eder. Dolayısıyla Leibniz için bunu sağlayan bir şey olmalıdır. Bunu sağlayan şey söz konusu çeşitliliktir.

⁹⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 40.

⁹⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

⁹⁸ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

⁹⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

¹⁰⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

Leibniz bu çeşitliliğe algı¹⁰¹ (perception) der.¹⁰² Leibniz *algı* kavramının bilhassa farkındalık (apperception) ve bilinç (consciousness) kavramlarıyla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Nitekim Leibniz'e göre Descartes felsefesi henüz bilincinde olmadığımız algıları yok sayarak hataya düşmüştür. Böylece sadece akıllı ruhları töz kabul ederek hayvanların ve diğer entelekyaların ruha sahip olmadıklarını iddia etmiştir.¹⁰³ Leibniz bundan farklı olarak *çeşitlilik* kavramı üzerinden çok sayıda algıya sahip olan monadın, bir algıya sahip olduğunda diğerlerinin dışarıda kalabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Leibniz'e göre bundan şu sonuç çıkmaktadır; bilinç tarafından farkına varılamayan algı bilinçten, farkındalığın dışında kalan algı ise farkındalıktan farklıdır.¹⁰⁴ Böylece algıyı, bilinç ve farkındalıktan ayırmaktadır. Leibniz aynı zamanda algı kavramı üzerinden hiçbir monadın bir diğerine bütünüyle benzemediğine dair tanımını da sürdürmüş olur. Nitekim ona göre, değişim sürecinde bazı şeylerin değişmeden kalması, o kalan şeyin, monadın doğasına ait olduğunu gösterir. Böylece her bir monadın kendine has bir öze sahip olduğu sonucu çıkar. Özünün belirli oluşu ise her bir monadın aralarındaki farkı bildirir. Öz belirlenimi sağlayan bu algı ilkesi sayesinde basit tözlerdeki birlik içinde çokluk mümkün olur. Fakat bu çokluk, parçalı olmak anlamında değildir. Buradaki çokluk bir ilişki çokluğudur. Birlik içinde bu çokluğu kuşatan ve temsil eden geçiş hali algıdır.¹⁰⁵ Nitekim kavramsal açıdan basit olmak ile çeşitli olmak bağdaşmaz durmaktadır. Tanım gereği basit olan, daha fazla ayrıştırılması mümkün olmayan nihai bir nokta olduğu için, çeşitlilik ile bir ilişki kurması adına bir yeter-sebepe zemini olmalı. Böylece Leibniz, bu zemini sağlayan algı olduğunu ifade eder.

Leibniz bu noktada bir kavramdan daha bahseder. Çok sayıdaki algılar arasında bir geçiş mümkün olduğuna göre yine bu geçişin de bir yeter-sebepe zemini bulunmalıdır. Bu sebeple Leibniz için, bir algıdan başka bir algıya geçişi sağlayan içsel bir ilke daha

¹⁰¹ Atakan Altınörs yaptığı çeviride *Algı* olarak karşılamıştır kelimeyi. Bizde çevirideki kullanımı aynen tercih ettik. *Monadoloji*'nin İngilizce edisyonunu incelediğimizde *Perception* kavramı ile karşılanmıştır. Perception; algı, idrak etme, sezgi gibi Türkçede, özellikle basiret göstermek diye bildiğimiz sezgiye dayanan bir düşünme biçimi anlamını ihtiva etmektedir. Nitekim filozofların, özellikle de kavramlara son derece önem veren Leibniz gibi filozofların, tanımlarında kullandıkları kavramları, kendileri özel bir anlam atfetmemişse eğer, tüm anlamları ile dikkate almak gerekir. Dolayısıyla algı kelimesi de bu bağlamda düşünülmeli.

¹⁰² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 42.

¹⁰³ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 42.

¹⁰⁴ Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, 57.

¹⁰⁵ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 43.

söz konusudur. Bahsettiği ilkeye iştihâ (appetition) der.¹⁰⁶ Leibniz'in iştihadan içsel bir ilke (internal principle) olarak bahsetmesi dikkatten kaçmamalı. Çünkü Leibniz'e göre nasıl ki monadın değişimini sağlayan güç dışsal değil fakat içsel, algılar arası geçişi sağlayan ilke de yine monadların mekanik süreçlerle işlememesinden dolayı içsel olmalıdır.¹⁰⁷ Böylece basit tözlerin tüm içsel etkinlikleri, algılardan ve algılar arası geçişten ibarettir. Leibniz iştihanın, her zaman için, ulaşmaya çabaladığı algının bütününe ulaşamadığını fakat o algıdan bir şeyler aldığını ve bunun üzerinden yeni algılara ulaştığını ifade eder. Dolayısıyla iştihâ, bir monadın algıya yönelimini sağlayan bir tür irade gibidir.

Bu noktada Leibniz'in monadlarının tam olarak ne olduğu ve neye karşılık geldiği sorulabilir. Bu soruya yönelik Leibniz bazı ipuçları vermektedir. Leibniz tüm yaratılmış monadlara entelekyâ der. Bu kavramı kullanmasının sebebi, kavramın içerdiği anlamın monadlara uygunluğudur. Entelekyâ Aristoteles felsefesinde, özü gerçekleşmiş ve yetkinliğe ulaşmış olan varlık ya da var olma biçimidir.¹⁰⁸ Leibniz için monadların her biri, belirli bir mükemmellik (certain perfection) ve kendi içsel faaliyetinin kaynağını barındırdığı için yeterlilik (sufficiency) taşımaktadır. Bu nitelikleri taşıması bakımından onların birer cisimsiz otomatlar (incorporeal automats) olduğunu söyler.¹⁰⁹ Leibniz için tüm yaratılmış tözler, psişik ve metafiziksel güç olmakla birlikte tamamı ruh değildir. Çünkü ruh, bu metafiziksel güçlerin daha özel versiyonudur. Bu noktada Leibniz bir x faktör üzerinden hangi monadların ruh olarak adlandırılabilceğini çözümlemektedir. Leibniz'e göre eğer algı ve iştihaya sahip olmak ruh olmanın yeter koşulu olsaydı tüm yaratılmış monadlar ruh olarak adlandırılabilirdi.¹¹⁰ Fakat Leibniz'e göre, mantık dili ile ifade edecek olursak, algı ve iştihaya sahip olmak monad olmanın gerek koşuludur fakat ruh olmanın yeter koşulu değildir. Ruh olmanın yeter koşulunu Leibniz, algının daha seçik bir haline sahip olmak ve hafızanın buna eşlik etmesi olarak belirler.¹¹¹ Böylece söz konusu x faktör olan hafızayı (memory) sistemine dahil etmiş olur. Dolayısıyla monad, algıya seçik bir şekilde sahip değilse ve hatırlamıyorsa eğer, ruh haline dönüşmemiştir.

¹⁰⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 43.

¹⁰⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 43-44.

¹⁰⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 609.

¹⁰⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 44.

¹¹⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 44-45.

¹¹¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 45.

Leibniz monad ile ruh arasındaki fark için, baygınlık ve rüyasız derin uyku hallerini örnek gösterir. Böyle zamanlarda monad ruh halinde değildir çünkü seçik bir algıya sahip değildir. Bu sebeple Leibniz için, ruhtan seçik bir algı ve bunun hatırlanması çıktığında ortada kalan şey yalın bir monad halidir.¹¹² Fakat hafızayı akıldan ayırır. Leibniz için hafıza, aklı taklit eden ama kesinlikle aklın kendisi olmayan bir yetidir. Böylece seçik algıların ardışıklığını (consecutiveness) sağlayan bir yetidir. Bu yetinin hayvanlarda da olduğunu söyler. Mesela Leibniz için daha önce dayak yemiş bir köpeğin bir sopayı görünce kaçması, hafızanın yaptırımıdır. Böylece hafızanın akıldan farklı bir yeti olduğunu ve algıları yalnızca hafıza yoluyla sıralama açısından, insanın hayvandan bir farkının olmadığını özellikle vurgular. Bu noktada akıl (reason) ve bilgi (knowledge) kavramını devreye sokar. Leibniz için sonsuz ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisini elde eden akıl yetisi insanı hayvandan ayıran temel yetidir.¹¹³ Bu sebeple akıl sahibi insanı, ruhun da özel bir versiyonu olan, akıllı ruh (rational soul) ya da esprit¹¹⁴ (mind) olarak adlandırır. Sadece akıllı ruhlar hem kendisi hem de Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşabilir.¹¹⁵ Ve bu bilgileri de Leibniz, akılsal ve olgusal hakikatler olarak ikiye ayırmıştır. O halde Leibniz'in monadlardan ne kastettiğini toparlayacak olursak; monadlar en temelde, algı ve iştihâ gibi iki tane içsel ilkeye sahip metafiziksel güçlerdir ve evrenin kurucu unsurlarıdır. Algılar seçik hale gelince ruh haline gelmektedir. Ruh kategorisine hayvanlar dahildir. Seçik algılara sadece hafıza değil aynı zamanda akıl da eşlik ettiğinde, monad ruh halinden akıllı ruh haline yükselir. Bu kategoride de insanları konumlandırır Leibniz. Böylece, evrenin bir monadlar kümesi olduğu cümlesine dönecek olursak; bireysel töz olan monadlar kendi içinde yetkinlik taşır. Buradaki yetkinlik, eylemlerinin kaynağını bünyesinde taşıması anlamındadır. Leibniz'e göre her bir monad, bu yetkinlik üzerinden evrenin işleyişini ifade eder. Bu durumu varoluş kavramıyla temellendirmeye çalışır. Leibniz evrendeki her şeyin, sahip olduğu gerçeklik miktarı ya da içerdiği mükemmellik derecesi oranında varoluş için çaba sarf eder (strive with).¹¹⁶ Nitekim Leibniz'e göre evrende varoluş için belirli bir itki (urge) mevcuttur. Bu itki şeyleri, var oluşunu sürdürmeye yönlendirir. Böylece Leibniz varoluşun, yokluktan daha mükemmel

¹¹² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 46.

¹¹³ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

¹¹⁴ Yine Atakan Altınörs çevirisi olan *Esprit* aynen kullanıldı. İngilizce edisyonu incelendiğinde *Mind* kavramı ile karşılanmıştır.

¹¹⁵ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

¹¹⁶ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 150.

olduğu görüşünü benimser. Leibniz'in bu görüşü, onun akılsal ve olgusal hakikatleri açısından da önemlidir. Çünkü Leibniz, Üçüncü Bölümde daha detaylı göreceğimiz üzere, olgu hakikatleri söz konusu olduğunda, her öznenin tüm yüklemelerini kendi içerisinde barındırdığını söyleyecektir. Bu ise öznenin, bir monad olmasından ileri gelir. Fakat burada Leibniz için, evrenin nihai sebebinin yaratılmış monadlar olduğu sonucu çıkarılmasın. Her bir monadın, evreni kendi açısından ifade ettiğini söylerken, evrenin nihai nedeni olduğunu kastetmez. Çünkü Leibniz bazı temel çıkarımlardan hareketle, nihai nedenin sadece Tanrı olduğunu ifade eder.

O halde çıkan sonucu ifade etmek gerekirse; Leibniz hem Descartes'ın düalist töz sistemine hem de Spinoza'nın monist töz sistemine karşı bir argüman geliştirir. Descartes ruh ve bedeni ayrı töz olarak kabul edip, bu iki töze yaratılmış tözler demişti. Ve bunun yanı sıra Tanrı'yı da bir töz olarak açıklayıp yaratılmamış töz tanımlamasını yapmıştı. Fakat ruh ve bedenin etkileşimini açıklarken insan vücudundan hareket edip beyindeki bir noktanın bu etkileşimi sağladığını savunmuştu. Spinoza ise Descartes'ın düal töz anlayışını tek töze indirmiştir. Böylece Spinoza için sadece tek bir töz vardır ve zihin ve beden tek tözün sonsuz sıfatlarındandır. Spinoza, bunu yaparken zihin ve bedeni ortak bir tanımda bir araya getirdiğini düşünür. Tüm bunlar karşısında Leibniz tözü, kendi içsel etkinliğini kendinde taşıyan basit güçler olarak tanımlamıştır. Tümünün toplamı evrenin kendisidir. Bunları monadlar olarak adlandırmıştır. Fakat yukarıda sunulan kısımlar sadece monadın ne olduğu ve neye karşılık geldiği üzerinedir. Dolayısıyla sadece, monadların nasıl kendisini harekete geçirdiğinin sunumu yapıldı. Burada bir monadın, bir başka monad ile nasıl ilişki kuracağı sorusu açığa çıkmaktadır. Leibniz, tözler arası etkileşim ve zihin-beden arasındaki uyuma dair geliştirdiği teorilerini Önceden Kurulmuş Uyum Teorisi'nde anlatır.

2.2.2.1. Önceden Kurulmuş Uyum Teorisi

Her bir monad sadece kendi içsel yasası ya da gücü üzerinden gelişim sürecine katıldığı ve dışarıdan başka hiçbir tözün müdahalesine açık olmadığı dikkate alındığında, tözler arasındaki etkileşimin nasıl olacağı konusunda ciddi bir soru ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir etkileşimin gerekliliği yadsınmadığı sürece bu etkileşimin yapısına dair hatırı sayılır ölçüde bir açıklama sunmak gerekecektir. Nitekim Descartes'ın en fazla eleştiri aldığı nokta da yine burasıydı. Leibniz bu etkileşimi yadsımaz ve

etkileşimin kaynağı olarak doğrudan Tanrı'yı işaret eder. Ona göre her bir monadın diğer bir monad ile olan etkileşimini Tanrı sağlamaktadır.¹¹⁷ Peki nasıl? Leibniz bu durumun nasıl gerçekleştiğini detaylı bir şekilde sunmaya çalışır.

Leibniz derinlikli analizler sonucunda bu etkileşimin nasıl olduğuna yönelik önemli bir teori geliştirir. Öncelikle bu konuları *A New System of the Nature (Yeni Bir Doğa Sistemi)* adlı yazısında -bundan sonrasında *NSN* olarak kısaltılacaktır- etraflıca anlatır. Fakat teorisi, yazısı yayımlandıktan sonra dönemin çeşitli filozof ve teologları tarafından bazı eleştiriler alınca, teorisinin yeterince anlaşılmadığını düşünerek bazı ayrıntılara inip örnekler üzerinden *Postscript of a Letter to Basnage de Beauval (Basnage de Beauval'a Bir Mektuba Ek Yazı)* adlı yeni bir yazı yazmıştır -bundan sonrasında *PLB* olarak kısaltılacaktır. Bu yazısında Leibniz, monadlar arası etkileşim problemini aynı zamanda Descartes ile zirveye ulaşan zihin-beden ilişkisi bağlamında da ele almaktadır. Dolayısıyla Leibniz'in bu ilişkiye yönelik teorisi aynı zamanda Descartes'ın teorisine bir karşı teoridir. Şimdi problemi biraz daha açmak gerekirse; eğer zihin sadece düşünce ise ve beden aslen uzam ise o zaman zihin ve beden nasıl etkileşimde bulunabilir ve bir birlik kurabilirler? Düşünen ve yayılımsal töz insanın özünde nasıl birlik kurabilir? Leibniz öncelikle bu sorulara yönelik cevabına Kartezyen düalizminin nedensel etkileşim teorisini reddederek başlar. Nitekim hatırlanacak olursa Descartes bu ilişkiyi epifiz bezine atfetmişti. Leibniz buna karşılık *Önceden Kurulmuş Uyum (Pre-established Harmony)* dediği bir süreç işaret eder.

Leibniz *PLB*'nin girişinde okuyucularından, mükemmel bir uyum içerisinde çalışan iki saat düşüncelerini ister. Leibniz'e göre bu durum temelde üç biçimde gerçekleşir.¹¹⁸ İlkini, doğal bir etkinin (natural influence) biçimi olarak tanımlar. Bu biçimi döneminin etkili fizikçisi olan Christiaan Huygens'in sarkaç üzerine yaptığı bir deneyi örnek vererek anlatır. Leibniz deneyi şöyle anlatır: Huygens iki sarkacı ahşabın aynı noktasından asmıştır. Sarkacın sürekli devam eden sallanışı, açığa çıkan titreşimleri ahşabın parçalarına iletliyordu.¹¹⁹ Bu sebeple sarkaçlardan birisinin salınımı kasıtlı olarak durdurulsa bile diğerinin ahşaba iletlediği titreşimler üzerinden yeniden harekete geçip aynı

¹¹⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 52.

¹¹⁸ G. W. Leibniz, "Postscript of a Letter to Basnage de Beauval", in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 148.

¹¹⁹ Leibniz, "Postscript of a Letter to Basnage de Beauval", 148.

uyumu yakalayabilirler. Bu yaklaşım iki saatin uyum içinde çalışmasının ilk biçimidir ve akış teorisi (the theory of influx) olarak da bilinir.¹²⁰ Kısaca birisinin diğeri üzerinde etkisinin olduğunu işaret eden bir açıklama biçimidir. Saatleri daima uyumlu kılacak ikinci biçimde, onlara; uyum içinde çalışmaları adına her an ayarlamada bulunan yetkin bir saat ustasının dışarıdan müdahalesi gerekir.¹²¹ Bu şekilde ilk biçimden farklı olarak saatlerin kendi kolektif işlerliğinin dışına çıkmış olunur ve bir gözetmenin kontrolünün gerekliliği devreye girer. Öyle ki saatlerin inisiyatifi yerini, onları kontrol edenin her an müdahale edebilme olanağına bırakır. Böylece dışarıdan gelebilecek dokunuş sonucunda iki saat senkronize olabilir. Üçüncü ve son biçim ise, bu iki saat en başında o kadar mükemmel şekilde oluşturulmuştur ki, artık var oldukları andan itibaren bir daha hiçbir müdahale gerekmez ve sonraki uyumlarının tamamından emin olunacak şekilde bir sürece dahil olurlar.

