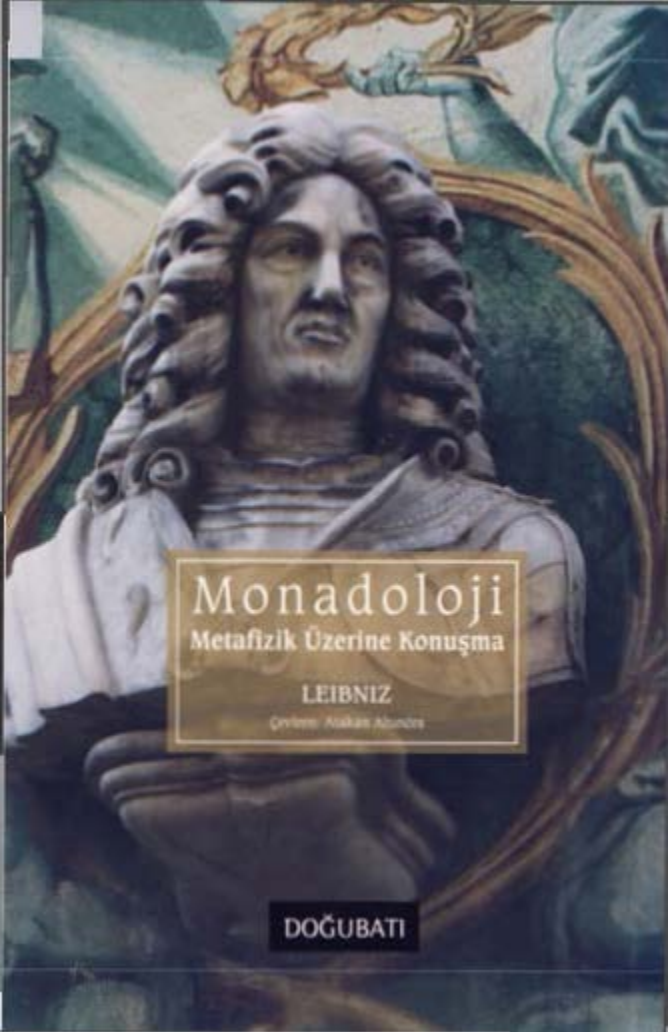

Monadoloji
Metafizik Üzerine Konuşma
LEIBNIZ
Çeviren: Atakan Akündüz
DOĞUBATI

Leibniz

Monadoloji
Metafizik Üzerine Konuşma

Leibniz

Monadoloji

Metafizik Üzerine Konuşma

Çeviren: Atakan Altınörs

DOĞUBATI

G.W. Leibniz (1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz 1 Temmuz 1646'da Leipzig'de dünyaya geldi. Eski Yunanca ile Latince'yi, bir öğretim üyesi olan babasının kılavuzluğunda küçük yaşta öğrendi. Yüksek öğrenimini Leipzig Üniversitesi'nde tamamladı. Nüremberg yakınlarındaki Altdorf'ta yaptığı hukuk doktorasını, henüz yirmi yaşındayken savunduğu teziyle bitirdi. Kıta Avrupası'ndaki birçok devlette ve İngiltere'de belli sürelerle diplomatik misyonla bulundu. 1676 yılının Aralık ayının sonunda Hannover'e geldi. Dük Johann Friedrich'in kütüphanecisi ve danışmanı olarak oraya yerleşti. Ömrünün kalan kırk senesinde, birkaç seyahati hariç Hannover'den ayrılmadı. Esasen Paris'teki ikâmeti sırasındaki çalışmalarının ve dostluklarının ürünü olan "filozof" payesine eklenen o kentin adıyla "Hannover'in filozofu" diye anıldı. Leibniz 14 Kasım 1716'da o kentte, bir süredir mustarip olduğu gut hastalığı nedeniyle hayata veda etti. Leibniz çalışmalarını anadili olan Almanca yerine, genellikle Latince ve Fransızca kaleme aldı, ama ilginçtir ki hayatı boyunca durmadan yazmış bu deha, sağlığında kitap yayınlatmaktan kaçındı. Sağlığındaki yayınları *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* ve *Système nouveau de la nature ou de la communication des substances* gibi temel birkaç risalesiyle *Essais de Théodicée* başlıklı kitabından ibarettir.

Fransızca Özgün Metin
Monadologie & Discours de Métaphysique

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Fransızca'dan Çeviren
Atakan Altınörs

Yayına Hazırlayan
Mirze Mehmet Zorbay

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
Eylül 2011

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Sertifika No: 15036

ISBN: 978-975-8717-76-7

Doğu Batı Yayınları-70 Felsefe-24

Kapak Resmi: *Leibniz*, Fotoğraf: Andrea Feltracco, © Doğu Batı 2010

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7

Leibniz'in Hayatı ve Eserleri 9

Metafizik Üzerine Konuşma 35

Monadoloji 97

Kaynakça 121

Kavramlar Dizini 123

Adlar Dizini 127

SUNUŞ

Düşünce tarihinde, arkasında bıraktığı yazılı çalışmalar bakımından Leibniz kadar üretken bir başka zihne nadiren tesadüf edilir. İlginçtir ki, ömrünü düşünmeye ve yazmaya vakfetmiş bu büyük dehanın hayattayken yayınlattığı çalışmaların adedi, ardında bıraktığı devasa külliyatla mukayese kabul etmez. Söz konusu yayınları, birkaç risalesiyle, Tanrı'nın bir deyimle "avukatlığı"nı yaptığı *Essais de Théodicée* [İlâhî Adalet üzerine Denemeler] başlıklı eserinden ibarettir. Geride bıraktıklarının yayınlanması ise, günümüzde bile sürmekte olan uzun soluklu bir çalışmaya konudur. Kendisinin de hoşlandığı adlandırmayla "önceden tesis edilmiş ahenk sisteminin müellifi" Leibniz, insan aklını kurcalayan onlarca farklı ve büyük meseleye cesaretle el atmış, çağının önde gelen âlimleriyle durmaksızın mektuplaşmış, teorik meşguliyetleri yanında pratik çalışmalara, gözlemlere ve -hesap makinesi gibi- icatlara da mesai harcamıştır.