Leibniz, iki saatin uyum içinde çalışmasının bu üç temel biçimini, esasında zihin ve beden uyumunun olası biçimleri için tarif etmiştir. Dolayısıyla okuyucularından saatler yerine zihin ve bedeni koymasını ister. Nitekim zihin ve bedenin insanın özünde kurdukları birlik bu üç biçimden birisinde ortaya çıkmaktadır. Leibniz, felsefenin genellikle kullandığı *etkileme biçimini*, bütün bir sürecin yeterince kavrayışının mümkün olmamasından dolayı reddeder. Ona göre biz, ne beden açısından maddi parçacıkları ne de zihin açısından tinsel nitelikleri tam anlamıyla kavrayamadığımız için onların birbirleri üzerindeki neden-sonuç ilişkisini de tam anlamıyla analiz edemeyiz.¹²² Yani Leibniz'in terminolojisi ile ifade edecek olursak; bu açıklama biçiminin yeter-sebep zemini, zihin-beden tanımlarından hareket edildiğinde belirsizdir. İkinci açıklama biçimi felsefede okasyonizm olarak bilinir. Okasyonizm, Descartes'ın zihin-beden ilişkisine yönelik problemini Tanrı üzerinden açıklayan bir akımdır. Buna göre Tanrı, zihin ve beden arasındaki etkileşimi sağlayan bir ara nedendir. Leibniz bu açıklama biçimini de reddeder. Çünkü Leibniz'e göre bu açıklama bir Deus ex Machina'ya başvurmaktır. Deus ex Machina, makina Tanrı olarak Türkçeye çevrilen ve herhangi bir problemi çözmede, yapay bir gücün garantisi olan bir sistemin kavramsallaştırmasıdır. Dolayısıyla Leibniz için, Tanrı'nın; monadların uyumunu böylesine bir biçimde sağladığını öne sürmek,

¹²⁰ Brandon C. Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Erişim: 12 Nisan 2023.

¹²¹ Leibniz, "Postscript of a Letter to Basnage de Beauval", 148.

¹²² Leibniz, "Postscript of a Letter to Basnage de Beauval", 148.

ileride daha detaylı göreceğimiz gibi, Tanrı'nın sonsuzluk özelliğine aykırıdır. Geriye kalan üçüncü biçimi Leibniz savunacaktır çünkü bu açıklama biçimi Leibniz'in *önceden kurulmuş uyum teorisidir*.

Leibniz'e göre Tanrı dünyayı en başında o kadar mükemmel bir şekilde yarattı ki, sonraki süreçte tüm uyumlu ilişkiler bir denetime ihtiyaç duymaksızın devam eder. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı dünya zaten böylesine kusursuz bir işleyişe uygun düşen bir dünyadır. Bu dünyada zihin ve beden in insanın özünde kurduğu birlik mevcut dünyanın gerektirdiği bir özelliktir. Ayrıca Leibniz için böylesine bir dünyada her bir töz, kendi gelişim yasasına göre davranırken aynı zamanda diğer tüm tözlerle bir uyum içindedir.¹²³ Dolayısıyla her bir töz önceden kurulmuş uyum sayesinde sadece kendi kanunlarına uyarak diğer tüm tözlerle mükemmel bir birlik kurar.¹²⁴ Burada şöyle bir soru yöneltilebilir; her iki açıklama biçiminde de birliğin kurulması Tanrı'ya atfedilirken, okasyonalist açıklama ile Leibniz'in kendi teorisi arasındaki fark nedir? Leibniz için okasyonalist açıklama biçiminde Tanrı, tanrı kavramının ihtiva ettiği anlamdan uzakta kalır. Dolayısıyla tamamen Leibniz'in tanrı anlayışı ya da tanrı tanımlaması ışığında cevaplandırılacak sorudur bu. Leibniz *NSN*'de, metafiziksel açıdan yaklaşıldığında, bir tözün bir başka töz üzerinde hiçbir etkisi olmadığını ve bu ilişkinin tamamen Tanrı'nın gücünden kaynaklandığının açıklamasını doğru bir açıklama biçimi kabul eder. Fakat hemen ardından şuna dikkat çeker:

“Felsefede, şeylerin ilahi hikmet tarafından nasıl meydana getirildiğini, ancak söz konusu öznenin kavramına uygun bir şekilde göstererek nedenler vermeye çalışmalıyız. (...) Yani, Tanrı'nın başlangıçta ruhu (ve diğer gerçek birliği), öyle bir şekilde yarattığını söylemeliyiz ki, her şey onun için kendi

¹²³ Leibniz, “Postscript of a Letter to Basnage de Beauval”, 148.

¹²⁴ Leibniz'in bu teorisinin, Konkürentizmin bir versiyonu olduğuna dair çalışmalar söz konudur. Bkz. Marc, Bobro. "Leibniz on Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/leibniz-causation/>>. Erişim: 22 Mayıs 2023. Fakat Konkürentizmin tanım bakımından bazı tartışmalı sonuçları vardır. Mesela Tanrı'nın yarattığı sürecin yanında, sürece katılanların ikincil neden olup-olmadığı tartışılmaktadır. Bu sebeple Leibniz'in önceden kurulmuş uyum teorisinin Konkürentizm ile ilişkisi başlı başına çalışma konusu olacağı için bu kavram kullanılmamıştır. Konkürentizmin söz konusu tartışmaları açısından ayrıntılı bir okuma için bkz. Nazif Muhtaroglu, “What is Wrong with Concurrentism?”, *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23, (2014).

derinliklerinden, kendisine göre mükemmel bir kendiliğindenlik vasıtasıyla ve yine de dışsal şeylere göre mükemmel bir uygunlukla ortaya çıkmalıdır.”¹²⁵

Dolayısıyla Leibniz açık bir şekilde, okasyonalist açıklama biçimi ve kendi teorisi arasındaki en temel farkın, Tanrı kavramının tanımına uygun bir model sunuşunda yattığını belirtir.

2.3. Teolojisi

Leibniz, monadlar arası etkileşim ve monadların dünyadaki varoluşa katılma meselesi üzerinden aynı zamanda teolojik sistemini de kurmaktadır. Krizlerden bir tanesinin de teolojik zemin olduğunu dikkate aldığımızda, Leibniz’in döneminin problemlerini nasıl konu edindiğini görmekteyiz. Şimdi Leibniz’in monadlar teorisinin, teolojik zemini nasıl gerektirdiğini kısaca görelim. Öncelikle monadlar arası etkileşimin kaynağı Tanrı olduğu için mesele Tanrı üzerinden temellenmektedir. Bunun yanı sıra Leibniz, yaratılmış monadların bir araya gelişi sonucunda dünyada bazı aykırılıkların açığa çıkışını kötülük problemi bağlamında değerlendirmektedir. Böylece teolojinin temel konuları olan Tanrı meselesi ve kötülük problemini ele almaktadır.

2.3.1. Tanrı Görüşü

Leibniz, monadlar arası etkileşimin ve zihin-beden arasındaki birliğin kurulmasında Tanrı’nın etkisini detaylı bir şekilde izah etmiştir. Yine hatırlanacak olursa, aykırılıkların uzlaştırılmasına ve evrensel bir sistemin kurulmasına yönelik iyimserliğini, Tanrı’nın bu dünyayı olası dünyalar arasındaki en iyisini seçmiş olmasına dayandırması ve daha sonra detaylı göreceğimiz üzere, olgusal hakikatler söz konusu olduğunda onları yalnızca Tanrı’nın en mükemmel şekilde bilebileceğini ifade etmesi gibi birçok bakış açısı göstermektedir ki; tanrı kavramı Leibniz felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu sebeple yazılarında çeşitli açılardan tanrı kavramına yönelik görüşler sunmaktadır. Bunları biraz açmak yerinde olacaktır.

Monadoloji eserinde tanrı kavramından ne anladığını ve Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğunu sunmaktadır. Öncelikle Tanrı onun için sınırsız bir tözdür. Bizde sınırlı olarak

¹²⁵ G. W. Leibniz, “A New System of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and Body”, in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 143.

bulunan şeyler Tanrı'da sınırsızdır.¹²⁶ Tanrı tek evrensel ve zorunlu tözdür ve mutlak anlamda mükemmeldir. Öyle ki varlığı bütünüyle kendisinden çıkan, yani Spinoza'nın tabiriyle özü mevcudiyetini içeren bir varlıktır. Böylece hiçbir şeye bağımlılığı olmayan en gerçek varlıktır.¹²⁷ Hiçbir sınırlılık taşımaması itibariyle mükemmelliği de sonsuzdur. Sınır, bağımlı olma ya da çelişki gibi olumsuz nitelikler taşımaz. O halde Leibniz için, sınırsız olması bakımından sadece Tanrı her şeyin kökenidir ve tüm yaratılmış monadlar onun eseridir.¹²⁸ Dolayısıyla her şeyin nihai olarak yeter-sebebidir.

Leibniz'e göre Tanrı'da; her şeyin kaynağı olması sebebiyle güç, hakikatlerin ayrıntısını kapsaması sebebiyle bilgelik ve yaratımlarını en iyi ilkesine göre yapması sebebiyle irade bulunur. Bu üç niteliğin Tanrı'da mükemmel ve sonsuz bir şekilde bulunduğunu belirtir.¹²⁹ Nitekim yaratılmış monadlarda bu üç nitelik sınırlı bir seviyededir. Hakikatlerin ayrıntısını en mükemmel şekilde kapsadığı için Tanrı'da sonsuz sayıda dünya fikri vardır. Dolayısıyla sonsuz sayıdaki olası dünyalar kümesi içerisinde birisini seçerek mevcut dünyayı varlığa getirmiştir. Fakat Leibniz'in sıklıkla kullandığı yeter-sebep ilkesi gereği şu soru açığa çıkacaktır; sonsuz olası dünyalar kümesi içerisinde neden bu dünya yerine bir başkasını seçmedi? Leibniz için bunun sebebi, mevcut dünyanın diğerleri arasındaki en uyumlu ve en mükemmel olmasından ileri gelir. Bu özellikler mevcut dünyanın var olma olasılığını yükselmiştir. Leibniz bu noktada Tanrı'nın iradesine vurgu yapar. Tanrı en iyi ilkesine uygun davranarak sonsuz mükemmel niteliklerinden birisini yerine getirir.¹³⁰ Leibniz bunu *Discourse on Metaphysics* yazısında detaylandırır. Ona göre eğer Tanrı yaptığına tam tersini yapsaydı, iradesi bütünüyle aklının yerine geçerdi ve böylelikle Tanrı'nın bilgelik niteliğinden bahsedilemezdi. Bunun yanı sıra adalet sahibi oluşundan da bahsetmek mümkün olmazdı. Çünkü Tanrı'nın en iyi ilkesine göre seçmesi onun hem bilgelik hem de adalet niteliğini vurgular. O halde Tanrı'nın seçtiklerinin tam tersini seçebileceğinden bahsetmek, sanıldığı gibi Tanrı'nın gücüne vurgu yapmak değil, sonsuzluk niteliklerine aykırı düşecek atıflarda bulunmak olur.¹³¹ Dolayısıyla Leibniz için Tanrı'da bulunan güç, bilgelik ve irade tüm seçimlerinde de birlikte bulunur. Tam da bu sebeple her bir tercihi

¹²⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

¹²⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 49-50.

¹²⁸ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149.

¹²⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 51.

¹³⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 53.

¹³¹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 4-5.

olasıların en iyisidir. Böylece okasyonalist teori ile kendi teorisi arasındaki temel fark da belirginleşmiş olur. Tanrı; güç, bilgelik ve irade nitelikleri ile bir ara neden olmaktan ziyade nihai neden ve her şeyin kökenidir.

Buraya kadar sunulanlar Leibniz'in tanrı kavramından ne anladığı ve Tanrı'yı nasıl bir varlık olarak gördüğü üzerinedir. Fakat Leibniz sadece bu kadarı ile yetinmeyip felsefe tarihinin önemli bir problemi olan tanrı kanıtlamaları üzerine de düşünmüştür. Leibniz tanrı kanıtlaması açısından iki temel kanıt kullanır. Bunlar ontolojik ve kozmolojik kanıttır. Bu iki kanıt felsefede oldukça iyi bilinen ve oldukça da eskiye dayanan iki kanıt biçimidir.

Kanıtlar öncelikle bir takım mantık kuralları ile oluşturulur. Bunun sebebi açıktır ki, kanıtların bir tutarlılık içerisinde sunulması amacıdır. Dolayısıyla genellikle öncüllerden sonuca doğru giden klasik mantığın mekanizması işletilir. Bir yandan da varlık alanı ile teması gerektiren bir süreçtir. Bazı kanıtlar zihinden yani mantıktan hareket edip varlık alanına doğru giderek kurulurken, bazıları ise varlık alanındaki gözlemlerden hareketle kavramlara ulaşmaktadır.¹³² Ontolojik kanıt zihindeki tanrı kavramından yola çıkar ve önermelerini oluşturur. Buradaki tanrı kavramı; *mükemmel varlık*, *tam varlık* gibi birtakım tanımlarla içerisi doldurulmuş bir kavramdır. Bu tanımlarla oluşturulmuş kavram genellikle ontolojik delilin hareket noktası olur. Dikkat edilirse *mükemmel varlık*, *tam varlık* gibi kavrama atfedilen tanımlar; mutlaklığa, sonsuzluğa ya da en yetkin oluşturma işaret eden tanımlardır. Bunun sonucunda ulaşılan nihai nokta şu olacaktır; eğer bir şey tanımı gereği en yetkin olan bir varlıksa sadece zihinde kalmayıp zihin dışında da bir gerçekliğe sahip olmalıdır.¹³³ Bu kanıtı kullanan filozoflardan birisi de Descartes olmuştur ve sonrasında Leibniz bir yazısında, Descartes'ın ontolojik kanıtı kullanma biçimini eleştirmiş ve kendi kullanımını tarif etmiştir.

Hatırlanacağı üzere Descartes için Tanrı yaratılmamış bir tözdü. Descartes, Tanrı'nın var olduğuna dair kanıtı, tanrı kavramından yola çıkarak kurmaktadır. Descartes için Tanrı kavramının doğası açık bir şekilde varoluşu içermektedir. Bu sebeple Tanrı ve varoluş birbirlerinden ayrı düşünülemez.¹³⁴ Fakat Descartes burada şunu belirtir:

¹³² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 24.

¹³³ Aydın, *Din Felsefesi*, 28.

¹³⁴ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 143.

Tanrı'ya varoluş niteliğini yükleyen zihnimiz değildir, Tanrı'nın doğasının varoluşu içeriyor olmasından dolayı Tanrı'nın var olduğunu düşünüyoruz. Böylece Descartes ısrarla Tanrı'nın doğası gereği varoluşu içerdiğini vurgulayarak, Tanrı ve varoluş birliğine dair tanımlamanın keyfi bir tanımlama olmadığını ifade eder. Descartes için Tanrı, mükemmel niteliklere ve böylece üstün güce sahip bir varlıktır. Bu mükemmelliklerden birisi de onun varoluşudur. Dolayısıyla üstün gücü bakımından onun varoluş niteliğini dikkate aldığımızda; açık bir şekilde Tanrı'nın gerçekte var olduğu ve bu varoluşun ezelden beri süregelen bir varoluş olduğu sonucuna varırız.¹³⁵ Descartes böylece Tanrı'nın varoluşunu, varoluşun Tanrı'ya ait mükemmellik niteliklerden birisi olduğu argümanı üzerinden kanıtlamış olur.

Leibniz için Descartes'ın ontolojik kanıtı kullanma biçimi, bazı eksiklikleri içermesinden dolayı hatalıdır. Descartes'ın, varoluşu Tanrı'ya ait bir mükemmellik olarak tanımladığı argüman tek başına, Tanrı'nın zorunlu bir şekilde var olduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Leibniz'e göre eğer tanımın belirlediği şey tamamen net değilse ve gizli bir çelişkiyi barındırıyorsa, o tanımdan güvenli bir çıkarım yapılamaz.¹³⁶ Bu sebeple kavram ya da kavramların bir çelişki içermediğinin kontrolü öncelikli hale gelir. Ona göre tüm mükemmelliklere sahip olan bir varlığın var olduğunun söylenebilmesi için, varoluşun kendisinin bir mükemmellik olduğunu da göstermek gerekir. Bunun yolu da varoluş niteliğinin diğer niteliklerle tutarlı bir şekilde bir arada bulunabildiğini göstermekten geçer. Eğer diğer niteliklerle bir arada oluşu bir çelişki oluşturmuyorsa aynı türden bir nitelik olduğu anlaşılır. Leibniz'e göre Descartes bu aşamayı atlamıştır. Leibniz bu aşamalara yönelik düşüncelerini *That a Most Perfect Being Exists (En Mükemmel Bir Varlığın Var Olması)* -bundan sonrasında MPBE olarak kısaltılacaktır- adlı yazısında ayrıntılı bir şekilde sunar.

MPBE'de öncelikle şuna değinir; mükemmellik durumu, olumlu ve mutlak bir niteliğe gönderimde bulunur. Bu sebeple mutlak ve olumlu olan bir şey basit olmalıdır (Önerme:1). Eğer bir nitelik basit ise daha fazla ayrıştırılamaması ve böylece analiz edilememesi (unanalyzable) gerekir (Önerme:2). Aksi takdirde basit bir nitelik olmayıp

¹³⁵ Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, (trans. Michael Moriarty), (New York: Oxford University Press Inc., 2008), 83.

¹³⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, "Critical Thoughts on the General Part of the Principles of Descartes" in *Philosophical Papers and Letters*, (trans. Leroy E. Loemker), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 386.

çokluklar toplamı olacak ya da *bir* olsa bile ancak belli sınırlamalar içinde olacaktır. Bu ise mükemmellik hipotezine aykırıdır.¹³⁷ Mevcut bu tanımlama üzerinden Leibniz, mükemmellikler arasında hiçbir tutarsızlığın ya da uyumsuzluğun olamayacağını ve aynı öznde bulunabileceğini gösterecektir. Şöyle bir örnek verir; A ve B gibi aynı öze ait iki mükemmellik formu düşünelim. İki ihtimal var; ya bu iki mükemmellik formu bir arada uyumsuzdur, ya da uyumludur. A ve B'nin bir arada uyumsuz olduğunu varsayalım. A ve B'den en az birisi analiz edilmeden uyumsuz olduklarına dair önerme kanıtlanamaz. Fakat 2. Önermeye göre herhangi birisinin analiz edilmesi mümkün değildir. O halde uyumsuz oldukları durumu kanıtlanamaz.¹³⁸ Leibniz için uyumsuz olduklarına dair önerme kanıtlanamadığı için tüm mükemmellik niteliklerinin bir arada olabileceği ve böylece tek bir varlıkta toplanabileceği söylenebilir. Leibniz burada mantık ve matematikte sıklıkla kullanılan ve Türkçede *olmayana ergi* ya da *saçma olana indirgeme* olarak bilinen kanıt biçimini kullanır. Yani doğru olduğunu varsaydığı önermenin tersini yok ederek önermesini geçerli kılar. Böylece Tanrı'nın varoluş niteliğinin mükemmel olduğuna ulaşır. Dolayısıyla Leibniz, Descartes'ın eksik yaptığı çıkarımı tamamladığını düşünür.

Leibniz'in kullandığı bir diğer kanıt ise kozmolojik kanıttır. Bu kanıtın hareket noktası ontolojik kanıttan farklı olarak tanrı kavramı değil, Tanrı'nın yaratımlarıdır. Dolayısıyla hareket, değişim ve çeşitli fiziksel yasalar gibi evrendeki işleyişlerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşım amaçlanır. Bu kanıt biçimi açısından kilit kavram *neden* kavramıdır. Evrendeki işleyişlere neden olan şeyin ne olduğu sorusu etrafında şekillenen kozmolojik kanıt, bu sorunun cevabının Tanrı ile ilişkilendirilmesinde kullanılır. Dolayısıyla *neden* kavramının öne çıkması sonucunda Leibniz'in kanıta olan ilgisi de anlaşılmaktadır. Nitekim sıklıkla kullandığı yeter-sebep ilkesine paralel bir yaklaşımdır.

Leibniz'in kozmolojik kanıtı nasıl kullandığı kesitler halinde sunuldu esasında. Nitekim Tanrı'yı, tüm monadları yaratan ve o monadların etkileşimini sağlayan varlık olarak tanımladığını gördük. Leibniz'in kozmolojik kanıtı kullanışı bunların bir sonucudur. Öncelikle kozmolojik kanıtın kilit kavramının *neden* olduğu ifade edildi.

¹³⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, "That a Most Perfect Being Exists" in *Philosophical Papers and Letters*, (trans. Leroy E. Loemker), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 167.

¹³⁸ Leibniz, "That a Most Perfect Being Exists", 167.

Bununla beraber Leibniz için evrende her bir olgunun neden başka türlü değil de olduğu şekliyle gerçekleştiğinin bir yeter-sebebi bulunmaktadır. Yine hatırlanacağı üzere Tanrı her şeyin kaynağı ve her şeyin olduğu şekliyle gerçekleşmesinin ayrıntılarına sahipti. Dolayısıyla Leibniz’e göre her ne kadar bir olgunun gerçekleşme sebeplerine dair insan akli tarafından birtakım sebepler zinciri sunulsa da, nihai olarak en üstün sebep Tanrı’dır.¹³⁹ Çünkü çözümlediğimiz her bir sebebin başka bir sebeple desteklenme ihtiyacının ortaya çıkacağını ve ancak üstün bir sebebin tüm nedenselliği kapsayabileceğini ifade eder. Böylece kozmolojik kanıt gereği *Tanrı vardır* sonucuna ulaşır. *Monadoloji*’de şöyle anlatır:

“Tabiattaki şeylerin ucu bucağı olmayan çeşitliliği ve de cisimlerin sonsuzca bölünebilmesi nedeniyle dur durak bilmez detaylara sürükleyebilecektir. (...) Ve bütün bu detaylar, akli sebebinin ortaya konması için her biri de benzer bir analize muhtaç olan, geçmişten gelen veyahut daha detaylı başka kabil olayları kapsadığından daha ileriye gidilemez; ve yeter-sebepten ya da nihaî sebep, kabil olayların -her ne kadar sonsuz olabilirse de- bu zincirlenişinin veya dizisinin dışında olmalıdır. Ve böylece şeylerin nihaî sebebi, değişimlerdeki detayların en yüksek kaynağı olarak zorunlu bir varlıkta bulunsun gerekir; bunu da Tanrı diye adlandırıyoruz.”¹⁴⁰

Leibniz bu iki kanıtı kullanarak hem a priori hem de a posteriori bilme açısından iki kanıt sunduğunu düşünür. Dolayısıyla hem tanrı kavramının özünden ve tanımından hareketle Tanrı’nın bir çelişki içermediğini göstererek a priori kanıt, hem de Tanrı’nın, yarattıklarının bir nihai sebebi oluşuna işaret ederek a posteriori kanıt sunduğunu ifade eder.¹⁴¹ Böylece felsefesinin iskeletini oluşturan akıl hakikatleri ve olgu hakikatlerine, Tanrı’yı bilmek açısından da bir örnek sunmuştur.

2.3.2. Kötülük Problemi

Leibniz’in, özellikle önceden kurulmuş uyum teorisinden hareketle hiçbir problemin olmadığı ütöpik bir dünyadan bahsettiği sonucu çıkarılmasın. Özellikle yaşadığı dönemin ve içerisinde bulunduğu toplumun sorunları için evrensel bilim sistemi kurma amacını dikkate aldığımızda, yaşanan dünyadaki problemleri yok saymadığı gibi

¹³⁹ Leibniz, “On the Ultimate Origination of Things”, 151.

¹⁴⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 48-49.

¹⁴¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 50.

felsefesini de bu problemleri çözmeye yönelik oluşturduğu açıktır. Bu sebeple söz konusu problemleri, felsefe ve teolojinin önemli bir meselesi olan kötülük problemi bağlamında değerlendirmektedir.

Leibniz kötülük problemine yönelik düşüncelerini, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması* adlı çalışmasında detaylı bir şekilde ele alır. Leibniz, bu çalışmasının tek başına bütün bir sistemini sunmada yeterli olmadığını fakat sisteminin önemli bir tamamlayıcı unsuru olduğunu ifade eder.¹⁴² Leibniz için doğanın yasaları en iyi ilkesine göre işler. Bu sebeple doğadaki zorunluluğun en iyi ilkesine bağlı bir zorunluluk olduğunu ifade eder.¹⁴³ Hatırlanacağı üzere, Leibniz'in Tanrı'yı, mutlak irade ve bilgelik sahibi bir varlık olarak tanımladığını ve Tanrı'nın, tüm şeylerin nihai kaynağı olduğunu ifade ettiğini gördük. Leibniz bu tanımlı üzerinden kötülük problemini de çözümler. Leibniz için, içerdiği sonsuz sayıda eleman ile sonsuz sayıda dünya ihtimali varken, Tanrı bu ihtimaller arasından içerisinde yaşadığımız dünyayı, mutlak iradesi ve mutlak bilgeliği ile en iyi ilkesine göre seçmiştir. Dolayısıyla ona göre bu dünya, olası tüm kombinasyonlar arasındaki en iyi dünyadır. Fakat böylesi bir dünyada kötülüklerin nereden kaynaklandığını da detaylı bir şekilde çözümlmek gerekir. Nitekim kavramsal açıdan bile iyi ve kötü, bir arada bir çelişkiyi ima ediyor gibi gözükmektedir.

Leibniz, zihnimizin sıklıkla karmaşa yaşadığı iki durumdan bahseder. Bunlardan birisinin kötülüğün kaynağı ile ilgili sorgulamalar, diğerinin ise süreklilik meselesi olduğunu ifade eder.¹⁴⁴ Leibniz'e göre kötülüğün kaynağına ilişkin meseleler, pratik konularda önemli olduğu gibi, süreklilik meselesi de teorik konularda aydınlatıcı meseledir. Nitekim süreklilik ilkesinin anlatımında detaylı göreceğimiz üzere, Leibniz bu ilke ile evrenin işleyişine yönelik önemli argümanlar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla pratik alandaki özgürlük ve sınırlılık durumunu da kötülük problemi zemini üzerinde çözümler.

Bu noktada, kalıplaşmış bir kavram olduğunu düşündüğü, *tembel akıl*¹⁴⁵ kavramından bahseder. Leibniz'e göre tembel aklın boyunduruğundaki kişiler, gelecekte

¹⁴² Gottfried Wilhelm Leibniz, "Letters To Nicolas Remond: July 1714" in *Philosophical Papers and Letters*, (trans. Leroy E. Loemker), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 656-657.

¹⁴³ G.W. Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2016), 41.

¹⁴⁴ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 23.

¹⁴⁵ Çeviride *Tembel Us* olarak karşılanan ifadeyi, metnin terminolojik bütünlüğü açısından *Tembel Akıl* olarak kullandık. Eserin İngilizce edisyonunda da *Lazy Reason* ifadesi ile karşılanmaktadır. *Lazy*;

olacak şeylerin zorunluluğunu gerekçe göstererek gayrette bulunmayan ve pasif kalan kişilerdir.¹⁴⁶ Bu davranış biçiminin, zorunluluk anlayışının uygulamaya yanlış aktarılması sonucunda açığa çıktığını ifade eder. Leibniz, bu davranış biçiminin Türklere özgü bir davranış biçimi olduğunu ifade eder. Ona göre Tükler, bu davranış biçiminden hareket ederek belirgin bir şekilde tehlike arz eden durumlardan kaçınmazlar.¹⁴⁷ Hatta Hristiyanlar da dahil olmak üzere insanların çoğunun zaman zaman, Türklerin bu davranış biçimine benzer davranışlarda bulunduğunu ifade eder. Leibniz'e göre bu davranış biçimini, Tanrı'ya mutlak güven şeklinde yorumlamak yanlıştır. Ona göre gerçek güven, insanın; olgu ve olaylar karşısında aklının yetileri ölçüsünde değerlendirmelerini yaparak Tanrı'ya güvenmesidir.¹⁴⁸ Böylece insanın, pasif halden kurtulup aktif bir pozisyonda kalabileceğini düşünür.

Leibniz'e göre tembel aklın boyunduruğunda olan kişiler, eyleme geçirecekleri hiçbir davranışlarının, yazgı kitabında yazan ve gelecekte olacak bir olguyu değiştiremeyeceğini düşünür. Fakat ona göre bu davranış biçimi bir safsatadır ve gerekçesi kolayca çürütülebilir.¹⁴⁹ Leibniz'e göre kişi, karşısında duran bir zehri yazgı kitabındaki durumuna göre içmez. Nitekim ona göre, kişinin yazgı kitabında zehirleneceği yazmasa bile, zehri kendisine bir şey olmayacağı güveni ile içmez.¹⁵⁰ Dolayısıyla Leibniz için bu basit çıkarım, tembel aklın davranış biçimini çürütmek için yeterlidir. Yaptığı çıkarımı şöyle temellendirmektedir; yazgı kitabında yazan her olgu, beraberinde bir sebep ile yazılmıştır. Dolayısıyla o olgunun açığa çıkmasını sağlayan sebep yazgı kitabında, olgu ile beraber içerilmektedir.¹⁵¹ Leibniz için, yazgı kitabında yazılan olgu zehirlenmekse eğer, bu olgunun açığa çıkma sebebi de zehrin vücuda aktarımını sağlayan eylemdir. Böylece Leibniz olgu ve sebebini birlikte dikkate almaktadır. Leibniz, tembel aklın boyunduruğunda olan kişilerin doğadaki zorunluluk kavramını yanlış kullandıklarını ifade ederken dikkat çektiği temel nokta; zorunluluğu,

tembel, miskin, üşengeç gibi anlamlara sahiptir ve bir şeyin pasif kalma durumuna işaret etmektedir. Reason ise; akıl, us, sağduyu, gerekçe, sebep gibi anlamları ihtiva etmektedir.

¹⁴⁶ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 23-24.

¹⁴⁷ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 24.

¹⁴⁸ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 26.

¹⁴⁹ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 27.

¹⁵⁰ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 27.

¹⁵¹ Leibniz, *Theodicee, Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 27.

olgunun açığa çıkması sürecinde, rastgele ve nasıl açığa çıkarsa çıksın olarak değil, olgu ve açığa çıkma sebebinin birlikte kurgulandığı şeklinde anlamak gerektiği yönündedir.

Leibniz tam da bu bakış açısından hareketle kötülüğün kaynağını açıklamaya çalışır. O, tembel aklın kişiyi pasif bir konumda bıraktığını iddia ederken bu durumun insanın doğasına uygun olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim ona göre insanlar, akıllı ruh olan monadlar olarak eylemlerinin kaynağını bünyesinde taşıması bakımından yetkindir. Fakat bu noktada bir denge kurmaktadır. İnsanlar eylemlerinin kaynağını bünyesinde taşıması bakımından yetkin olsalar da yaratılmış töz olmaları bakımında da sınırlı varlıklardır. Leibniz'in bu sınırlılık kavramı üzerinden kötülüğü konumlandırmaya çalışır. Leibniz, dünyada açığa çıkan ve insanların kötü olarak adlandırdığı şeylerin, dünyada bir bütün olarak işleyen sürecin bir parçası olduğunu düşünür. Ona göre bu süreç sonsuz sayıda durum içermektedir ve kötülük de bu durumlardan biridir. Bu noktada kötülüğün açığa çıkışını, yaratılmışların doğası üzerinden açıklar. Leibniz'e göre sonsuz mükemmellik sahibi tek varlık Tanrı olduğu için, geri kalan her şey eksiklik içermektedir. Leibniz için kötülüğün kilit kavramı bu eksiklik kavramıdır. Eksiklik ve sınırlılık kusur içerebileceği için çeşitli kötülükler açığa çıkmaktadır.¹⁵² O halde, Leibniz için kötülüğün dayanağı yoksunluktur. Üç kötülük biçiminden bahseder; metafiziksel kötülük, fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük. Metafiziksel kötülüğün eksikliğe, fiziksel kötülüğün ızdırıp ve acıya, ahlaki kötülüğün de günaha dayandığını düşünür.¹⁵³ Bunlardan metafiziksel kötülüğün kaçınılmaz olduğunu çünkü insanın doğası gereği gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre doğasında eksiklik bulunan varlıkların bir arada yaşadığı toplumlarda kötülüklerin olması doğaldır. Bu durumda Leibniz için iki sonuç söz konusudur; ya insanlar eksikliklerinden tamamen kurtularak mükemmellik sınıfına girer ya da kötülük bir şekilde var olur. İlk durumu Leibniz felsefesi açısından elemek mümkün. Çünkü Leibniz için sadece Tanrı hiçbir eksiklik barındırmayan varlıktır. Bu sebeple Leibniz kötülüğün, bu dünyanın bir parçası olduğunu ve bunun da en iyi olan dünya ile bir çelişki oluşturmadığını düşünür. O, bu noktada bir denge kurmaktadır. Her olgu onu açığa çıkaran bir sebep ile yazılmış olduğu için insanın bu olgu karşısında bir değerlendirmesi olmalıdır. Bu sebeple mutlak anlamda bir pasifliği kabul etmez Leibniz. Fakat aynı zamanda insanı, sınırlılıkları olan bir varlık olarak tanımlar ve insanın her olguyu aynı

¹⁵² Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 383.

¹⁵³ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 384.

seviyede değerlendirmeyeceğini belirtir. Kurduğu bu dengeyi açık bir şekilde, *On Freedom and Possibility (Özgürlük ve Olasılık Üzerine)* adlı yazısında yakalayabiliriz. Bu yazısında Leibniz; bir eylemin zorunlu bir şekilde, bir iradede (volition) ve o eylemi gerçekleştirme kabiliyetinden (ability) kaynaklandığını ifade eder. Ve Leibniz'e göre irade, bilincinde olduğumuz bir eylemi gerçekleştirmemizi sağlayan bir çabadır (endeavor).¹⁵⁴ İnsanın özgürlüğünün de burada yattığını ifade eder. Bilincinde olduğumuz eylemin kendisine irade göstermektir özgürlük. Dolayısıyla Leibniz, bir olgu karşısında göstereceğimiz tavrın, kabiliyetimiz ve değerlendirmemiz ölçüsünde açığa çıktığını belirtir. Bu sebeple Leibniz için yaşadığımız dünya en iyi dünya olsa da, insanın doğası gereği dini, siyasi ve kültürel alanlarda aykırılıkların, anlaşmazlıkların ve diğer sorunların yaşanması söz konusu olabilmektedir.

¹⁵⁴ G. W. Leibniz, “On Freedom and Possibility”, in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIK İLKELERİ BAĞLAMINDA AKILSAL-OLGUSAL HAKİKAT AYRIMI VE EVRENSEL DİL PROJESİ

Leibniz, yaşadığı döneminin problemleri etkisiyle, genel bir bilim oluşturmayı hedeflemiştir. Evrensellik ve aykırılıkların uzlaştırılması Leibniz’e göre felsefi araştırmanın iki ana özelliğidir. Leibniz oluşturacağı sistemde bu evrenselliği yakalamak için kendisinden önceki klasik felsefenin ve Orta Çağ ile birlikte kendisine kadar gelen süreçteki modern felsefenin başlangıcı sayılabilecek düşüncelerin sorunlarını ele alıp analiz etmiştir. Bu sorunlar daha çok zıtlıklarla kendisini göstermiş olduğundan Leibniz esasında bu zıtlıklara eğilmiştir.