Leibniz'in matematik ve mantık gibi aksiyomatik disiplinlerle, fizik ve psikoloji gibi bilimlerdeki geleceğe ışık tutan başarıları bir yana bırakıldığında, onun felsefedeki en büyük başarısının dünyada "kötülüğün" varlığının, Tanrı'nın mevcudiyetine

antitez getirilmesine karşı, rasyonel bir savunma yapmak olduğu söylenebilir. Mümkün dünyaları temaşa edip, onlar arasında bir-arada-mümkün [*compossible*] azamî miktarda varlık içeren dünyayı tercih etmesi bakımından, Tanrı mümkün dünyaların en iyisini [*le meilleur des mondes possibles*] yaratmıştır. İşte *Monadoloji* ve *Metafizik Üzerine Konuşma*, Leibniz'in bu minvaldeki metafizik düşüncelerini ana çizgileriyle göz önüne seren iki temel metnidir.

Çevirimde, bazı Fransızca kavramlar için kullandığım Türkçe karşılıkların yanına köşeli parantez içinde, "akıllı ruh [*esprit*]", "mefhum [*notion*]" şeklinde orijinalini de yazdım. "İdea", "refleksiyon", "rasyonalizm" gibi, evrensel felsefe terminolojisine mâl olmuş kelimeleri orijinal hâliyle bıraktım. Bazı terimlerin hem geleneksel hem modern iki karşılığını peş peşe yazdım: "cihanşümul/evrensel", "muhayyile/imgelem", "gayî/ereksel", "âraz/ilinek" gibi. Gereken yerlerde, kendi açıklamalarımı dipnot düştüm ve peşinden (çev.) ibaresi koydum. Leibniz'in metinlerinden önce, Emile Boutroux tarafından kaleme alınmış hayatı ve eserlerine dair bir yazıya yer verdim. Kitapta hızlı tarama yapmayı kolaylaştırmak üzere hazırladığım kavramlar ve adlar dizinini de kitabın sonuna ekledim.

Leibniz'in felsefe kadar din terminolojisini de kullanarak kaleme aldığı işbu metinleri çevirirken azamî dikkat ve özen gösterdim. Şüphesiz ki hayatta, herhangi bir ürünle olduğu gibi, "kaynak" metinden "erek" metne sabırla damıtılmış bir çeviriyle de herkesi memnun etmek mümkün değil. Yine de çevirime, sırf kullandığım kimi terimler "eski" diye ön yargıyla yaklaşmayacak okurların, Leibniz'in cümlelerindeki kastını iyice anlayarak, her şeyden önce "doğru" ve "anlaşılır" bir şekilde, ardından da elimden geldiğince ahenkli ve güzel bir üslupla yansıtma çabamın kadrini bileceklerine inanıyorum...

Atakan Altınörs
Ortaköy, 2011

LEIBNIZ'İN HAYATI VE ESERLERİ*

Gottfried Wilhelm Leibnitz** Slav kökenli bir ailedendi. Leibniz'in atalarının, büyük dedelerinin kuşağından itibaren Almanya'da yaşadığı ve kamu hizmetlerinde çalıştığı bilinmektedir. Leibniz 1 Temmuz 1646'da Leipzig'de dünyaya geldi. 14 Kasım 1716'da Hannover'de öldüğünde yetmiş yaşındaydı. Birbirinden hayli farklı konulardaki çalışmalarına vakfettiği hayatı, aslında dönemlere ayrılmaya pek müsait değildir. Bununla birlikte, kısım kısım anlatmak üzere hayatını şu üç döneme ayırabiliriz: 1672'ye kadar uzanan öğrenimi ve ilk çalışmaları; 1672'den 1676'ya kadar uzanan, Hannover kütüphanesini yönettiği sırada seyâhatler yaptığı dönem; değişik alanlardaki çalışmalarıyla "Hannover'in filozofu"nu tüm zamanların en derinlikli ve en cihanşümul/evrensel şahsiyetleri arasına yerleştiren eserlerini verdiği dönem. Böylece, Leibniz'in düşüncelerinin gelişimi üzerinde bilhassa felsefe açısından durarak belli başlı olayları üç dönem hâlinde sunacağız:

---

* Emile Boutroux'nun *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi* başlıklı incelemesinden alınmıştır (Türkçe edisyon: Paradigma yay., 2009).

** *Leubnütz*'ün güneydeki söylenişi.

1.Öğrenimi ve ilk çalışmaları: Leibniz ilk bilgilerini, Leipzig'de moral* kürsüsünde profesör olan hukukçu babasının seçkin ve çeşitli konulardaki kitaplarından edinmiştir. O sırada, merakı ve öğrenme tutkusu hemen hemen onun tek kılavuzu idi. Küçük yaşta oyun oynar gibi Yunanca ve Latince öğrenen Leibniz, ilk olarak Virgilius, Platon, Aristoteles ve diğer birçok kadim filozofu okuyarak ve onların düşünceleriyle, üsluplarıyla yoğrularak büyür: *utque in sole ambulantes etiam aliud egendo colorantur, tincturam quamdam non dictionis tantum, sed et sententiarum contraxerat* (Erdm. 91)** Leibniz'in okudukları arasında en beğendikleri, cesur ve büyük fikirleriyle üslupları arasında tam bir uygunluk bulduğu eserlerdi. Leibniz şu kuralı benimsiyordu: *quaerere semper in verbis caeterisque animi signis claritatem, in rebus usum* (Erdm. 91).