“Genel ile tikel, mümkün ile reel, mantık ile metafizik, matematik ile fizik, mekanizm ile gayelilik/ereksellik [finalite], madde ile zihin, tecrübe ile fitrilik, kâinat ölçeğinde karşılıklı bağıntılar ile kendiliğindenlik, nedenler zinciri ile insan hürriyeti, takdir-i ilahi ile kötülük, felsefe ile din (...) Leibniz’in aralarındaki ortak öğeleri analiz ederek git gide aşacağı bütün bu karşıtlılar, ilk bakışta uzlaştırılması imkânsız görünen karşıtlıklardır.”¹⁵⁵

Fakat Leibniz tüm bu karşıtlıkları titiz analizlerle aşabileceği inancındadır. Nitekim ikinci bölümde de gördüğümüz gibi, bu karşıtlıkların çoğunu felsefesinin bütününde analiz etmiştir.

Leibniz, evrensel bir bilim sistemi hedefi doğrultusunda, söz konusu genel bilim anlayışının bir parçası olan, ideal ve evrensel bir dil planlamıştır. Evrensel bir dilden kastettiği şey; matematiksel sembollere dayanan bir hesaplama modelidir.¹⁵⁶ Buradaki

¹⁵⁵ Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, 40.

¹⁵⁶ Kutsi Kahveci, “Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (28-29), (2002), 301.

amacı doğal dillerde bulunan anlamı belirsiz kelimelerin sebep olduğu zihin karmaşıklığını önlemektir. O, bu dil ile birlikte muhakeme etmeyi bir düşünce aritmetiğine dönüştürerek hatasız bir kavrayış planlar.¹⁵⁷ Muhakemelerin hızlı ve hatasız sonuç vermesi ancak anlamı belirgin işaretler ile mümkün olur. İşaretler hakkında Leibniz şöyle der:

“İnsanın her muhakemesi, birtakım işaretler ya da karakterler aracılığı ile icra edilir. Zira, sadece şeyler değil, şeylere dair idealar da her zaman seçik olarak müşahade edilemez ve edilmeleri de gerekmez; bu nedenledir ki onların yerine kısaltmak için işaretler konur.”¹⁵⁸

Fakat işaretlerin rastgele değil, belli bir sistem içerisinde konulması, muhakemenin hataya düşme olasılığını minimum seviyeye indirecektir. Bu sebeple Leibniz, evrensel dil projesini planlamıştır. Leibniz’i bir evrensel dil projesi oluşturmaya yönlendiren temel sebep, onun, ifadelerin belirsizliği ve dolayısıyla önermelerimizin tek bir yapıya sahip olmadığına dair analizidir. Önermelerimizin doğrulanabilmesi bakımından belirginlik derecesinin değişmesi, o önermelerin açığa çıktığı kaynağın farklı oluşuna işaret eder. Nitekim tüm bilgiler aynı koşullarla oluşsaydı, aralarında belirgin olmak bakımından bir derece farkı oluşmazdı.

Leibniz, kavramların tanımlarının belirgin bir şekilde anlaşılması gerçekleşmeden, muhakemelerin gerçekleştiği durumdan bahseder. Her bir kavram, anlam bakımından belirli bir objeye sahiptir. Kavramların zihinde belirgin oluşu ile o kavramın sahip olduğu objesinin belirgin oluşu arasında pozitif korelasyon vardır. Dolayısıyla objesi ne derece belirginse kavramda o derece belirgin olacaktır. Leibniz bu anlayış üzerinden bilgiyi açık ve seçik olma durumuna göre sınıflandırır. Birden fazla durum arasından herhangi birisini çekip, bu durumun özelliklerini ve diğer durumlardan farkını ortaya koyamıyorsa, o durumun bilgisi bulanıktır.¹⁵⁹ Buna karşın, seçilen durumun yapısı zihnimizde belirgin ise ve bu yapıyı açıklayabiliyorsak o durumun bilgisi seçik olur. Leibniz seçik bilgileri de sınıflandırır. Bir durumun yapısını tanımlarken, o tanımın ihtiva ettiği kavramların kendileri de tanıma muhtaçtır. Nitekim kavramların

¹⁵⁷ Atakan Altınörs, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis”, *Felsefe Dünyası*, 51, (2010), 69.

¹⁵⁸ Leibniz’den nakil ve tercüme eden: Altınörs, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis”, 70.

¹⁵⁹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 41.

belirgin olması, tanımın belirgin oluşunu yukarı çeker. Bu kavramlardan bir tanesi bile bulanık olduğunda bilgimiz varsayımsal olur. Buna karşın bir tanımın içerisindeki bütün kavramlar belirgin bir şekilde tanımlandığında, o tanımın bilgisi upuygun olur.¹⁶⁰ Leibniz bu tarz bilginin ender gerçekleştiğini vurgulayarak bilgilerimizin çoğunun varsayımsal oluşuna dikkat çeker. Nitekim bilgilerimiz, akıl yürütmelerimiz ekseninde oluşur ve akıl yürütmelerimiz de iki farklı mantık ilkesine dayanır.

Her iki ilkenin yapısal farklılığı, kendilerinden çıkacak hakikatlerin farklı oluşunu sağlar. Bunlardan birincisi çelişme ilkesi, diğeri ise yeter-sebebe ilkesidir. Çelişmezlik ilkesinden çıkan akıl hakikatleri, yeter-sebebe ilkesinden çıkan olgu hakikatlerinden, bilmenin derecesi bakımından farklılaşır. Nitekim bu tür hakikatler a priori olarak bilinir. Leibniz bu tarz doğrular karşısında konumladığı olgusal hakikatleri ise, a posteriori olarak bildiğimiz, dolayısıyla deneyimle elde ettiğimiz hakikatler olarak tanımlar. Bu hakikatler çelişmezlik ilkesine dayanmazlar. Bu anlamda zıddını öne sürmek çelişki yaratmayacağı gibi, doğru ya da yanlış olabilme potansiyelini taşırlar.¹⁶¹ O halde Leibniz'in kurmuş olduğu bu ilişkide hem a priori ve a posteriori kavramları, hem de çelişmezlik ve yeter-sebebe ilkesinin de bulunduğu felsefesinin mantıksal ilkeleri kilit rol oynar. Öncelikle bunları açmak gerekir.

3.1. Felsefesinin Mantıksal İlkeleri

Leibniz, incelediği tüm konulardaki argümanlarını, bir şekilde mantıksal ilkelere dayandırmaktadır. Gerek monadlar konusunda gerekse de monadların etkileşimi açısından önceden ayarlanmış uyum teorisi konusunda gördüğümüz gibi, sıklıkla yeter-sebebe ilkesi, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi ve süreklilik ilkesinden hareket etmiştir. Bunun en temel sebebi şudur: Leibniz bu ilkelerin her birisini, evrenin farklı açılardan fakat ortak bir düzene işaret eden ilkeleri olarak görür. Bu özelliğinden dolayı ilkelerin aynı zamanda mantıksal bir yapıya sahip olduğunu ve böylece evrendeki olgu ve olayları bu ilkeler üzerinden tutarlı bir şekilde değerlendireceğimizi düşünür. Nitekim:

“Leibniz’e göre mantık en geniş anlamıyla, düşünme sanatı olarak düşünülür. Mantık bilinen şeyi düzenleme, bilinenden hareketle kanıtlama ve henüz bilinmeyen keşfetme metodudur. Bu metot hem analizi (kavramların, onları

¹⁶⁰ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 41.

¹⁶¹ Kutsi Kahveci, *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 273.

oluşturan kavramlara ayrıştırılmasını) hem de sentezi (bu oluşturucu kavramlardan, yani ayrıştırılmış kavramlardan hareketle kavramların bir araya getirilmesini) içerir.”¹⁶²

Bu sebeple mantık ilkeleri üzerinden çeşitli alanlardaki problemleri ortak bir mantıksal zemine çekmeyi amaçlar. Özellikle çelişme ilkesi ve yeter-sebep ilkesinde göreceğimiz gibi her bir ilke belli bir alanın problemlerine geçiş imkânı sağlar.

3.1.1. Çelişme İlkesi

Çelişme ya da çelişmezlik ilkesi (The Principle of Contradiction) olarak ifade edilen ilke, mantığın temel ilkelerinden olup genellikle birbirlerini tamamlaması bakımından özdeşlik ilkesi (The Principle of Identity) ile kullanılır. Dolayısıyla ikisini birlikte incelemek gerekir. Özdeşlik mantıkta, *bir şey her ne ise odur* şeklinde formüle edilir.¹⁶³ Özdeşlik ilkesi de bu formülasyonu önermelere uygulayan bir ilkedir. Dolayısıyla özdeşlik ilkesi bir önermenin doğruluğunun, bizzat o önermenin kendisi üzerinden belirlendiğini ifade eder. Böylece sıklıkla A, A’dır, X, X’tir gibi sembollerle gösterilir. Özdeşlik genellikle eşitlik ve benzerlikten ayrı tutulur. Genel kabul, iki farklı şeyin eşit olabileceği fakat asla özdeş olamayacağı üzerinedir. Leibniz, özdeşlik ilkesini genel ve klasik biçimiyle, yani bir şeyin her ne ise o olduğunu ifade etmesi açısından kabul eder, fakat benzer olanların farklı olabileceği noktasında ayrışarak, tıpkı özdeşliğin sayısal bakımdan iki farklı şeyi yadsıdığı gibi eşitliğin de doğa alanında sayısal bakımdan iki farklı olanı yadsıdığını belirtir. Bu konu ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesinin anlatımında sunulacaktır.

Şimdi konuya yeniden geri dönecek olursak; özdeşlik ilkesinin temel fonksiyonu, bir şeyin her ne ise o olduğunu belirtmesine dayanır. Böylece iki veya daha fazla şeyin aynı olduğunu söylemek esasında onların aynı yapıya sahip olduğunu söylemektir. Mantıkta bu fonksiyona sahip önermelerin totolojik ve analitik önermeler olduğu kabul edilir.¹⁶⁴ Totolojik ve analitik önermeler, sonucun doğruluğu açısından kesinliği ve zorunluluğu garanti eden önermelerdir. Dolayısıyla özdeşlik ilkesi üzerinden oluşturulan önermeler de zorunlu bir şekilde doğru olacaktır. Özdeşlik bazen anlam üzerinden kurgulanır ve dolayısıyla iki veya daha fazla nitelik tek bir özneye yüklenerek özdeşlik

¹⁶² Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 80.

¹⁶³ A. Kadir Çüçen, *Mantık*, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 24.

¹⁶⁴ Çüçen, *Mantık*, 24.

oluşturulabilir. En sık kullanılan örneği inceleyecek olursak; *bekâr, evli olmayan kişidir*. Bu önermede *bekâr* ve *evli olmayan* nitelemeleri anlam bakımından özdeştir. Böylece özdeş iki nitelik özneye yüklenerek totolojik ve zorunlu bir önerme oluşturulmuştur. Özdeşlik ilkesiyle oluşturulan önermelerin bir diğer özelliği analitik olmaları. Analitik önermeler, öznenin yüklemine veya niteliğini bir şekilde tekrar eden ve dolayısıyla vurgulayan önermelerdir. Yeni bir bilgi sunmaz fakat öznenin sahip olduğu yüklem çeşitli açılardan vurgu yaparak önermenin içerdiği anlamı güçlendirir. Gilles Deleuze'un kullandığı önerme bunu mükemmel bir şekilde örneklendirmektedir. *Üçgen, üç kenara sahip bir şekildir*. Deleuze'a göre bu bir analitik önermedir çünkü üçgen kavramı, tanım gereği üç kenarlı olma özelliğine sahiptir.¹⁶⁵ Dolayısıyla anlam bakımından üçgen, üç kenarlı olmakla özdeştir ve bu önerme yüklemi vurgulaması bakımından analitik önermedir.

Görüldüğü üzere özdeşlik ilkesi üzerinden oluşturulan önermeler, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bir şeyin ne olduğuna yönelik söylemde bulunur. Dolayısıyla henüz bir şeyin ne olmadığına yönelik söylem aşamasına geçilmedi. Bu aşamaya diğer bir ilke olan çelişme ilkesi ile geçilir. Bu sebeptendir ki bu iki ilke çoğunlukla beraber kullanılmaktadır. Nitekim çelişme ilkesi bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de başkası olamayacağını ifade eder. Mantıktaki ifade edilişi; X, hem X hem de X olmayan değildir. Bu ifade biçimi sayesinde, özdeşlik ilkesinde mevcut olmayan farklı olanla temasa geçme imkânı doğmuş olur. Böylece özdeşlik ilkesi bir şeyin ne olduğunu söylerken çelişme ilkesi farklı bir açıdan ne olmadığını söyler. Çelişme ilkesine göre bir şeyin hem kendisi hem de kendisi dışında kalan bir şey olması bir çelişkidir. Bu kullanım Leibniz'de de karşımıza çıkmaktadır. Çelişme ilkesini Leibniz *Monadoloji* adlı eserinde şöyle tanımlar: "(...) içinde çelişki taşıyanın yanlış, yanlışla karşıt ya da yanlış ile çelişik olanın ise doğru olduğuna onun sayesinde hükmettiğimiz çelişme ilkesi."¹⁶⁶ O halde Leibniz, Aristoteles mantığından süregelen çelişme ilkesini kullanmış olur. Aristoteles'in formüle ettiği klasik mantıkta çelişmezlik ilkesi, bir şeyin kendisi dışındaki şeyleri, o şey her ne ise o olması bakımından yadsıma faaliyetidir. "Buna göre, çelişmezlik ilkesini şöyle ifade edebiliriz: Bir şey, hem kendisi hem başka bir şey olamaz."¹⁶⁷ Özdeşlik ilkesi, bir şeyin ne olduğunu

¹⁶⁵ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 30.

¹⁶⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

¹⁶⁷ Doğan Özlem, *Mantık*, (İstanbul: İnkılap Yayıncılık, 2004), 50.

ifade eden bir ilkedir ve sadece ifade ettiği şey ile sınırlı kalarak o şey ile başka şeyler arasında ilişki kurmaz. Bu bağlamda çelişmezlik ilkesi, bir şeyin, başka şeylerle ilişkisi üzerinden özü itibariyle onlardan ayrıldığı yargısını veren mantıksal bir ilkedir. Ve Leibniz için özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi, tüm matematiksel ilkelerin temelidir.

3.1.2. Yeter-Sebep İlkesi

Yeter-sebep ilkesi (The Principle of Sufficient Reason), isminden de anlaşılacağı üzere, herhangi bir şeyin açığa çıkmasına sebep olan etkenlere atıfta bulunur. Böylece ilke gereğince, açığa çıkan bir olgunun anlaşılması açısından kilit kavram *sebep* tir. Olgusal şeylerin neden var olduğuna dair bir açıklama gerektiğinde, söz konusu açıklama kendi başına olgunun nedenini içerebileceği için varlığı zorunlu olan bir neden gerekir. Böylece yeter-sebep ilkesinin uygun bir versiyonu sağlandığında olgusal varlıkların toplamının, zorunlu bir ilk nedeninin açığa çıkacağı düşünülür.¹⁶⁸ Dolayısıyla felsefe tarihinde özellikle ilk neden tartışmalarının söz konusu olduğu çeşitli metafiziksel meselelerde yeter-sebep ilkesinin belli bir versiyonu kullanılmıştır.

Bu ilke genellikle şöyle formülleştirilir; her F olgusu için, neden F durumunda olduğunun yeterli bir sebebi olmalıdır.¹⁶⁹ İlkenin bu formülasyonunu, Leibniz'den hemen önce Spinoza kullanmıştır. Spinoza'nın *Ethica* eserinde, özellikle töz tanımlarına dair argümanları, yeter-sebep ilkesinin belirgin örnekleridir. Nitekim ilkenin, *her mevcut durumun yeterli bir sebebi vardır*, tanımı dikkate alındığında Spinoza argümanlarında ilkenin kullanımı görülecektir. Örneğin *Ethica* Bölüm 1 ve Tanım 1'de:

“Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.”¹⁷⁰

Ve Tanım 3'de:

“Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığı ile kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi.”¹⁷¹

¹⁶⁸ Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4.

¹⁶⁹ Yitzhak Y. Melamed and Martin Lin, "Principle of Sufficient Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Erişim: 5 Nisan 2023.

¹⁷⁰ Spinoza, *Ethica*, 27.

¹⁷¹ Spinoza, *Ethica*, 27.

Tözün doğasını tanımladığı bu iki argümanında Spinoza yeter-sebebe ilkesini kullanır. Dolayısıyla ister içsel olsun ister dışsal, mevcut bir durumun sebebi bir şekilde kendisini gösterir. Bu durumu *The Principles of Descartes' Philosophy (Descartes Felsefesinin İlkeleri)* adlı eserinde şöyle anlatır:

“Var olmak olumlu bir şey olduğu için onun hiçbir nedene sahip olmadığını söyleyemeyiz. O halde ya şeyin kendisinin dışında ya da kendi doğası ve tanımında içerilen bir nedeni ya da sebebi belirlemeliyiz.”¹⁷²

Dolayısıyla Spinoza yeter-sebebe ilkesinin bir versiyonunu kullanmış olup, Leibniz'den hemen önce bu ilkeye katkılar sunmuştur.

Leibniz bu ilkeyi büyük bir dikkatle incelediği olgusal şeylerin doğasına yönelik analizlerinde kullanır. Ona göre yeter-sebebe ilkesinin diğer ilkelere yapısal bir farkı vardır. Leibniz *Monadoloji*'de bu ilkeyi şöyle tanımlar:

“Ve yeter-sebebe ilkesi icabı da, neden başka türlü değil de böyle olduğunun bir yeter-sebebi bulunmaksızın, hiçbir olguyu hakikî ya da mevcut ve hakkındaki hiçbir beyanı da doğru sayamayacağımızı düşünürüz.”¹⁷³

Leibniz'e göre bu ilke en temelde bize şunu ifade eder; mümkün olan her şeyin bir mümkün olma nedeni ya da nedenler dizgesi bulunmaktadır. Dolayısıyla mümkün olanın mümkün olma nedenini saptayan yeter-sebebe ilkesi, çelişme ilkesinden farklı olarak, çelişme ilkesinin geçerli olmadığı olgusal hakikatlerin dünyasına dâhil olan ve bu olgusal hakikatleri anlamlandıran metafiziksel bir ilkedir. Nitekim her bir olgunun açığa çıkması açısından sebebi ya da sebepleri söz konusudur ve bu olgunun doğasındaki her bir sebep ise metafiziksel karakterdedir. Leibniz, Samuel Clarke ile yazışmalarındaki ikinci mektubunda yeter-sebebe ilkesine olan gerekliliği şöyle ifade eder: Matematikten doğa felsefesine geçmek için çelişmezlik ilkesinden başka bir ilke gerekir, söz konusu bu ilke yeter-sebebe ilkesidir.¹⁷⁴ Bu ilke sayesinde şeylerin neden başka türlü değil de olduğu gibi olmasını kavrayabilir ve bu sayede metafiziksel ve teolojik meseleler alanına girebiliriz.