Leibniz erken yaşlarda skolastik felsefeyle teolojiyi özümser ve onda kadim filozofların etkisine hayranlık duyar: modernlerin araştırmaya değer bulmadığı "barbarlığın bu skolastik duman tabakasının arkasında altın [gibi düşünceler -çev.] saklıdır", *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei* (Erdm. 704 b).

Leibniz on beş yaşındayken modernleri, Bacon'ı, Cardan'ı, Campanella'yı, Kepler'i, Galilei'yi coşkulu bir merakla okur. Leibniz'in tesadüfî seçimlerin ürünü gibi görünen okumaları, onun zihnî olgunlaşmasının tamamen tesadüflere bağlı olduğu anlamına gelmez. Merakını bir şekilde cezbetmiş olan sayısız fikir arasından seçim yapmak, Leibniz'in özen gösterdiği bir husus olmuştur. Leibniz 1714'te Remont de Montford'a şunu

---

* "Moral" terimi eskiden sadece dar anlamıyla "ahlâk"ı değil, aynı zamanda geniş anlamıyla, bugün "beşerî bilimler" olarak adlandırdığımız konuları belirtiyordu. (çev.)

** Boutroux'nun (Erdm.) şeklinde parantez içindeki referans notlarında kastettiği, Leibniz'in toplu eserlerinin Erdmann tarafından hazırlanmış edisyonudur. (çev.)

yazmaktadır: "On beş yaşındayken, *Rosenthal* adıyla anılan bir korulukta, kadimlerin ve skolastiklerin cevherî/tözsel formlar öğretisini kendi düşünceme nasıl adapte edebileceğimi düşünerek tek başıma dolaşırdım" (Erdm. 702 a). Aynı zamanda, Kartezyen mekanizm de gençliğinde Leibniz'in nazarında baskın çıkıyordu ve Kartezyen mekanizmi, matematiğe uygulama planları yapıyordu.

Leibniz yüksek tahsilini Leipzig Üniversitesi'nde yapar ve kadim felsefe sahasında nâm salmış profesör Thomasius'un etkisiyle felsefeye yönelir. 1663'ten itibaren skolastik felsefedeki bir mesele olan *bireyleşim ilkesi* [*principe d'individuation*]* üzerine, nominalizm taraftarı bir bitirme çalışması hazırlar. Ardından, Erhrard Weigel'in matematik derslerini takip etmek için Jena Üniversitesi'ne gider. O sıralarda, matematikteki kombinasyon hesabından etkilenerek felsefede de matematikteki gibi kombinasyon yasaları arama fikri aklına gelir. Buna göre öncelikle analiz yoluyla başlıca müşterek idealar, yalın idealar ortaya çıkarılmalı ve onlara uygun düşen işaretler tahsis edilmelidir. Böylece, düşünceler alfabesi ya da yazısı bir kez oluşturulduktan sonra, felsefenin bütün problemleri matematikteki kombinasyon hesabına benzer bir mantık hesabına indirgenecektir. Leibniz kategorik kıyasın bütün mümkün hâllerini bu felsefî kombinasyonlar örneğine uyarlar. Leibniz'in bu konudaki eseri**, gelecekteki çalışmalarının hareket noktasını oluşturması bakımından dikkate değerdir: söz konusu eseri, icat edeceği diferansiyel hesabın ve evrensel karakteristik hakkındaki

---

* Yeniçağ felsefesinde kullanılan formülasyonu Duns Scotus'tan intikal etmiş bu ilke, kâinatta birbiriyle tam olarak aynı iki şeyin asla var olmadığına ilişkindir. Bu ilke "aynıların ayırt edilemezliği" ve "ayırt edilemezlerin aynılığı" olarak iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. (çev.)

** Yazar, Leibniz'in *Dissertatio de arte combinatoria* başlıklı çalışması nı kastediyor. (çev.)

araştırmalarının nüvesini taşır.

Leibniz o sırada hukuk alanına yönelmeye karar verir ve Nüremberg yakınlarındaki Altdorf'ta hukuk doktorası yapar. Leibniz'in çığır açma tutkusu "*De casibus perplexis in jure*" (1666) başlıklı doktora tezinde de görülür. Leibniz hukukî antinomilerde, ne çekimser kalmayı, ne de rücu hakkını kabul ediyordu. Bu gibi güçlüklerin çözümünün yine hukuk ilkelerinde aranmasını ve pozitif hukukun bir şey söyleyemediği yerde, onun temeli olan doğal hukuktan yardım alınmasını gerekli görüyordu.

Leibniz bu dönemde, Nüremberg'te, kurucusu Rosenkreuz' un adıyla anılan ve batınî [*esotérique*] ilimlerle uğraşan *Rosenkreuzer* derneğine üye olur (aynı dernek, ilginçtir ki Descartes'ı da cezbetmiş olmakla birlikte üyelik çabaları sonuçsuz kalmıştır). O sıralarda simya konusunda kitaplar okur ve sadece dernek üyeliğine kabul edilmekle kalmaz, aynı zamanda sekreter de seçilir. Bu tarikatvâri dernekte egemen olan bâtıl düşüncelerin hiçbirine meyletmeden, hayatı boyunca diri tutacağı bir ilgiyle kimya deneylerine yönelir.