¹⁷² Benedictus De Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy*, (trans. Halbert Hains Britan), (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1961), 30.

¹⁷³ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

¹⁷⁴ G. W. Leibniz and Samuel Clarke, “Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply” in *Correspondence*, (edit. Roger Ariew), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 2000), 7.

3.1.3. Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği İlkesi

İki nesnenin birbirinden nasıl ayırt edildiğini analiz eden ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi (The Principle of Identity of Indiscernibles), kapsamlı bir şekilde Leibniz tarafından *Discourse on Metaphysics*'de biçimlendirilmiştir. Fakat ilke yeni formülasyonuyla Leibniz felsefesinde varlık kazanmış olsa da, ihtiva ettiği mesele yeni değildir. Bu mesele daha öncesinde de ele alınmıştır. Klasik metafizikte bireyleşim problemi olarak bilinir. Örneğin birden fazla ağaç içerisinde karşımızda duran ve şu diye gösterebileceğimiz bir ağacın bireyselliğe sahip olup-olmadığı ve sahipse bu bireyselliği garanti eden etkenin ne olduğu tartışması İlk Çağ felsefesine kadar uzanmaktadır.¹⁷⁵ Dolayısıyla felsefenin ve metafiziğin temel problemlerinden birisi olan bireyleşim problemi, tek bir kategori altından toplanan türlerin her birisinin, kendine özgü bir varlık taşıyıp-taşımadığı tartışmasını ifade etmektedir.

Leibniz problemi biraz daha açmaktadır. Bunun için ortaya temel bir argüman koyar; iki farklı şey bütünüyle birbirine benzemez. Son derece totolojik gözükse de bu argümanın Leibniz, titiz bir şekilde detaylandırır. Leibniz, doğada bulunan herhangi iki şeyin, sahip oldukları özellikleri bakımından bütünüyle eşitlenemeyeceklerini belirtir. Bunun anlamı şudur; elimizde X ve Y isimli iki nesne bulunsun ve bu iki nesnenin bütün özelliklerini içerisinde tutan X1 ve Y1 isimli iki küme mevcut olsun. X ve Y'nin birbirlerine bütünüyle benzediğini, yani mantıksal söylemle ifade edecek olursak, bu iki nesnenin birbirine eşit olduğunu ifade etmek, X1'deki her bir özelliğin Y1'deki bir özellik ile özdeşleştiğini ve X1'deki hiçbir özelliğin Y1'in dışında kalmadığını öne sürmektir. Bu durum mantıksal formülasyon açısından şöyle ifade edilmektedir; eğer her F özelliği için, eğer X F'ye sahipse, ancak ve ancak Y de F'ye sahipse X ve Y özdeşdir. Sembolik mantıktaki notasyonu ise şu şekildedir; $\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow X=Y$.¹⁷⁶

Leibniz böyle bir eşitliğin mümkün olmadığını ve iki şeyin tamamen aynı özelliklere sahip olduğunu ifade etmenin bazı açmazlara neden olduğunu savunur. Hatırlanacağı üzere özdeşlik ilkesinde, genel olarak özdeşlik ve eşitliğin ayrı tutulduğu ve iki farklı şeyin eşit olabileceği fakat özdeş olamayacağının savunulduğu belirtildi.

¹⁷⁵ Sebahattin Çevikbaş, "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, (1), (2006), 2.

¹⁷⁶ Sebastian Bender, "Is Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles Necessary or Contingent?", *Philosophers' Imprint*, 19, 42, (2019), 2.

Leibniz bu noktada özdeşlik için savunulan argümanı eşitlik için de uygular. Öyle ki Leibniz birçok paradoksun, iki şeyin bütünüyle birbirine benzediğini savunmaktan kaynaklandığını ifade eder.¹⁷⁷ Nitekim iki şeyin, içerdiği özellikler bakımından eşit olduğunu öne sürüp diğer yandan onları sayısal açıdan *iki şey* olarak nitelemek bir paradokstur. Bütünüyle aynı özelliklere sahip olma durumu bir eşitliğe işaret etmektedir ve bu durumda sayısal açıdan iki tane şeyden bahsetmenin yeterli bir zeminini oluşturmak mümkün değildir. Nitekim hatırlanacağı üzere, evren sonsuz sayıdaki monadların bir kümesidir ve her bir monad da bir diğerinden farklı olarak kendi tarzında evreni ifade eder. Dolayısıyla Leibniz için böyle bir durum ancak, özdeşlik ilkesi kapsamında mantık alanında geçerli olmaktadır ve bunu doğa alanındaki varlıklara uygulamak mümkün değildir. Doğada sayısal bakımdan iki ve üzeri şeylerin varlığından bahsediyorsak eğer, bunların bir farklı yönü olmalı ve birbirlerinden mutlaka ayırt edilmelidir. Leibniz için ancak bu şekilde bağımsız varlıklardan bahsedebiliriz.

“Saltık varlıklar ile Leibniz’in demek istediği şey tözlerdir ve her bir tözün içsel olarak başka her bir tözden ayrı olması gerektiğini ileri sürer. Tözlerin bütünsel dizgesinde Tanrının iki ayırt edilemez tözden birini dizideki bir konuma ve ötekini ayrı bir konuma koymak için hiçbir yeterli nedeni olmazdı. Eğer iki töz birbirinden ayırt edilemez olsaydı, aynı töz olurlardı.”¹⁷⁸

O halde varlık alanında iki şey tamamen aynı özelliklere sahip olamaz.

3.1.4. Süreklilik İlkesi

Süreklilik ilkesi (The Principle of Continuity) Leibniz’in fizik ve metafizik arasında bağlantı kurduğu bir başka önemli ilkesidir. Bu ilke üzerinden evrendeki olay ve durumların, kendi içinde bir sıra halinde gerçekleştiğini açıklar. Bu sebeple özellikle fizikte çok kullanışlı bir ilke olduğu kanaatindedir. Leibniz’e göre doğa asla sıçrama yapmaz ve hiçbir şey birdenbire açığa çıkmaz.¹⁷⁹ Yani hiçbir şey, anlık bir yön değişiminden meydana gelmediği gibi, herhangi bir konumdan bir başka konuma ara geçişler olmaksızın ilerlemez. Böylece Leibniz, bu ilkenin bazı temel aşamaları gerekli kıldığına dikkat çekmiş olur. Her bir olay ve durumu bu aşamaların dışında

¹⁷⁷ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 14.

¹⁷⁸ Frederick Copleston, *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2013), 33.

¹⁷⁹ G. W. Leibniz, “Preface to the New Essays” in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 297.

değerlendiremeyiz. İlkeye göre her olay kendi içinde, mutlak surette derecelerden ilerleyerek açığa çıkar. Bu durumda bir olayın, derecelerin herhangi birisinden sıçrayarak bir sonrakine geçişi mümkün değildir.¹⁸⁰ Bu durumu bir doğru parçası üzerinden anlayabiliriz. Tıpkı bir doğru parçasındaki her bir noktanın bir sonraki noktayı gerektirdiği gibi, Leibniz için evrendeki her bir olgu ve olayın açığa çıkmasındaki dereceler de bir sonraki dereceyi gerektirir. Leibniz ilkeyi şöyle formüle etmektedir: Bir seri ya da dizi içerisinde bulunan iki nokta arasındaki uzaklık, mevcut miktarından azaltıldığında, bu noktalara karşılık gelen sonuçları da aynı miktarda azalacaktır. Dolayısıyla olayın noktaları nasıl sıralanırsa sonuçları da öyle sıralanır.¹⁸¹ Bunu biraz daha açmak gerekirse; bilindiği üzere *olmak* fiilinden türetilen *olay*, *olgu* ve bunlara paralel kullanılan *durum* kavramları, ortak kullanımları sonucunda işaret edilen ortak anlam şudur; herhangi bir şeyin vuku bulması, açığa çıkmasıdır. Sonuç ise, bir olayın yol açtığı başka bir olay veya durumdur. Örneğin Sanayi Devrimi bir olaydır. Nitekim belli bir zaman ve mekânda vuku bulmuş bir durumdur. Sanayi Devriminden sonra teknik araç-gereçlerin kullanımının yaygınlaşması ise bu olayın bir sonucudur. Şimdi Leibniz’in formülüne geri dönelim; Sanayi Devrimi ve teknolojinin hızlanması aynı derecelerden geçmiştir çünkü birisi diğerinin sonucudur. Dolayısıyla Sanayi Devriminin başlangıç ve bitişi arasındaki uzaklığını azaltmak, sonucunu da aynı oranda etkileyecektir. Bu etkinin nasıl seyredeceğini her zaman değerlendirmek mümkün olmasa da -olgusal hakikatlerin doğasından dolayı- ilke gereği etkinin olması zorunludur. Leibniz bu durumu şöyle ifade:

“Bir varlığın temel belirlenimleri bir başkasınıninkine yaklaştığında, böylece aynı şekilde birincinin tüm özellikleri dereceli olarak sonuncunun özelliklerine yaklaşmak zorunda kaldığında, doğal varlıkların tüm sırasının tek bir zincir oluşturması gerekir; bu zincirde farklı sınıflar pek çok halka gibi, birini diğerine o kadar yakın bağlar ki, duyuların ve hayal gücünün, içlerinden birisinin başladığı ya da bittiği kesin noktayı saptaması imkansızdır.”¹⁸²

Bu saptamanın neden yapılamadığı ayrıca olgusal hakikatler bölümünde ele alınmaktadır fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta; süreklilik ilkesine göre olay ve

¹⁸⁰ Leibniz, “Preface to the New Essays”, 297.

¹⁸¹ Leibniz’den aktaran: Jorgensen, “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, 224-225.

¹⁸² Leibniz’den aktaran: Jorgensen, “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, 226.

sonucun, dereceleri geçmek bakımından aynı sürece tabi olmalarıdır. O halde ilkenin işaret ettiği süreklilik, iki nokta arasındaki derecelerin sürekliliğidir. Böylece her bir olayın dereceleri ve o olayın sonucunun geçtiği dereceler süreklilik içerisinde seyreder ve bu süreklilik kesintiye uğramaz. Böylece bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir çünkü sıçrama olarak algılanan bazı geçişlerin, mutlak surette algı dışında kalan ara dereceleri (intermediate degrees) vardır.

Leibniz bu işleyişi; harekete, şekillere ve konuma yani bir yerden başka bir yere geçişe de uygular. Bir hareket anında bir durağanlıktan açığa çıkmadığı gibi, tek seferde de durağanlığa indirgenemez. Arada küçük hareketler mevcuttur.¹⁸³ Yine her bir şekil ve konumdaki değişiklikler ara şekil ve konumlardan geçer. Böylece algının dışında kalabilecek mikro dereceler, iki nokta arasındaki hareketin sürekliliğini sağlar.

Dikkat edilirse eğer Leibniz ilkeler üzerinden temelde şunu ifade etmektedir; evrendeki her şey kendine özgüdür fakat evrenin ortak düzeni dışında da değildir. Bu ortak düzenin kendisinde sürpriz olarak nitelendirilebilecek bir işleyiş söz konusu değildir. Sürpriz olarak nitelendirilebilecek her şey aslında insanın o işleyişi kavrayışından açığa çıkar. Dolayısıyla Leibniz, bilginin kaynağı ve sınırlarını bu ilkeler üzerinden belirlemeye çalışacaktır.

3.2. A Priori ve A Posteriori

A priori kavramı felsefe tarihinde, deneyim öncesi, deneyimden önce gelen gibi bir takım temel tanımlarla karşılanmıştır. Bu temel tanımlardan yola çıkıldığında a priorinin *deneyimden bağımsız* gibi özel bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. O halde burada deneyim kavramı açığa çıkar. Deneyim, deneyden yola çıkmış ve deneye dayanmış olan pratiklerdir. Deney ise; “gerçekliği olana ilişkin her çeşit yaşantı, algılama, duyumlama, verilmiş olma vb.”¹⁸⁴ Demek ki a priori bilme; bilginin nesnesiyle temasa geçmekten bağımsız bir bilme çeşididir. Bu durumu bir önerme üzerinden örneklendirmek gerekirse; Euklides’in “bütün parçasından büyüktür”¹⁸⁵ aksiyomunu ele aldığımızda a priori bilmenin en net modelini bize sunacaktır. Nitekim bu önermenin doğruluğu için önermenin nesnesiyle temasa geçmek gibi bir durum söz konusu

¹⁸³ Leibniz, “Preface to the New Essays”, 297.

¹⁸⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 45.

¹⁸⁵ Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 41.

olmayacaktır. Burada kavramların zihinsel analizi önermenin doğruluğunu mümkün kılacaktır. Önerme içerisinde karşımıza çıkan *bütün*, *parça* ve *büyüklik* kavramları söz konusudur. Bu bağlamda tüm bu kavramların tanımından yola çıkılarak yapılan çözümleme, Euklides'in söz konusu aksiyomunu deneyimden bağımsız bir şekilde doğrulamaya imkân vermiştir. Bu doğrulama a priori bilmenin en net örneğidir.

A posteriori bilme ise yine felsefe tarihinde, deneyime dayanan ve deneyimle birlikte temellenen bilme biçimi olarak kabul edilmiştir. Örneğin; herhangi bir A cismi, herhangi bir B cisiminden büyüktür gibi bir önerme ifade edildiğinde bu önermenin doğruluğunun bilinmesi *bütün parçasından büyüktür* önermesinin doğruluğunun bilinmesinden oldukça farklıdır. Her ikisinde de iki değişken arasında büyüklük bağıntısı kurulmasına rağmen; Euklides'in önermesi kavramların tanımıyla doğrulanmaya yeterli olurken, herhangi iki cismin karşılaştırılmasında doğrulamayı yapabilmek için söz konusu bu cisimlerle temasa geçmek gerekir. Nitekim bu cisimlerle kurulan irtibat sonucunda, cisimlerin şekil, hacim, kütle vb. nitelikleri hakkında veriler elde edilecektir. Ancak elde edilen bu veriler ışığında A cisminin B cisiminden büyük olup-olmadığı doğrulanabilir. Söz konusu cisimler ile temasa geçmenin sağlamış olduğu bu deneysel bilme a posteriori bilmedir.

Benzer kullanımları Leibniz'de de görmekteyiz. Leibniz tanım yapmanın çeşitlerini incelerken, a priori bilmenin kavramsal analiz üzerinden gerçekleştiğini vurgular. Leibniz, *Primary Truths (Temel Doğrular)* adlı yazısında, bilhassa özdeşlik ifadelerinde görüleceği üzere, a priori bilmenin temelinin kavramsal analize dayandığını belirtir.¹⁸⁶ Yine aynı yazısında, Euklides'in yukarıdaki *bütün parçasından büyüktür* önermesini örnek vererek, burada bütün kavramının parça kavramından büyük olduğunu deneyime başvurmaksızın bildiğimizi ifade eder. Bütün kavramının tanım gereği parça kavramını içerdiğini, dolayısıyla bu tür bilmenin a priori bir bilme türü olduğunu belirtir.¹⁸⁷ Dikkat edildiği üzere Leibniz, a priori bilmenin; bir önermenin, ya da o önermeyi oluşturan kavramların analizi üzerinden gerçekleşen bir bilme biçimi oluşuna dikkat çeker. Dolayısıyla a priori bilmenin, deneyime başvurma ihtiyacı duyulmaksızın, kavramsal çözümleme üzerinden gerçekleşen bilme biçimi oluşu, Leibniz'de açıktır.

¹⁸⁶ G. W. Leibniz, "Primary Truths" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 31.

¹⁸⁷ Leibniz, "Primary Truths", 31.

Yine en net görebileceğimiz yerlerden birisi, *Discourse on Metaphysics* adlı yazısının 8. maddesidir. Orada Leibniz, a priori terimini kullanırken parantez içerisinde, *deneyim olmaksızın* ifadesiyle a priori'yi detaylandırmıştır.¹⁸⁸ Benzer bir detaylandırmayı a posteriori için de yapar. *Monadoloji*'de hayvanların doğası üzerine çıkarımlarda bulunduğu kısımlarda, ifadelerinin a posteriori bilme biçiminin bir örneği olduğunu ve bu ifadelerin deneyimi dayanak aldığını açıkça belirtir.¹⁸⁹ Dolayısıyla Leibniz'de a priori, deneyimi gerektirmeyen bir doğaya sahipken, a posteriori ise doğasını bizzat deneyime dayandırır.

3.3. Akılsal ve Olgusal Hakikat Ayrımı

O halde iki bilme biçiminin ayrışma merkezi olan *deneyim*, aynı zamanda iki farklı mantık ilkesine duyulan ihtiyacın kaynak merkezidir. Eğer bir ifade, deneyime ihtiyacı gerektirmeden doğrulanabiliyorsa, bunu sağlayacak bir imkân olması gerekir. Nitekim söz konusu imkân, deneyimle irtibat kurma ve deneyim alanına yönlendirilme zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde, eğer bir ifadenin doğrulanışı deneyimi gerektiriyorsa, o deneyim alanına girişi sağlayan başka bir imkân gerekir. Leibniz için bu imkânları sunacak olan çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebep ilkesidir.