Leibniz'in Nüremberg'teki en önemli kazanımı, 1667 ilkbaharında, Mayence Prensi Jean Philippe'in eski başdanışmanı ve Almanya'nın en seçkin devlet adamlarından biri olan Baron Boineburg ile tanışması ve ondan aldığı ilham olmuştur. Leibniz ile baron arasında kısa sürede özel bir yakınlık gelişir ve o zamana dek dar okul çevresi dışına pek çıkmamış olan Leibniz bu arkadaşlık vesilesiyle kamu hayatı ve siyaset dünyasındaki insanlardan oluşan bir çevreye girer. Boineburg'un etkisiyle, dönemin önemli olaylarına iştirak eder. 1669'da, geometrik bir yönteme bağlı kalarak *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* başlıklı bir kitap yazar. Bunu takiben 1670'te, Almanya'nın iç ve dış güvenliğini teminat altına almanın yollarına dair bir tez geliştirir. Aynı yıl Mayence Yüksek Meclisi'nde danışmanlık görevine atanır.

Leibniz bir yandan da var gücüyle bilim ve felsefe alanındaki

çalışmalarına devam etmektedir. 1667 yılında, bir yıl önce Leipzig'de Altdorf'u ziyaret ettiği sırada derleme fırsatını bulduğu hukuk alanındaki bir kitabını Mayence prensine ithaf ederek yayınlar: *Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentia* başlıklı bu çalışmasında, hukuka, felsefeyi tatbik etmek suretiyle, ihlâl edilmesi mümkün olmayacak derecede bir kesinlik ve açıklık sağlamayı hedefler.

1668'de Boineburg'un aracılığıyla, *Confessio naturae contra atheistas* başlıklı bir çalışma yayınlar. Leibniz bu kitabında, fiziğin bütün fenomenlerinin, gayri cismanî hiçbir neden konuya dâhil edilmeksizin, büyüklük, şekil ve hareketle açıklandığını; lâkin, onlara özgü olan belirlenimlerle birlikte bizzat bu unsurların, yalnızca uzayın ve cismanî tabiatın göz önünde bulundurulmasıyla açıklanamayacağını söyler. Uzay, gerçekleşmiş figürler dışında kalan başka figürler ihtiva ederken, cisimler de reel hareketler dışında kalan hareketlere yeteneklidir. Mümkün belirlenimlerin arasından yapılmış bu seçim, bir Tanrı'nın mevcudiyetini şart koşar.

Leibniz 1668 ilâ 1669 yıllarında, Lasser ile birlikte, *Corpus juris*'in revizyonu konusunda çalışır.

1670'te Boineburg'un çağrısı üzerine, XVI. yüzyılda yaşamış bir İtalyan hümanist olan Marius Nizolius'un *Antibarbarus* başlıklı eserinin tekrar basımını üstlenir. Nizolius bu eserinde, skolastik döneme karşı Rönesans'ı savunur. Fakat, Leibniz'in, müellifin bu eserindeki kanaatlerinin hepsini paylaştığı pek söylenemez. Leibniz Nizolius'un eserine yazdığı *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii* başlıklı önsözde (Erdm. 55) felsefî stilin başlıca niteliklerini "açıklık" [*claritas*] ve açıklığa ya da kelime ekonomisine katkı yapan durumlar haricinde teknik terimler kullanmaktan kaçınma olarak tespit ettikten, ardından da Nizolius'u stilinin, saydığı nitelikleri haiz olmasıyla methettikten sonra, yazarı eserinde Aristoteles, Platon ve Galien gibi kadim filozoflar ile skolastikleri aynı kefeye koyarak eleştirmesini, üstelik de ikinci sınıf skolastik filozoflar ile Thomas Aqui-

nas gibi bir üstat arasında ayrım gözetmemesini kınar.

Leibniz 1671 yılında, kozmolojik bir hipotezi taslak olarak geliştirdiği ve hareket kavramında [*concept*] derinleşmeye gayret ettiği iki çalışmasından ilki olan *Theoria motus concreti*'yi Londra Kraliyet Cemiyeti'ne ve *Theoria motus abstracti*'yi de Fransız Bilimler Akademisi'ne ithaf eder.

Leibniz bir yandan hareket teorisinin prelüdü üzerinde çalışırken diğer yandan da cevher/töz teorisinin eskizini hazırlar; bu iki teori, her ikisi de onun sistemine varan iki farklı yolun köşe taşlarını döşer. Bu yollardan ilki, dıştan içe doğru uzanan bilim yolu, ikincisiyse içten dışa uzanan metafizik yoludur. Cevhere ilişkin bir hayli verimli olacak bu spekülasyonları vesilesiyle, Baron Boineburg'un teşvikiyle başladığı cevher değiştirme [*transsubstantiation*] konusundaki bir çalışmayı tamamlar. Descartes'ın maddenin özü olarak mütalâa ettiği uzam konusundaki öğretisi Leibniz'e sadece Katoliklikteki cevher değiştirme dogmasıyla değil, aynı zamanda reel hazır bulunuşa ilişkin Luther'ci dogmayla da bağdaşmaz görünüyordu. Leibniz meşeleyi tam kalbinden vurmak ister: cismin özü uzamdan mı ibarettir? Leibniz cismin daha yüksek ve uzamdan bağımsız bir şeyi şart koştuğunu, bu şeyin ise *cevher* olduğunu keşfeder. Leibniz kadim metafizikten aldığı bu cevher kavramında, spiritüel olan ile cismanî olan arasındaki orta noktayı görür. Bu kavramı önce, kendisini meşgul eden teolojik meseleye uygular ve Katolik öğretiyle Luther'ci öğretinin felsefî olarak yorumlandığında, temelde aynı olduğu sonucuna varır. Leibniz'in bu refleksiyonları 1671 sonbaharında Kartezyen filozof Arnauld'ya hitaben kaleme aldığı mektubuna zemin teşkil etmiştir[1].

Bu ilk döneminde Leibniz sadece, eğitiminin ve kitapların ona sunduğu bilim ve felsefe alanındaki bilgilerin hepsini almakla kalmaz, aynı zamanda erkenden kendisine açık bir hedef saptar: fiziğin kavramlarında derinleşerek ve felsefî kavramları

[1] GUHRAUER, cilt: I, s. 76

zenginleştirerek bilim ile metafizik arasındaki temas hattını belirginleştirmek. Leibniz'in uzlaştırıcı dehasının ve yaşadığı çağın bütün olaylarıyla iç içe geçecek hayatının ona sunacağı sayısız gözlem ve refleksiyon fırsatı, hedefini gerçekleştirmesine hizmet edecektir.

2.Seyâhatleri: Leibniz'in medeniyetin gelişimi için kurduğu planlardan biri, XIV. Louis'nin Almanya ve Avrupa için kuşku uyandırıcı ordularını, modern kültürün düşmanlarına karşı çevrilmesiydi. Leibniz'in bunun için hayâlini kurduğu yol, XIV. Louis'nin, Avrupa'da barbarlığın son kalesi olan Türkiye'nin de tasfiye edilmesi sonucunu doğuracak olan Mısır'ın fethine karar vermesiydi. Leibniz bu amaçla Paris'te diplomatik bir misyon üstlendi. Mart 1672'de üstlendiği bu misyonu, bilindiği üzere, başarısız bir teşebbüs olarak kaldı.

Bununla birlikte, Leibniz'in Paris'e gidişinin saikleri sadece diplomatik değildi; Paris o sırada âlimler dünyasının başkentiydi ve Fransız dili de beynelmilel/uluslararası bir dildi. Leibniz, Londra'da bulunduğu 1673 yılının ilk üç ayı haricinde, 1672' den 1676'ya kadar Paris'te ikamet etti. Bu süre zarfında Arnauld ile felsefe ve ilâhiyat konularında istişarede bulundu; Pascal'ın matematik alanındaki çalışmalarını inceledi ve bilhassa da büyük matematikçi ve astronom Huygens ile çalıştı. Kuno Fischer, bu ikametin Leibniz için çok yararlı olduğunu kaydeder. Fischer şunu ekler: "Leibniz şayet Fransızca yazmış olmasaydı, kendi çağında, Avrupalı bir yazar olmayı başaramazdı. O, Paris'te Avrupalı bir yazar oldu. Bugün Leibniz'in bilim alanındaki büyüklüğünü takdir ediyorsak, başarısının en önemli ve tartışılmaz parçasının onun bir matematikçi olarak kıymetinde saklı olduğu herkesin malûmudur. Leibniz'in önde gelen bir matematikçi hâline gelişi, Paris'te olmuştur; Almanya'da kalsaydı, bu seviyeye asla erişemeyebilirdi."

Leibniz, Paris'te başkalarının icatlarını incelemenin yanısıra, kendi icatlarını da geliştirdi. Bunlardan en ünlüsü, Bay Bodemann'ın Hannover Kraliyet Kütüphanesi'ne kattığı hesap ma-

kinesidir. Leibniz, Pascal'ı taklit etmekle yetinmedi: onu aştı da. Pascal'ın makinesi sadece toplama ve çıkarma yaptığı hâlde, Leibniz'inki çarpma ve bölme, hatta kök alma işlemleri yapıyordu.

Fakat Leibniz kendisini detayda birtakım yenilikler geliştirmekle sınırlandırmadı. Aynı dönemde, 1676'da, felsefede olduğu kadar bilimde de nâmını yürüten, matematikteki büyük keşfini ortaya koydu: diferansiyel hesap. Bu keşfin tarihi ziyadesiyle karmaşıktır ve ciddî bir meseleyle bağlantılıdır: Diferansiyel hesabın ilk olarak Leibniz tarafından mı, yoksa Newton tarafından mı keşfedildiği meselesi. Leibniz'in 1673'te İngiltere'de olduğu bilinmektedir. Orada, ülkenin âlimleriyle, bilhassa da büyük fizikçi Boyle ve matematikçi –diğer yandan da Spinoza ile mektuplaşmalarıyla bilinen– Oldenburg ile irtibat kurduğu (Ocak'tan Mart'a kadar) üç ay geçirmiştir. Leibniz, Oldenburg'a cevaben kaleme aldığı bir mektubunda, bulduğu yeni bir matematik yönteminden bahseder; Oldenburg ise ona, Newton'ın da, bambaşka bir genellik derecesi arz eden benzer teoriler bulduğunu yazar. Leibniz teorisinin menzilini uzatmakta ve Newton'ınkine katiyetle denk bir hâle getirmekte gecikmedi. Diferansiyel hesabı kimin önce keşfettiği hususu, Leibniz'in adeta izzetinefis meselesi hâline getirdiği ateşli bir kavgaya dönüştü. Bu konuda, günümüzde üzerinde genel olarak ittifak edilen değerlendirmeyi özetlemeye çalışalım.