Felsefede bir önermenin doğrulanışına yönelik tartışma, doğruluk kuramları tartışması üzerinden de yürütülmektedir. Fakat doğruluk kuramları tartışmasının özellikle 19. Yüzyıl sonlarından itibaren mantık felsefesi ile birlikte kuramsal çerçevesi çizilip birçok ekol açığa çıkmıştır.¹⁹⁰ Dolayısıyla içlerinden Aristoteles'e kadar geriye götürülen ve böylece felsefe tarihinin en eski doğruluk kuramı, uygunluk (correspondence theory of truth) kuramı olarak kabul edilir.¹⁹¹ Leibniz'in doğruluk teorisi de genellikle bu kuram içerisinde değerlendirilmektedir. Uygunluk teorisi temelde şunu ifade etmektedir: Bir önerme bir gerçeğe karşılık geliyorsa ve dolayısıyla o gerçeğe uygunsa doğrudur. Bu gerçeklik bazen dış dünyadaki bir takım ilişki ağı (states of affairs) olarak ele

¹⁸⁸ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 14.

¹⁸⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 58.

¹⁹⁰ Doğruluk kuramları bir önermenin doğrulanma koşul ve aşamalarına yoğunlaşan ve böylece doğruluk-hakikat tartışmasının önemli bir zeminini oluşturan ve özellikle pozitivistlerin de etkisiyle 20. Yüzyılın başlarında çok daha fazla gündem haline gelen bir tartışmadır. Temelde uygunluk (correspondence) ve tutarlılık (coherence) kuramlarına ek olarak öznelerarası (intersubjective) ve fazlalık (redundance) kuramları da mevcuttur. Ve her birisi kendi içinde çeşitlilik göstererek farklı formülasyonlara sahiptir. Ayrıntılı okuma için bkz. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, 99-201.

¹⁹¹ Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, 100.

alınmaktadır. Dolayısıyla Leibniz'in olgu ve olgunun durumu dediği şeye paralel bir anlam taşımaktadır.

Buradan Leibniz'e dönecek olursak; akılsal hakikatler doğrudan çelişmezlik ilkesi ile çalıştığından, bu ilkelerin karakterlerine bürünürler. Yani, çelişmezlik ilkesi ile oluşturulmuş bir önermenin zıddını ortaya koymak, o önerme ile açık bir çelişki içerisine girecektir. Bu bakımdan mantık, matematik ve cebirin hakikatleri zorunlu hakikatlerdir ve zıddını iddia etmek zihnin açık bir çelişki içerisine düşmesine neden olacaktır.¹⁹² Nitekim çelişmezlik ilkesi birbiri ile çelişik iki önermeden birinin açık bir şekilde doğru, diğerinin ise açık bir şekilde yanlış olduğunu ortaya koyar. Örneğin X , X' 'tir gibi bir önerme özdeşlik ilkesi ile kurulmuş bir önermedir ve zorunluluk taşır. X 'in X olması, doğrudan zihnin özdeşlik ilkesi aracılığıyla doğrulayabileceği kesin bir önermedir. Bu sebeple X , X' 'tir önermesi, X , X -olmayandır önermesi ile açık bir çelişki içerisine girer. O halde akılsal hakikatler aksiyom içermesinden dolayı önermelerin ispat edilmesine de olanak sağlayacaktır.

Olgusal hakikatlerin dayandığı ilke, çelişmezlik ilkesinden farklı bir ilke olmalıdır. Bu ilke yeter-sebep ilkesidir. Bu ilke gereğince evrende gerçekleşen her bir olgunun bir yeter-sebep zemini vardır ve bütün olgular bu zeminde devinir.¹⁹³ Olgu hakikatlerindeki mevcut olgular bir gerçekleşme ve bir gelişim dizgesi içerisinde açığa çıkar. Gerçekleşme ve gelişim dizgesi, o olgunun açığa çıkma sebeplerini içerir.¹⁹⁴ Dolayısıyla olgusal bir önermenin doğruluk ile ilişkisinin çözümlenebilmesi için önce doğruluğa konu olan olgu hakkındaki sebepler dizgesinin tümünü kuşatabilmek gerekir. Leibniz burada *Sezar Rubicon Nehrini Geçti*¹⁹⁵ önermesini örnek verir. Farz edelim tarihi araştırmalarda bulunan birisi Sezar'ın Rubicon nehrini geçtiğini iddia etsin. Bu iddiadaki söz konusu önermenin açık ve seçik doğrulanışı mümkün değildir. Sezar öznesi, Rubicon'u geçme yüklemine tıpkı başka birçok yüklem gibi içerisinde taşır.¹⁹⁶ Bu sebeple

¹⁹² G. W. Leibniz, "On Contingency" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 28.

¹⁹³ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 48.

¹⁹⁴ Binyamin, Eisner, "Leibniz's Dual Concept of Probability", *Journal of Modern Philosophy*, 4(1):17, (2022), 16.

¹⁹⁵ Rubicon Nehri günümüzde İtalya sınırlarında olan bir nehirdir. Rivayete göre Jül Sezar'ın, kendi döneminde bu nehrin geçilmesi yasaklamasına rağmen ordusu ile nehri geçerek ve yasayı çiğnemesiyle iç savaş başlattığı iddia edilir. Leibniz bu olayı olgusal hakikat içerisinde değerlendirerek çözümler.

¹⁹⁶ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 20-21.

Sezar'ın Rubicon'u geçmesi doğru olabilir. Fakat Sezar bu yüklem gibi çok sayıda yüklemi içerisinde taşıdığından Rubicon nehrini geçme fiili yerine başka bir fiili gerçekleştirmiş olabilir. Bunların yanı sıra, bu yüklem birçok öznenin de yüklemi olabileceğinden, Sezar'ın değil de başka bir öznenin Rubicon'u geçmiş olması durumu da mümkün olabilir. Nitekim Sezar'ın çok sayıda yüklem arasından Rubicon'u geçme yüklemine gerçekleştirdiğinin yeter-sebep dizgesi çözümlenmedikçe bu önerme belirsizdir. Kısaca Sezar'ın Rubicon'u geçmiş olması durumu kadar, geçmemiş olması durumu da mümkündür.¹⁹⁷ Çünkü olgusal hakikatlerdeki özne-yüklem ilişkisi bir yeter-sebep ilişkisidir. Sezar'ın herhangi bir nehri geçmesinin sebepleri olduğu gibi birçok nehir arasından Rubicon'dan geçmiş olmasının da sebepleri vardır. Dolayısıyla ancak, Sezar öznesinin de içerisinde yer tuttuğu bu sürecin sonsuz dizgesindeki sebeplerin tamamına ulaşıldığı taktirde *Sezar Rubicon Nehrini Geçti* önermesi kesin bir şekilde doğrulanabilir. Leibniz'e göre Sezar öznesi, kavramında Rubicon'u geçme fiilini birçok fiil gibi barındırmaktadır.¹⁹⁸ Bu sebeple önermenin doğrulanması, Sezar kavramının analizinden geçmektedir. O halde olgusal hakikatler yeter-sebep ilkesine dayanırlar ve insan akıllı bir analizi sonlu adımda gerçekleştirmek durumunda olduğu için olgu hakikatleri insan akıllı açısından akılsal hakikatler kadar belirgin değildir.

Leibniz'in bu ayırmada birincil derecede önemle vurguladığı nokta, olgusal hakikatler söz konusu olduğunda insan aklının, söz konusu öznenin; tam ve yetkin bir kavramına sahip olamayacağı ve dolayısıyla olgusal hakikati yetkin bir şekilde bilemeyeceği durumudur. Peki bu ne demektir? Leibniz'e göre her bir özne kendi kavramında, yaşamı boyunca gerçekleştirme potansiyeline sahip tüm yüklemelerini tutar. *Primary Truths*'da şöyle ifade eder: "Bireysel bir öznenin tam (complete) ya da eksiksiz (perfect) kavramı; geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm yüklemelerini (predicate) içerir."¹⁹⁹ O halde herhangi bir öznenin, kendi kavramında tuttuğu yüklemelerden birisini gerçekleştirmesi, bir olgunun açığa çıkmasıdır. Bu da demektir ki insan, olgusal hakikati, zorunlu hakikati bildiği gibi kesin bir şekilde yani a priori olarak kavrayamaz. Bunun sebebi ise, insan aklının; öznenin kavramında bulunan bütün yüklemelerine sahip olamaması ve dolayısıyla yüklemelerin tamamını analiz edemeyeceği faktörüdür. İki

¹⁹⁷ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 21.

¹⁹⁸ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 30.

¹⁹⁹ Leibniz "Primary Truths", 32.

hakikat düzlemine ait iki önerme üzerinden mukayeseli bir bakış ile konuyu biraz daha açabiliriz.

İlk olarak akılsal hakikatlere örnek teşkil edecek bir önerme örneği ile başlayalım ve basit bir cebirsel önermeyi ve o önermenin nasıl kanıtlandığını inceleyim:

Teorem: ‘x ve y çift tamsayı ise $x+y$ de bir çift tamsayıdır.’

Kanıt: x ve y’yi birer çift tam sayı kabul edelim,

Bu ise $x=2a$ ve $y=2b$ biçimini mümkün kılacaktır.

$$X+y = 2a+2b = 2(a+b) = 2k$$

O halde $x+y$ çift tamsayıdır.

Şimdi bu klasik cebirsel teoremi ve kanıtını inceleyerek Leibniz’in akılsal hakikat örneğine nasıl denk düştüğünü görelim. Teorem bize x ve y’nin birer çift tam sayı olarak, bir araya geldiklerinde toplamalarının da çift tam sayı olduğu yargısında bulunmaktadır. Kanıt aşamasında ise mantıkta doğrudan ispat dediğimiz $p \rightarrow q$ algoritması üzerinden p’nin doğruluğunu kabul ederek q’nun doğruluğuna ulaşma işleyişi söz konusudur.²⁰⁰ O halde öncelikle x ve y’nin birer çift tamsayı olduğu kabul edilip ardından çıkarım yapılmıştır. Dolayısıyla bu tarz önermelerin akılsal hakikat olarak son derece açık ve seçik olduğu ortadadır. Nitekim önermeye ait ne kadar kavram ve sembol varsa hepsi son noktasına kadar ayrıştırılabilme ve bu önermeye ait dışarıda herhangi bir kavramın bırakılmadığından emin olma imkânı yakalanır. Ve bu imkân ile beraber semboller arasında özdeşlik ilişkisi kurulabilmekte ve zorunlu sonuç çıkarılabilmektedir.

İkinci hakikat türüne doğa bilimlerinin ve olgusal meselelerin önermeleri denk düşmektedir. Örneğin Platon külliyatı üzerine çalışan bir felsefe tarihçisinin, Platon’a ait olduğuna kanaat getirdiği, ‘X’ isminde bir risaleye ulaştığını düşünelim. O halde risalenin Platon’a ait olduğunun gerekçelerini sunarak şu önermeyi oluşturabilir: *X başlıklı risaleyi Platon yazdı* veya *X başlıklı risale Platon’a aittir*. Bu önermenin doğruluğu yukarıdaki cebirsel ifadenin doğruluğu kadar açık değildir. Çünkü bir önermeyi a priori bilmek demek, özne-yüklem dizgesinin içerdiği tüm aşamanın tamamını bilmek demektir. Oysa olgusal gerçeklikler açısından özne ve yüklem bağıntısı bir süreç bağıntısıdır ve bu

²⁰⁰ Gürsel Yeşilot ve Deniz Sönmez, *Soyut Matematik*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 16.

süreçte olgunun gerçekleşmesi için gereken sebepler açığa çıkar. Platon'un söz konusu risaleyi yazmış olması, özünde böyle bir süreci anlatır. Nitekim Leibniz'in anlayışında, Platon kavramı, Platon'nun geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm yüklemelerini içerdiği için, gelecekte bir filozof olacağını ve farklı birçok yüklem gibi çeşitli risaleler yazacağını da içerir. Bu sebeple, Platon öznesinde açığa çıkacak tüm yüklemeler onun kavramında içerilmiştir. O halde Platon'un 'X' başlıklı bir risaleyi yazma kararının a priori olarak bilinmesi için sadece Platon'u ve gerçekleştirdiği yüklemi bilmek yetmez, aynı zamanda bu yüklemın gerçekleştiği sonsuz karmaşanın bütün noktalarını içeren dizgeyi de çözümlmek gerekir. Bu sonsuz karmaşa dizgesi hem Platon'un ihtiva ettiği tüm yüklemeleri barındırırken hem de yüklemın (X isimli risaleyi yazmak) kendisine yüklenebilecek tüm özneleri içerir. Öyle ki dizgenin çözümlenmesi sonucunda, Platon'un sonsuz yüklemeler içerisinden söz konusu risaleyi yazma kararının ve sonsuz özneler içerisinden risalenin Platon öznesi tarafından yazılmasının yeterli sebebi bulunabilir. Eğer akıl, Platon ve Sezar öznelerinin ihtiva ettiği tüm yüklemeleri başarılı bir şekilde çözümleriyebilseydi Platon'un neden başka bir risaleyi değil de X isimli risaleyi yazdığını ve Sezar'ın neden Rubicon'u geçmeye karar verdiğini gösterebilirdi. Nitekim Leibniz için olgu hakikatleri, insan aklı için analize kapalıdır.²⁰¹ O halde olgu hakikatlerinin analiz edilemeyeşi, o hakikatler hakkında varsayımsal bilgi oluşturmamıza neden olur.

Görüldüğü üzere akılsal hakikatlerdeki, önerme içerisinde sunulan tüm verileri bütünüyle parçalayıp ve artık ayrıştırılamayacak yani basit hale geldiklerinde a priori olarak bilmekteyiz. Nitekim yukarıdaki cebirsel önermenin bütün elemanlarını saptayıp üzerinde hakimiyet kurmaktayız. Dolayısıyla elemanların tamamını saptadıktan sonra basit hale getirebilmemiz, önermenin açık ve seçik bir şekilde doğrulanmasını sağlamaktadır. Fakat olgusal hakikatler söz konusu olduğunda gerek Platon'un risale önermesi gerekse de Sezar'ın Rubicon Nehrini geçmesi önermesi, cebirsel önerme kadar açık değildir. Bunun sebebi olgusal hakikatin ilişkili olduğu mantık ilkesinden kaynaklanır. Yeter-sebepl ilkesi gereğince bir olgunun açığa çıkmasını sağlayan sebeplerin tamamı değil belli sebepler saptanır ve önerme kurulur. Fakat önermenin sembolleri tamamen ayrıştırılamadığı gibi saptanan sebeplerin dışında kalan sebepleri de bilmemekteyiz. Yani bu önermeler söz konusu olduğunda bir sınır, bir eşik yakalanamaz.

²⁰¹ Copleston, *Leibniz*, 20.

Araştırmacının, Platon'un söz konusu risaleyi yazdığına dair saptamış olduğu sebepler dışında kalan sebepler kümesi hakkında hiçbir bilgimiz yok. Böyle olunca da sonsuz sebepler dizgesi içerisinde sadece birkaçını çekip almakla yetinmekteyiz. Nitekim Leibniz diyecektir ki; eğer bir kişi Sezar öznesi ve onun gerçekleştirdiği yüklem arasındaki bağıntıyı kanıtlarsa, Sezar'ın neden Rubicon'un önünde durmak yerine, o ırmağı geçme yüklemine bulunduğu da gösterebilecektir.²⁰² Ona göre böylesi bir kanıt sunmak insan aklının yetilerini aşar. Leibniz bu anlayışı, *On the Ultimate Origination of Things* (*Şeylerin Nihai Kökeni Üzerine*) yazısında; bireysel bir durumun, içerdiği şeylerin toplamının tüm serisinde, ne kadar geri gidersek gidelim, o durumun neden mevcut biçimiyle var olduğuna dair tam bir açıklama bulamayacağımızı ifade eder.²⁰³ Çünkü içerdiği şeylerin toplam serisindeki geriye gidişimiz, sınırlı bir geriye gidiş olacaktır ve nihai bir noktaya ulaşmak yetilerimiz dışındadır. Leibniz aynı yazısında şöyle bir örnek verir: Bir kitaptan yola çıkılarak yazılan bir başka kitap olduğunu varsayalım. Bu kitaptan da bir başka kitap yazılsın. Böylece sıralamaya dayanarak, yazılan her bir kitabı kendisinden önceki kitap ile açıklayabiliriz çünkü her bir kitap kendisinden önceki kitap üzerinden yazılmıştır.²⁰⁴ Leibniz'e göre kaç tane geri gidersek gidelim aklın sınırlı oluşundan dolayı bu geriye gidiş nihayete ermeyecektir. Dolayısıyla sonsuzluk içerisindeki sonlu dolaşım, belirsizlik doğuracaktır.

O halde akıl, sebeplerin yeterliliği adına bir üst sınır belirleyebilmekten uzaktır. Bu durumu şöyle ifade edebiliriz; akıl bir bilgiyi oluştururken o bilginin tabanını belirleyebilmesi veya sınırlarını çizebilmesi ölçüsünde o bilgiden emin olabilir. Mesela tanımı kesin bir şekilde yapılmış bir küme ile tanımı eksik olan bir küme düşünelim. Örneğin 100'den küçük pozitif tam sayılar kümesi tanımı yapılırsa, bu kümenin elemanları 1 ile 99 kapalı aralığındaki sayıları imleyecektir. Yani sınırlı bir kümedir. Bunun yerine, tam sayılar tanımlaması yapılırsa durum değişir. Nitekim o kümenin uçları açıktır. Olgusal hakikatlere ait önermeler tıpkı ikinci kümede olduğu gibi tanımları eksik ve uçları açıktır. Çünkü Leibniz için her bir olgu sonsuzluk ve karmaşa içerir.²⁰⁵ Bu ise insan aklının içerisinde çıkamayacağı bir şeydir.

²⁰² Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 21.

²⁰³ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149-150.

²⁰⁴ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149.

²⁰⁵ Copleston, *Leibniz*, 23.

Hatırlanacağı üzere, Leibniz'in; kullandığı her bir ilkeyi evrenin yasaları olarak kabul ettiğini ve sisteminde bu ilkeler üzerinden bir bütünlük kurduğunu belirtmiştik. Akılsal ve olgusal hakikat ayrımını özdeşlik ve yeter-sebep ilkeleri üzerinden kursa da, diğer ilkeleri üzerinden de bu mesele ile ilişki kurar. Leibniz, De Volder'e yazdığı mektubunda, ayırt edilemez olanların özdeşliği meselesini izah ederken, aynı özelliklere sahip iki şeyin gerçekten iki şey olup-olmadığını analiz eder. Burada, ortak özellikleri paylaşması bakımından, iki nesnenin eşit olduğunu iddia etmeyi hatalı bulur. Nitekim ona göre böyle bir eşitlik olsaydı, onları birbirlerinden ayırt edecek niteliğin ortadan kalkması anlamına gelirdi. Fakat Leibniz için farklı iki şeyden bahsedildiğinde, onların mutlaka farklı içsel niteliğe sahip olmaları gerekir.²⁰⁶ Leibniz bu durumun bir açmaz olduğunu belirtirken yapılan temel hatanın, soyut kavramları doğa ya da olgu alanına ikame etmekten kaynakladığını belirtir. Ona göre bu kavramların mantık ve matematiksel açıdan bir çelişki barındırmayışı ve son derece tutarlı oluşu, o kavramların olgusal alanda kullanılışının da aynı tutarlılığı vereceği anlamına gelmez. Çünkü doğada bu kavramların yalın haliyle bulunmadığını iddia eder. Leibniz'e göre, zaman, mekân, matematiksel uzam ve matematiksel hareket gibi kavramlar bu türden kavramlardır ve bunları doğada yalın haliyle bulmak imkansızdır.²⁰⁷ Dolayısıyla Leibniz'e göre bu tarz kavramların olgulara doğrudan uygulanışı, iki şeyin birbirlerine ortak özellikleri bakımından eşit kılınmasında olduğu gibi, bazı açmazları beraberinde getirecektir. Leibniz bu duruma matematikten bir örnek verir: Saf doğru parçası matematiksel bir kavramdır. Matematiksel açıdan birbirine tamamen eşit iki doğru parçası kuramsal olarak düşünülebilirken doğada birbirine tamamen eşit iki doğru parçası bulunamaz. Doğada her bir doğru parçası içeriği bakımından diğerinden ayrışır.²⁰⁸ Leibniz için bu durum açık bir şekilde göstermektedir ki, doğada birbirine bütünüyle benzeyen ve eşit olan iki cisim yoktur. Ve dolayısıyla mantığın saf kavramları olgusal alana uygulanamaz. Böylece Leibniz, insan aklının; doğadaki bir olgunun tam olarak hangi aşamaları içerdiğini çözümleyemezken, mantığın saf kavramlarını bu olgulara uygulamasının paradokslara yol açabileceğine değinmektedir.

²⁰⁶ G. W. Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 174-175.

²⁰⁷ Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703" 175.

²⁰⁸ Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703" 175.

Bunun yanı sıra, süreklilik ilkesinde Leibniz, bir olgu ve olgunun sonucu arasında bir doğru orantı olduğunu ve olgunun açığa çıkma sürecine yapılacak müdahalenin, olgunun sonucunu da etkileyeceğini ifade etmişti. Fakat Leibniz'e göre bunun nasıl bir değişiklik ile sonuçlanacağını kavramak mümkün değildir çünkü sürecin başlangıç ve bitiş noktasını belirlemek insan aklı açısından imkânsızdır.²⁰⁹ Mesela Sezar'ın nehri geçme sürecinin başlangıç ve bitiş noktası tam olarak belirlenemeyeceği için, bu sürece herhangi bir müdahalede yeni sonucun ne olacağını da bilmemiz mümkün değildir. Çünkü Leibniz için zaten bazı olguları anlık bir sıçrama ile açığa çıkmış gibi algılamamızın nedeni, sürecin içerisinde algının dışında kalabilen küçük ve ara dereceleri idrak edemiyor oluşumuzdu. Dolayısıyla Leibniz için olgusal alan, insan aklı açısından karmaşık bir yapıdadır.

Yine hatırlanacağı üzere kötülük problemini ifade ederken, insanın olup-bitenler karşısında mutlak bir pasiflikte kalmaması gerektiğini, çünkü yazgı kitabında yazan her olgunun, beraberinde bir sebep ile yazıldığını ifade etmişti. Fakat aynı zamanda insan aklının sınırlı oluşundan kaynaklı, olgunun beraberindeki sebep ya da sebepleri her zaman aynı mükemmellikte kavrayamadığını da ifade etmiştir. Leibniz'e göre insan aklı, olgunun sonsuz karmaşası karşısında sınırlı kalmaktadır ve böylece çoğunlukla çeşitli yanılgılara düşmektedir.²¹⁰ Bu ise toplumdaki çeşitli bölünmelere neden olabilmektedir. Böylece, dünyada açığa çıkan aykırılıklar ve her türlü eksikliklerin, insanın olguya dair yaklaşımın bir sonucu olduğunu ifade ederek, evrene dair bütüncül yaklaşımını felsefi sisteminde de göstermiştir.

Fakat burada özellikle vurgulanması gereken nokta şudur: Leibniz olgusal hakikatlerin bir süreç içerdiğini ve bu sürecin yeterli sebeplerinin sonsuz bir karmaşa dizgesi içerisinde olduğunu ifade ederken asla bir rastlantısallıktan bahsetmez. Tıpkı akılsal düzlemde olan özne-yüklem ilişkisinde olduğu gibi olgusal düzlemdeki süreç de mutlak bir düzen içerisinde işler. Çünkü evrenin bütünü düzen içerisinde. Leibniz, *Discourse on Metaphysics* adlı yazısının altıncı maddesinde şöyle ifade eder: “Tanrı düzen dışı hiçbir şey yapmaz ve hatta olguları hiçbir düzeni yokmuş gibi kavramak mümkün değildir.”²¹¹ İnsan aklının bu sonsuz dizgeyi öngörememesinin nedeni sürecin

²⁰⁹ Jorgensen, “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, 226.

²¹⁰ Copleston, *Leibniz*, 70.

²¹¹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 10.

rastlantısal oluşundan kaynaklanmaz. Bu öngörü eksikliği tamamen insan aklındandır. Nitekim Leibniz için tüm önermelerin hakikat ile ilişkisi Tanrı'nın müdrikesinde içerilmiştir. Sonsuz güç sahibi Tanrı'nın zihninde içerilenler ise asla rastlantısal ve gelişigüzel değildir. Leibniz, özne-yüklem ilişkisine dayanan tüm önermelerin aslında a priori kanıtlanabilir olduğunu ifade eder.²¹² Fakat insan aklı sadece bazılarını (akılsal hakikatlere ait önermeler) a priori olarak kanıtlayabilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Leibniz olgusal hakikatlerin, yalnızca Tanrı tarafından tamamının idrak edilebileceğini özellikle vurgular.²¹³ Ona göre Tanrı, olgusal hakikatleri, insanın zorunlu hakikatleri açık ve seçik bir şekilde bilmesi gibi zorunlu olarak, yani a priori bilir. Çünkü ancak sonsuz bir zihin tarafından sonsuz nedenler kümesi çözümlenebilir. Leibniz bu durumu, Tanrı'nın; olgusal bir önermenin sonsuz sebepler dizgesini, tek bir akıl hamlesiyle ve eksiksiz bir şekilde katedebildiğine²¹⁴ yönelik tanımla ifade etmektedir.²¹⁵ Çünkü ona göre Tanrı, sürecin kendisini yaratandır.

Leibniz'in bu özne-yüklem ilişkisine dair analizi, Kant'ın sentetik a priori dediği bilimsel bilgi modeli açısından önemli bir çıktı sunmuştur. Kant, yargıların mantıksal farklılığına rağmen içerik bakımından temelde iki grupta toplanabileceğini ifade eder.²¹⁶ Bu yargılar analitik ve sentetik yargılardır. Kant bu yargıların bölümlenmesinin özellikle metafiziğin olanağının ne ölçüde mümkün olduğunun anlaşılması açısından oldukça verimli bir bölümleme olduğunu ifade eder.²¹⁷ Kant, a priori ve a posteriorinin yukarıda özetlediğimiz karakteristik özelliklerinden yola çıkarak, bu bilme türlerinin analitik ve sentetik yargılarla olan bağlantısı üzerinden herhangi bir yargı türünü dışlamak yerine, o yargı türünün nasıl bir bilgi açığa çıkardığını tespit etmeye çalışır. Dolayısıyla analitik ve sentetik yargıların sınırlarını saptamakla işe başlar. Kant'a göre analitik yargılar özdeşlik ilkesi üzerinden faaliyet gösterdiği için bilginin içeriğini genişletmez, sadece belli konular hakkında açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda analitik yargıları, bilginin

²¹² G. W. Leibniz, "On Freedom and Possibility", 19.

²¹³ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 20-23.

²¹⁴ Leibniz bunu, İngilizceye *On Contingency* olarak tercüme edilen yazısında anlatmaktadır. Söz konusu İngilizce edisyonda da, Leibniz'in ifadesi *traverse* kavramı ile karşılanmıştır. Traverse, bir sürecin özellikle zikzak çizerek ve çaprazlama yaparak geçilmesidir. Traverse kavramı aynı zamanda bir şeyin detaylı incelenmesi anlamını da içermektedir.

²¹⁵ Leibniz, "On Contingency", 28.

²¹⁶ İmanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000), 14.

²¹⁷ Kant, *Prolegomena*, 20.

içeriğinin genişletilmesi noktasındaki eksikliğinden dolayı bu konuda sınırlandırır. Kant için sentetik yargılar, analitik yargıların eksik bıraktığı bilginin içeriğini genişletme işlevini görür. Sentetik yargılar ona göre, özne kavramında içerilmeyen bir niteliği, yargı içerisinde bize verdiği için içeriğe eklemede bulunur.²¹⁸ Bu sebeple Kant, her iki özelliği de bünyesinde barındıracak bir bilgiyi araştırmıştır. Dolayısıyla Leibniz'in akılsal ve olgusal önermelerini içeriği bakımından tek önermede birleştirmek istemiştir.

Yeniden Leibniz'e dönecek olursak, Leibniz doğru bilgi için tek bir yöntem oluşturup o yöntemi evrenin tüm alanlarına uygulamayı hatalı bir yaklaşım olarak bulur. Ona göre matematiksel akıl yürütme biçimi matematik alanı için geçerlidir ve olgu alanına uygulanması olgunun yapısından dolayı mümkün değildir.

3.4. Evrensel Dil Projesi

Leibniz'in evrensel dil kurma girişimi bunların bir sonucu olarak açığa çıkar. Nitekim Leibniz, bilgilerimizin çoğunun varsayımsal oluşunu bilmeye engel bir durum olarak görmez. Öyle ki, doğa bilimleri ve toplumsal meseleler söz konusu olduğunda bilgilerimizin varsayımsal oluşu kaçınılmazdır. Varsayıma dayanan bu bilgiler ise çeşitli alanlarda aykırılıkların yaşanmasına neden olmaktadır. O halde yapılması gereken, bir önermenin belirsizliğine neden olan, önerme içerisindeki eksik detaylarının en uygun sembollerle tamamlanmasını sağlayan evrensel bir dil kurmaktır. Sistematik bir evrensel dil, kelimelerin anlam belirsizliğinden kaynaklanan hataların minimum hale gelmesini sağlar ve çeşitli alanlardaki aykırılıklar giderilir.²¹⁹ Leibniz böylece, olgusal önermeler söz konusu olduğunda muhakemenin düşeceği hataları fark etme fırsatı sunacak bir *organon* oluşturacaktır.

Leibniz çok küçük yaşlarda bu tarz düşüncelere kapıldığını ifade eder. Yeterince kavrayamadığı şeyleri daha detaylı inceleme merakına çocukluğundan beri sahip olduğunu belirtir.²²⁰ Bu sayede zihnini gereksiz kavramlarla doldurmak yerine kavrayamadığı şeyin özünü kendi kendine keşfetmeyi öğrendiğini söyler. Daha sonra 20 yaşındayken *On the Art of Combinations (Kombinasyon Sanatı Üzerine)* adlı akademik

²¹⁸ Kant, *Prolegomena*, 14-15.

²¹⁹ Kahveci, "Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism", 300.

²²⁰ G. W. Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 6.

çalışmasında bu keşfi sunduğunu ifade eder.²²¹ Fakat o yaşlarda henüz matematik bilgisinin yeterli olmadığını düşündüğü için daha fazla bu konuya zaman ayırması gerektiğinin farkındadır. Leibniz bu projesini tamamlayamamıştır fakat ifadelerinden bu projeye ne kadar önem verdiğini anlamak mümkün. Mesela Leibniz bazı düşünürlerin bu projeye benzer, kavramların düzenlenmesini sağlayan dil projeleri tasarlasa da kendi amaçladığı evrensel dil projesinin o güne kadar hiç tasarlanmadığını söyler.²²² Bu durumu ilginç bulur çünkü olgusal meselelerdeki tutarsızlıkların ancak evrensel dil projesi ile giderileceği kanaatindedir. Özellikle Aristoteles ve Descartes'ın bu projeye değinmemiş olmasına daha fazla şaşırdığını ifade eder. Leibniz'e göre Aristoteles, *Organon* ve *Metafizik* çalışmalarında kavramların içsel doğasını çok büyük ustalıkla incelemiştir.²²³ Bu incelemenin sonucunda söz konusu projenin çıkabileceğini düşünmektedir. Descartes'ın ise yöntem konusunda bu projenin adeta yolunu açabilecek işaretleri verdiğini fakat sunduğu şeyin sadece geometrinin bir parçası olduğunu söyler. Dolayısıyla Leibniz için kendi amaçladığı evrensel dil projesi henüz tasarlanmamıştır.

Leibniz, Tanrı'nın her şeyi tartı, ölçü ve sayıya göre yarattığını anlatan eski bir sözden bahseder. Fakat evrende tartılamaz olan şeylerin, yani etki (force) ve güçten (power) yoksun şeylerin olduğunu söyler.²²⁴ Yine parçalardan yoksun olduğu için ölçülemeyen şeylerin var olduğunu ifade eder. Fakat hesaplanamayan hiçbir şeyin olmadığını söyler.²²⁵ Burada kastettiği hesaplama, bir şeyin bir sembol üzerinden kavrayışa getirilmesidir. Bu sebeple semboller, dil projesi için çok önemlidir. Basit ve temel kavramları temsil eden semboller ve bileşik kavramları temsil eden sembollerin bir araya gelerek oluşturdukları önermeyi, sistematik bir akıl yürütmenin ürünü olarak görür. Bu sayede tıpkı bir hesaplamada yapılan yanlışlığın hızlı bir şekilde tespit edilebilmesi gibi, bir akıl yürütmede yapılan yanlışlıklar da tespit edilebilecektir.²²⁶ Mesela Leibniz için elimizdeki üç basit kavram tek tek A, B, C gibi harfler ile temsil ediliyorsa, bunların bir araya gelişleri ABC gibi bileşik bir kavramı oluşturur. Böylece ABC kavramının tam olarak neyi ifade ettiğini bilir ve içsel yapısını analiz edebiliriz.²²⁷ Semboller ikame

²²¹ Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, 7.

²²² Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, 6.

²²³ Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, 7.

²²⁴ Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, 5.

²²⁵ Leibniz, "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, 5.

²²⁶ Kahveci, "Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism", 303.

²²⁷ Kahveci, "Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism", 303.

edilirken temel kriterler gerekir. Bunların en önemlisi, bir sembol eksik bir detayla eşleştirilecekse, sembolün, kavramın bütünüyle uygun olması ve dolayısıyla kavramın genel yapısı içerisindeki nedenleri taşıması gerekir. Bu sayede sembol, bir belirlenim içerisine girer. Leibniz bu noktada sayıları model alır. Her bir sayının net bir belirlenimi vardır ve bu, onların elverişli kullanımını sağlar. Leibniz, bazı önermelerin kavramlarına sayıların nasıl atandığını örneklerle göstermeye çalışır. Mesela *insan akıllı hayvandır* önermesini ele alır. İnsan kavramını eğer 6 sayısı temsil ederse, akıllı kavramına 3 ve hayvan kavramına 2 sayını atfedebiliriz. Böylece $6=3 \times 2$ gibi bir eşitliğin kurulabileceğini düşünür.²²⁸ Fakat Leibniz yaptığı bu sayısal değer atfetmeyi yetersiz bulduğu için sürekli olarak farklı çözümler getirmeye çalışır. Önce pozitif ve negatif sayıları işin içerisine katmaya çalışmış daha sonra tümel, tikel, olumlu ve olumsuz olmak üzere önermeleri farklı kombinasyonlarda incelemek istemiştir. Bu projenin bitmemesinin önemli sebeplerinden birisi de budur esasında. Çünkü Leibniz bu işin zahmetli olduğunun farkında olduğundan sürekli olarak yeni modeller eklemiştir. Leibniz, matematiğin yönteminin doğrudan olgu alanına uygulanmasından ziyade matematiğin sembolleri kullanarak çıkarımda bulunmasına benzer bir sistem kurulabileceğini düşünmüştür.

Özetle Leibniz, olgusal meseleler söz konusu olduğunda, önermeleri, akılsal hakikatleri kavradığımız gibi son noktasına kadar kavrayamadığımızı düşündüğü için bu önermelere özel bir hesaplama modeli geliştirmeye çalışmıştır. Böylece insan aklı açısından a posteriori bilinen olgusal önermeleri, asgari düzeyde de olsa a priori zemine çekmek istemiştir. Fakat bu projesini tamamlayamamıştır.

²²⁸ Kahveci, “Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism”, 303.