Leibniz, 1665'ten itibaren yeni bir hesap yöntemi geliştiren Newton tarafından geçilir: temelde diferansiyel hesap ile aynı olan akışkanlar [*fluxions*] yöntemi. Lâkin, iki geometricinin konumlandıkları bakış açıları çok farklıydı. Newton fonksiyonların varyasyonlarını maddî cisimlerin hareketleriyle mukayese ederek, hız fikrini, yeni hesabının temeli hâline getiriyordu. Leibniz ise bunun aksine, yeni analiz yönteminde, sonsuz küçük nicelikler mefhumunu [*notion*] konuya dâhil ederek, fizikî dünyadan alınmış bir imaj olmayan metafizik bir ideayı kendine hareket noktası alıyordu. Zaten, Leibniz tarafından

tasarlanan algoritma tek başına, Newton'ın ellerinde ancak bu büyük geometricinin dehası sayesinde güzel sonuçlar doğuran yeni yöntemi üretken kıldı. Öyle ki Biot bu konuda "Newton daha ziyade kendi zaferine, Leibniz ise insan zihninin genel gelişimine katkıda bulundu" demiştir.

Leibniz kendi keşfinde, Newton'ın araştırmalarından yardım almış mıdır? Kafa yapıları arasındaki son derece büyük farklılıktan ve izledikleri farklı yollardan dolayı pek öyle görünmemektedir. Bu sadece, tesadüfî olmayan bir kesişmedir; zira söz konusu keşiflerini büyük oranda geçmişteki geometricilerin çalışmaları hazırlamıştır.

Her ne olursa olsun Leibniz'in keşfi, saf matematiğin ilerlemesine katkısından bağımsız olarak, çift yönlü bir üretkenlik sergiler.

İlkin, Leibniz'in keşfi, matematiği fiziğe yaklaştırır ve her iki alana da realiteyi daha yakından ihata etme/kuşatma imkânı sağlar. Sonsuz küçükler hesabı, tabiî fenomenleri, o zamana kadar söz konusu olmadığı bir biçimde, matematikteki analize tâbi kılmaya olanak verir. Eski cebir, fizikî dünyayı, her yerinde süreklilik göze çarptığı hâlde, sanki oradaki her şey süreksiz gibi incelemekteydi. Yeni yöntem sayesinde, elemanter hesabın, ötesine geçemediği yaklaşık formüller kat'i formüller ile değiştirildi.

Ama hepsi bundan ibaret değildir: Hareketin incelenmesi Leibniz'i metafiziğin dünyasına dâhil ettiği kadar, sonsuz küçük niceliklerin incelenmesi de onun zihninde, ruhun operasyonlarının tabiatı üzerine hem çok mühim fikirler uyandırmış hem de mevcut fikirlerini teyit etmiştir.

Diferansiyel hesabın keşfi, aynı anda matematik ve metafizik olmak üzere çifte menşeliydi. Öyleyse, bu teoriye, Leibniz'in psikolojisinde çok önemli bir rolü olan "küçük algılar" ile yaklaşmak doğaldır. "Küçük algılar" ruha, sonsuz küçük nicelikler ise maddeye aittir; Leibniz ahlâkî dünyayı ve fizikî dünyayı benzer şekilde kavrama eğilimi itibariyle, maddî dünyanın

araştırılmasına tatbik ettiği "sonsuz küçükler" ideasının doğurduğu başarılı sonuçları görünce doğal olarak, ruhta da sonsuz küçükler ve süreklilik olduğunu kabul etmiştir.

Leibniz'in İngiltere seyahati ve orada kurduğu ilişkiler, bir başka meseleye değinme vesilesidir: metafizik cevher teorisini geliştirmesi hususunda Leibniz'e atfedilmesi uygun düşecek orijinallik derecesi meselesi. 1672'de, yani Londra'da bulunmasından hemen önceki yıl, İngiliz hekim-filozof Francis Glisson şu başlığı taşıyan bir eser yayınlar: *Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae*. Glisson'ın bu eserinde ortaya koyduğu öğreti, Leibniz'inkiyle benzerlik taşır. Leibniz bu eseri okumuş mudur? Leibniz'in, Glisson'ın eserinden bihaber olmaları pek mümkün görünmeyen fizikçi Boyle ve Oldenburg ile, ardından da 1676'da da matematikçi Collins ile irtibata geçtiğini biliyoruz. Üstelik, Glisson tarafından ele alınmış mesele, Leibniz'in ilgisine mazhar olacak nitelikteydi; zira Leibniz de 1671'den itibaren cevher mefhumunu kendi felsefesinin merkezî ideası hâline getirmişti. Bu bakımdan da Leibniz, Glisson'ın düşüncesini, kendisini teyit eden bir destek olarak değerlendirmiş olabilir. Fakat bu hususta, tarihî belgelerde kayda değer bir ipucuna kesinlikle rastlanmadığını belirtmek gerekir.

3. Çalışmalarının sonuçları: Leibniz 1676 yılının Aralık ayının sonunda Hannover'e gelir. Dük Johann Friedrich'in kütüphanecisi ve danışmanı olarak oraya yerleşir. Ömrünün kalan kırk senesinde, sadece dört-beş seyâhati vesilesiyle Hannover'den ayrılır. Büyük hürmet görüp derin etkiler bıraktığı Hannover'de, dönemin Avrupa'sının bütün önemli olayları ile iç içe yıllar geçirir.

Leibniz Hannover'de, Mayence'ta ve bilhassa da Paris'te kaldığı yıllarda aklına gelen fikirleri elinden geldiği kadar geliştirir ve hayata geçirir. Bu çalışmalarının ürünleri, özellikle hayatının son on beş yılını vakfedeceği felsefe alanındaki önemli eserleridir.

Açıklıkla ifade etmek için, Leibniz'in çalışmalarını *matematik, din, tarih, siyaset, felsefe* başlıklarıyla sıralayarak kendimizi sadece en önemli hususları belirtmekle sınırlandıracağız ve onun şaşırtıcı derecede karmaşık olan çalışmalarının detaylarına girmeye kalkışmayacağız.