SONUÇ

Tüm bunlar sonucunda; Leibniz felsefesinin, şu argümanların bir açılımı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

- 1) Monadlar basit varlıklar olarak sonsuz sayıdadır ve bir araya gelişleri dünyayı oluşturur. Böylece her biri kendi yetkinlik seviyesi oranında evreni temsil eder.
- 2) Monadların özel bir versiyonu olan insanlar akıl yetisine sahiptir ve böylece evren hakkında bilgi oluşturabilirler.
- 3) İnsanın evreni bilmesi iki açıdan gerçekleşir: matematiksel açıdan ve olgusal açıdan. Olgusal alanın bilgisi insan aklının sınırlarından dolayı kısmi ve dolayısıyla eksik bir bilgidir.
- 4) Bu eksikliğin bir sonucu olarak, evrende kötü diye nitelendirilebilecek çeşitli aykırılıklar ve çatışmalar açığa çıkmaktadır. Tüm bu aykırılıklar yine de asgari düzeyde giderilebilir çünkü mevcut dünya Tanrı'nın sonsuz bilgelik ve iradesi ile yaratılmış en iyi dünyadır.

Leibniz'in, akılsal-olgusal hakikat ayrımı meselesinin genel felsefesi ile ilişkisinin ipuçları da tam bu noktada yatmaktadır. Zira kendi dönemindeki teolojik ve politik tüm problemleri çözmek açısından evrensel bir bilim sistemi oluşturma isteğini hatırlayacak olursak eğer, planladığı evrensel projede felsefe, mantık, matematik, metafizik, siyaset ve etik gibi hemen her disiplini dahil etmek istemiştir. Felsefesinin açılımı olarak değerlendirebileceğimiz argümanlar bize göstermektedir ki, her argüman birbirleri ile bağlantılı olduğu gibi bu disiplinlerden birisinin kapsamına da girmektedir. Monadların içsel yeterlilik taşıdığı tanımından hareketle özne-yüklem ilişkisini ve akılsal-olgusal hakikat ayrımını temellendirdiği gibi, bu ayrım üzerinden de kötülük problemini açıklamıştır. Bu durum bize Leibniz'in düşüncelerinin, onun genel felsefesi içerisinde, birbirlerinden ayrı değerlendirilemeyecek derecede bir bütünlük oluşturduğunu göstermektedir.

Bu açılım, Leibniz felsefesi hakkında aynı zamanda şu sonucu da vermektedir: Leibniz felsefesi bir mantık ve metafizik ilişkisine dayalı bir felsefedir. Peki bu neyi ifade etmektedir? Leibniz için her önermenin özne-yüklem ilişkisine dayanması ve her doğru önermenin de yüklemnin öznede içerilmesi durumuna dayanması mantıksal olduğu kadar metafiziksel de bir şeydir. Nitekim önermede ifade edilen her öznenin geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm yüklemelerini bünyesinde barındırıyor olması, onun bir monad olarak içsel yeterliliğini kendisinde taşıyor olmasından ileri gelmektedir. Monadlar ise tinsel birliklerdir ve bu birliklerin yapısı da metafizikseldir.

Leibniz'in yeter-sebepe ilkesine olan gerekliliği ifade edişini hatırlayacak olursak, bu ilkenin mantıksal alandan metafiziksel alana geçişi sağladığını söylemiştir. Çünkü önermelerin özne-yüklem ilişkisine indirgenmesi sonucunda matematiksel önermeler açısından bir problem gözükmemektedir. Akılsal hakikatler kısmında da gösterildiği gibi matematiksel önermeler özdeşlik ilkesine dayandığı için yüklemelerini saptamak imkân dahilindedir. Örneğin $X=5$ gibi bir önerme sonucunda, X öznesinin 5'e karşılık gelen tüm yüklemeleri bünyesinde barındırdığını kolayca çıkarabiliriz. Bunun sonucunda $X=3+2$ ve $X=1+4$ gibi tüm önermeler doğrudur çünkü $3+2$ ve $1+4$, X 'in barındırdığı yüklemeleri arasındadır. Bu sebeple özne-yüklem ilişkisi matematiksel önermeler açısından mantıksal zeminde sonuçlanmaktadır. Fakat Leibniz, olgusal önermeler söz konusu olduğunda, özne-yüklem ilişkisinin metafiziksel zeminde sonuçlandığına dikkat çekmektedir. Olgusal alan bir süreç alanıdır. Bu sebeple olgusal önermeler, özdeşlik ilkesi gibi mekanik bir ilke ile değil, insan aklının hesaba katamayacağı unsurların da dayanağı olabilecek yeter-sebepe ilkesi ile temellendirilmektedir. Leibniz bir olgunun süreç içerisinde yeter-sebepleri ile açığa çıktığını ve sürecin metafiziksel bir süreç olduğunu özellikle belirtir. Çünkü eğer olgunun süreci mekanik ve maddi bir süreç olsaydı, olgunun sebeplerinde geriye gidişte nihai bir aşamaya ulaşabilirdik. Fakat insan aklının sınırları gereği, sebepler dizgesini bütünsel bir şekilde kuşatmak mümkün değildir. Leibniz'in verdiği kitap örneğini hatırlarsak eğer; bir kitabın sürekli olarak başka bir kitaba dayanarak yazıldığını farz ettiğimizde, her kitabı kendisinin dayanağı olan bir başka bir kitapla tanımlar ve açıklarız. Fakat Leibniz, kaç tane geriye gidersek gidelim, şu sorulardan dolayı yetkin bir açıklama elde edemeyeceğimizi ifade eder: *neden bu kitaplar yazıldı?* ve *neden bu kitaplar olduğu biçimiyle yazıldı?* Leibniz için bu sorular açık bir şekilde metafiziksel sorulardır.

Olguların durumunun tam olarak böyle olduğunu ifade eder Leibniz. Her bir olgu, değişimin çeşitli yasalarına göre bir diğeri ile ilişkili olsa da, o olguyu takip eden bir başka olgu, yasa gereği önceki ile aynı olamaz. Bu yüzden bir olguyu başka bir olgu ile açıklamak bize yukarıdaki iki sorunun cevabını vermeyecektir. Bu iki sorunun cevabını da ihtiva eden şey olgunun nihai sebebidir. Fakat olgunun nihai sebebi o olgunun gerçekleşme dizgesinde değil, bu dizgenin dışındadır. Leibniz açısından sürecin metafiziksel oluşu tam da burasıdır. Çünkü ona göre evrende bir şeyin nihai sebebi o şey ile aynı kümede olamaz. O şeyi aşan ve o şeyin varlığa gelişini sağlayan bir şey olmalıdır. Bu şeyin, evrendeki tek mutlak yetkinlik sahibi olan Tanrı ve onun en iyi ilkesine göre yaratması olduğunu ifade eder.

Leibniz'in metafiziğe verdiği önem çağdaşlarınkinden şu yönde ayrılır: Çağdaşlarının çoğu, metafiziği bir disiplin olarak reddetmez ve Tanrı kavramına sistemlerinde yer verirler. Bu açıdan değerlendirildiğinde sistemlerinde metafizik içerilmiştir. Fakat Leibniz, Descartes ve Spinoza'dan farklı olarak, akılsal ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden; metafiziksel yasaların, maddenin saf geometrik yasalarına üstün geldiğini ifade eder. Bazı yazılarında metafizikten kastettiği şeyi güçlendirmek için, dünyanın aynı zamanda ahlaki bir mükemmelliğe dayandığını ifade eder. Çünkü Tanrı bu dünyayı, sonsuz bilgeliğinin yanı sıra sonsuz ahlaki iyiliği ile de yaratmıştır. Tam da bu sebeple Tanrı'nın, her şeyin nihai nedeni olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Leibniz felsefesinde mantık ve metafizik, birbirlerini dışlayacak ya da içerecek şekilde değil; bir anlamda otantik şekilde bulunur ve aralarındaki ilişki, hiyerarşik bir ilişkidir.

Leibniz felsefesindeki mantık ve metafizik ilişkisinin etkisini iki açıdan ele almak mümkün. Bunlardan ilki kendi çağdaşları açısından değerlendirmektir. Hatırlanacak olursa çağdaşları, dönemi itibarıyla doğru bilgi için yöntem arayışına girmişlerdi ve her şeyin aklın sınırları dahilinde olduğunu iddia etmişlerdi. Böylece ortaya koyduğu yöntemler sadece mekanik süreçlere uygulanacak şekildedir. Fakat Leibniz, evrendeki işleyişe akılsal ve olgusal olarak iki açıdan yaklaşır, çağdaşlarının yöntemin dışında tutmaya çalıştığı metafiziksel unsurları hesaba katmıştır. Böylece Leibniz, Descartes'ın yöntemini evrensel dil projesi için ilham verici bulsa da sonuçta geometrinin bir parçası olarak görür. Dolayısıyla meseleleri açıklamak açısından kuşatıcı bulmaz. Benzer şekilde Spinoza'nın doğayı saf bir geometrik nedensellikte açıkladığını ifade eder Leibniz ve bunu yanlış bulur. Ona göre doğanın bütünü en nihayetinde Tanrı'nın *en iyi ilkesine* göre

işlemektedir ve bu ilkenin zorunluluğu da geometrik değil metafiziksel bir zorunluluktur. Leibniz, bu ilke sayesinde, bir şeyin neden olduğu biçimiyle var olduğu sorusuna cevap verebileceğimizi düşünür.

Bir diğer konu ise mantık ve metafizik ilişkisinin kendisinden sonraki felsefeye etkisidir. Bu etkilerin hem bilimsel hem de politik teorilere yansımış olması, Leibniz'in kendi dönemindeki krizlere hem bilimsel hem de politik açıdan yaklaşmasının adeta bir sonucu gibidir. Temel etki, epistemolojik teoriler açısından olmuştur. Akılsal ve olgusal hakikat ayrımı, sonrasında epistemolojinin gündemini meşgul eden analitik ve sentetik bilgi ayrımı açısından kritik bir başlangıç olmuştur. Epistemolojideki analitik ve sentetik bilgi ayrımı daha öncesinde de ifade edildiği gibi; bir önerme, içerdiği kavramları itibarıyla bir özdeşliği mi tekrar ediyor yoksa bir sentez mi kurmaktadır? sorusunun etrafında şekillenir. Dolayısıyla tartışılan konu, bir önermenin yeni bir şey söyleyip-söyleyemediği ve o önermenin deneyimi gerektirip-gerektirmediği yönündedir. Bu ise Leibniz'in akılsal ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden tartıştığı konuya paraleldir. Nitekim Leibniz, önermelerin iki farklı ilke üzerinden hakikatle temas ettiğini vurgularken analitik-sentetik bilgi tartışmasına biçim kazandırmıştır. Öyle ki bu tartışma Kant felsefesinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere Kant'ın, hem bilgiyi analiz eden hem de yeni bilgi ekleyen bir yapının peşinde olduğunu görmüştük. Bu sebeple Kant açısından gündeme gelen şey, birbirleri ile bağlantısı kurulan a priori-a posteriori ve analitik-sentetik ikilemlerinin farklı kombinasyonlarıdır. Kant bu kombinasyonlar üzerinden yargının hem genel geçer ve zorunlu oluşunu, hem de yalnızca analiz işleviyle sınırlandırılması yerine bilginin içeriğini de genişletmesini yakalamak ister. Kant için doğru kombinasyon sentetik a prioridir. Nitekim bu sentetik a priori yargıların, duyularımızla karşıladığımız nesneler dünyasının bilgisini bilimsel ölçütlerle ortaya koyacağını düşünür. Kant sentetik a priori yargıların olanağını ise mantık ve matematik gibi formel bilimlere başta olmak üzere, fizik gibi doğa bilimleri içerisinde karşılamak ister. Tam da bu sebeple Kant sentetik a prioriyi, hem bilimin yargılarını temellendirebilmek hem de klasik metafiziğin açmazlarını gösterebilmesi açısından oldukça önemli bulur. Böylece Leibniz'in analizi, Kant felsefesi açısından önemli bir çıktı sunmuş olsa da Kant bu çıktıyı Leibniz gibi metafiziğin lehine değerlendirmemiştir.

Bunun yanı sıra, Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayrımı, 20. Yüzyılda siyaset felsefesi açısından da ilham verici olmuştur. Mesela 20. Yüzyılın önemli

teorisyenlerinden Hannah Arendt, hakikat ve politikanın birbirini dışlayan iki kavram olduğunu ve doğruluğun politik bir değer taşımadığını ifade ederken, bu görüşlerini Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayırımına dayandırdığını ve Leibniz'in söz konusu ayırımını siyasal açıdan değerlendirdiğini ifade eder. Arendt'e göre politik alan olgusal hakikatler üzerinden şekillenir. Böylece her bir olgunun, kişiden kişiye ve toplumdaki topluma farklı yorumlandığını çünkü olgunun, insanın eylem alanında açığa çıktığını belirtir. Dolayısıyla Arendt'e göre olgusal hakikatlerin çarpıtılmaya açık olmasından dolayı yalan, politikanın önemli bir aracı haline gelmiştir. Arendt için bu çarpıtma, akılsal hakikatlerde olduğu gibi zıddı ile çürütülmesi mümkün olmadığı için politik alanda örgütlü yalan eylemi başlar. Görüldüğü gibi Leibniz'in akılsal ve olgusal hakikate yönelik analizi, Arendt'in modern siyasal araçların işleyişini açıklamasında önemli bir model olmuştur. Bu ise Leibniz'in, kendisinden sonraki bir başka etkisini gösterir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. vd., *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Altınörs, Atakan. “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis”, *Felsefe Dünyası*, 51, (2010).
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yayınları, 2014.
- Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Arthur, Richard T. W. *Classic Thinkers: Leibniz*, Malden, MA: Polity Press, 2014.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Barker, Stephen F. *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
- Bender, Sebastian. “Is Leibniz’s Principle of the Identity of Indiscernibles Necessary or Contingent?”, *Philosophers' Imprint*, 19, 42, (2019), 1-20.
- Bobro, Marc. "Leibniz on Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/leibniz-causation/>>.
- Boutroux, Emile. *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Copleston, Frederick. *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2013.
- Çevikbaş, Sebahattin. “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, (1), (2006). 1-20.
- Çevikbaş, Sebahattin. *Leibniz ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2005.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.

- Deleuze, Gilles. *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Descartes, Renatus. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Ankara: Say yayınları, 2018.
- Descartes, Renatus. *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2013.
- Descartes, Renatus. *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, (trans. Michael Moriarty), New York: Oxford University Press Inc., 2008.
- Eco, Umberto. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.
- Eisner, Binyamin. “Leibniz’s Dual Concept of Probability”, *Journal of Modern Philosophy*, 4(1):17, (2022), 1-20.
- Hasırcı, Nazım. “Kıyasta Orta Terim”, *Felsefe Dünyası*, 45, (2007), 139-153.
- Hentsch, Thierry. *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Iltis, Carolyn. “Leibniz and the Vis Viva Controversy”, *Isis*, 62,1, (1971), 21-35.
- Jorgensen, Larry M. “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2 (2009), 223–248.
- Kahveci, Kutsi. “Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (28-29), (2002), 299-311.
- Kahveci, Kutsi. *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Kant, Imanuel. *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.
- Koyre, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları: Ankara, 2000.
- Lee, Stephen J. *Avrupa Tarihinden Kesitler; 1494-1789*, çev. Ertürk Demirel, Ankara: Dost Kitabevi, 2004.
- Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview Press Inc., 1990.
- Leibniz, G. W. “A New System of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and Body”, in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. “From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703” in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. “From the Letters to Thomas Burnett, on Substance” in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.

- Leibniz, G. W. "On Contingency" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "On Freedom and Possibility", in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "On the Ultimate Origination of Things" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Postscript of a Letter to Basnage de Beauval", in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Preface to a Universal Characteristic" in *Philosophical Essays*, (trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber), (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989),
- Leibniz, G. W. "Preface to the New Essays" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Primary Truths" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. and Samuel Clarke, "Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply" in *Correspondence*, edit. Roger Ariew, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 2000.
- Leibniz, G.W. *Principles of Nature and Grace Based on Reason*, in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leibniz, G.W. *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2016.
- Leibniz, G.W.F von. *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, trans. George R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1902.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "A Brief Demonstration of a Notable Error of Descartes and Others Concerning a Natural Law, According to Which God Is Said Always To Conserve the Same Quantity of Motion; a Law Which They Also Misuse in Mechanics", in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Critical Thoughts on the General Part of the Principles of Descartes" in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Letters To Nicolas Remond: July 1714" in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "That a Most Perfect Being Exists" in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays Concerning Human Understanding*, trans. Alfred Gideon Langley, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916.
- Look, Brandon C. "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/>>.
- Maurer, Armand. "Nicolaus Cusanus" çev. Feyza Demir Çiçek, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 74, (2021), 300-312.
- Melamed, Yitzhak Y. and Martin Lin, "Principle of Sufficient Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sufficient-reason/>>.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi" *Mukaddime*, 6, (1), (2015), 19-45.
- Muhtaroglu, Nazif. "What is Wrong with Concurrentism?", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23, (2014). 129-144.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*, Ankara: Vadi Yayınları, 2005.
- Özlem, Doğan. *Mantık*, İstanbul: İnkılap Yayıncılık, 2004.
- Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni; Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Sarı, Mehmet Ali. "Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları", *Felsefe Dünyası*, 52, (2010), 208-229.
- Spinoza, Benedict De. *Theological-Political Treatise*, edit. Jonathan Israhel, trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israhel, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Spinoza, Benedictus De. *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Spinoza, Benedictus De. *The Principles of Descartes' Philosophy*, trans. Halbert Hains Britan, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1961.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2016.
- Topakkaya, Arslan. "Tarihsel Süreçte Kilise Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 6, (2017), 11-31.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 30, (1999), 51-68.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Wootton, David. *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Yeşilot, Gürsel. ve Deniz Sönmez, *Soyut Matematik*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

Yıldırım, Ali. “Nicolaus Cusanus” içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, 951-956, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