Leibniz matematik konusundaki çalışmalarını 1681 yılında *Nova methodus pro maximis et minimis* başlığı altında yayınlatır. Bu sırada, felsefî sisteminin ana hatlarını takdim etmeyi hâlâ ertelemektedir.

İlâhiyat ve din alanındaki çalışmalarına gelince, Leibniz 1673'ten itibaren, sonradan Katolik mezhebini seçen Protestan Pellisson'a, Hıristiyan kiliselerinin birliği tesis etme projesini açıklar. Skolastik felsefe alanında eğitim alan ve bu konuda uzmanlaşan Leibniz, Ortaçağ'da papalığın yerine getirdiği işlevi takdir ediyordu; her iki kilisenin de karşılıklı ödünler vererek ortak bir âmentü [*credo*] üzerinde mutabık kalabileceğini düşünüyordu. O dönemde Katolikliğin ahlâkî lideri konumunda olan Bossuet ise, Protestanlık karşısında hiçbir ödün vermeksizin kendi mezhebinin galip gelmesini arzuluyordu.

Bu şartlar altında iki mezhebin uzlaşması imkânsızdı. Leibniz 1686'ya doğru yazdığı *Systema theologicum*'da, iki mezhep arasında eşit şartlarla bir uzlaşma formülü teklif eder. 1678'den uzlaştırma müzakerelerine katılan Bossuet, Leibniz'in bu kitabının yayınlanmasını beklemeden teklifini reddeder. 1683'ten itibaren Bossuet bütün müzakerelerin faydasız olduğuna hükmetmiştir. Leibniz'e gelince, Pellisson'un 1693'teki vefatına kadar yazdığı mektuplarının tanıklık ettiği gibi, ümidini uzun zaman boyunca koruyacaktır.

Leibniz matematikçiliğinin ve ilâhiyatçılığının yanında, tarihçiliğe de soyunmuştur. Brunswick-Lunebourg sülalesinin tarihini yazma görevini üstlenen Leibniz, bu konudaki tüm kayıtları izleyerek ulaşılabilecek en uzak kökleri araştırmaya koyulur. Bu amaçla 1687'den 1690'a kadar Almanya ile İtalya arasında mekik dokur, kütüphaneleri ve arşivleri tarayarak

evrak toplar. 1693'te *Codex juris gentium diplomaticus* ve 1698'de *Accessiones historicae* başlıklı kitapları yayınlar. Nihayet 1701'de Brunswick sülalesine ilişkin evrakı şu başlık altında yayınlamaya başlar: *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*. Bu evrakın yayını 1701'den 1711'e kadar sürecektir. *Annales Brunsvicenses* başlıklı çalışması ise tamamlanmadan kalacaktır. Leibniz bu çalışmasında jeolojinin verilerinden yararlanarak Almanya'nın tarih öncesi durumundan söz eder ve etimolojinin sağladığı verilerle de primitif halkların dillerini inceler.

Leibniz'in tarihte neden-sonuç bağlantısını kurmaya ve bilhassa da saklı kalmış, fakat bir o kadar da mühim kaynaklara dikkat ettiğini eklemek gerekir. Leibniz her şeyin altında yatan insan zihninin tarihini görmeyi hedeflemiştir.

Kaynakların, gelişimin, hissedilmeyen nedenlerin ve şeylerin insan zihniyle ilişkisinin araştırılması, Leibniz'in tarihî araştırmalarının karakteristik özelliğidir; bu, aynı zamanda onun felsefesinin merkezî fikirlerinin de karakteristik özelliğidir. Bu büyük adamın, politika da dâhil olmak üzere böylesine farklı konulardaki çalışmalarının çeşitliliği içinde, düşüncelerinin birliğini kuran da, genel olarak insan zihnine yönelik dikkati olmuştur.

Leibniz sadece Hannover'in çıkarlarının savunucusu olmakla kalmamış, aynı zamanda bütün Almanya'da ahlâkın ve uygarlığın birliğini geliştirmeye, millî çıkarlar ile insanlığın genel çıkarlarını birlikte gözeterek gayret etmiştir. Bilimin, gücün ve üretimin gerçek kaynağı olduğuna kani olan Leibniz, Paris ve Londra'dakine benzer bir bilimler akademisinin Berlin'de de kurulmasına öncülük ederek ülkesinin gücüne ve zenginliğine katkıda bulunmayı düşünmüştür. 11 Temmuz 1700'de kurulmuş olan Berlin Bilimler Cemiyeti, Alman ruhu taşımakla birlikte, Paris ve Londra akademilerinin faydaya dönük çalışmalarını da kılavuz almıştır. Cemiyet, başlangıcında, savaşlar nedeniyle sıkıntılar çekmiş, ama sonradan azar azar gelişerek niha-

yet 1744'te ona "Bilimler Akademisi" adını veren II. Frederick ile birlikte büyük bir önem kazanmıştır.

Leibniz hem ülkesinin, diğer milletler ile rekabet edebilecek daha yüksek bir seviyeye gelmesini, hem de bilimin ve uygarlığın en yüksek muhafızı olarak gördüğü Hıristiyan milletlerin güvenliğini ve ahengini arzuluyordu.

Leibniz bu amaçla XIV. Louis'ye ordularını Mısır'ın fethinde kullanmasını tavsiye ederek çağrıda bulunmuştur. Leibniz'e göre bu ülkenin fethi iki sonuç doğuracaktır: Fransa'nın Westphalia antlaşmasının çizdiği sınırlar dâhilinde tutulması ve Avrupa'da barbarlığın son kalesi olan Türkiye'nin geriye püskürtülmesi. Leibniz, XIV. Louis'ye çağrısının sonuçsuz kalması karşısında, XII. Charles'a yönelir. Fakat Charles da Pultava'da yenilgiye uğramıştır. Leibniz bu durumda, kıyıcı bir kişilik yapısına sahip olması bakımından duyduğu tüm tereddütlere rağmen, henüz kısır ve barbar olmakla birlikte bu uçsuz bucaksız imparatorlukta bir uygarlığın yeşermesi umuduyla, Kayzer Büyük Petrus'a yönelmiştir. Arkadaşı ve aynı zamanda da Kayzer Büyük Petrus'un Viyana'daki sefiri olan Baron Urbich aracılığıyla imparator ile temas kurarak, ona denizcilik, tarım ve savaş konusunda faydalı hatırlatmalarda bulunacağı sözünü de vererek, sivil, entelektüel ve moral bir organizasyon planı teklif eder. Leibniz Saint-Petersburg'da, tüm ülkelerde eğitimin yaygınlaşmasına çalışacak olan, Berlin'de kurulmuş akademinin bir benzerini kurmasını kayzerden talep eder: laboratuarlar, kütüphaneler ve bilim araştırmaları için gereken bütün kurumları bünyesinde toplayacak bir akademidir düşündüğü. Leibniz 1711 Ekiminde Torgau'da kayzerle görüşür ve Rusya Solon'u olacağını zanneder. Fakat Leibniz kısa zamanda, kendisine de tavsiyelerde bulunmuş olduğu Avusturya imparatoru tarafından Viyana'ya çağrılır. Leibniz böylece, kayzer ile imparator arasında, Fransa karşısındaki ittifakı yenilmez kılacak ve Utrecht paktının neticeye bağlanmasını engelleyecek bir birlik tesis etmeye çalışır. Leibniz Viyana'daki bu ikâmeti esnasında, ken-

disine *Monadologie*'yi ithaf edeceği Prens Eugène de Savoie ile tanışır. Nihayet 1714'te Hannover'e dönen Leibniz orada kredisinin yavaş yavaş tükendiğine şahit olur.

Leibniz'in metafizik sistemi, bilginlerden oluşan araştırma çevrelerindeki kadar, yukarıda açıkladığımız seyâhatleri ve diplomatik müzakereleri içinde gelişir; ve kurgu ile uygulama, onun kafasında birbiriyle çelişmek bir yana, her şeyi bağdaştırmasıyla harikulâde bir şekilde birbirini tamamlar. Onun felsefesi âdeta, hayatındaki yapıp etmelerinin huzmeleri olduğu asıl ışık kaynağı gibidir.

Leibniz'in felsefesi 1660'tan 1680'e kadar sürecek bir yoğunlaşma çalışmasıyla yavaş yavaş şekillenir. 1685'te nihaî şeklini alır. Leibniz o tarihten itibaren kendisini, aynı yolu geriye doğru yürüyerek ilkelerinin içerdiği bütün detayları ahenk içinde geliştirmeye adayacaktır. Demek ki 1685, Leibniz'in felsefî düşüncesinin iki döneme ayrıldığı tarihtir.

Başlangıçta Aristoteles'in ve Thomas Aquinas'ın cevherî formlarının cezp ettiği Leibniz'in, bu formları Descartes'ın etkisiyle terk etmekte gecikmediğini gördük. Onun Descartes'a meyletmesinin nedeni, matematik mekanizmdi; Leibniz felsefî kariyerine hakikaten de Descartes'ın bir tilmizi/öğrencisi olmakla başlamıştır.

Bununla birlikte Leibniz modern fikirlere hayranlık duyarak bütün geçmişi bir kenara itecek biri değildi; 1670'ten itibaren, Nizolius'un eserine* yazdığı önsözde de belirttiği gibi, Aristoteles ile Thomas Aquinas'ı, Antik filozoflarla skolastikleri aynı kefeye koymak gibi bir şeye kalkışmadı. 1671'de, cevher değiştirme [*transsubstantiation*] konusunda, bedenin özünün uzamdan ibaret olup olmadığını ve cevher değiştirmenin açıklamasını, madde ile akıllı ruh [*esprit*] arasındaki Kartezyen ayrımı hükümsüz kılacak bir cevher mefhumunda aramak gerekip gerekmediğini sorgular. Leibniz 1676'da, felsefesi üzerinde doğru-

* Kastedilen eser *De Veris Principiis*'tir. (çev.)

dan etkisi olacak diferansiyel hesap teorisini geliştirir. Sonunda, 1685'e doğru, kendisinin de söylediği gibi, tatminkâr bir noktaya geldiğini hisseder (Thomas Burnet'ye V. mektubu: Mayıs-1697).

Leibniz'in zihninde gerçekleşen inşa çalışması süreci, şöyle tasvir edilebilir: Dehasının ana hattı olan özel yeteneği icabı, temeline inmeksizin mekanizmi sahiplenme kolayına kaçmaz. Derinleşmek, onu her daim sevk eden kaygı olmuştur. Böylece, mekanizmin kendi başına yeterli bir yaklaşım olmadığını ve bu yaklaşımı açıklamak üzere cevherî formlar öğretisinin bazı düzeltmelerden geçirilmesi gerektirdiğini gördü. Leibniz'in felsefesinin bütününü ve ayrıntılarını ortaya koyan, yepyeni ve orijinal bir anlayış tarzına bağlı bu düzeltme çalışması, geriye dönüp düşüncesini gözden geçirdiği bir durağa işaret eder. Leibniz bu durakta, düşüncesinin merkezî fikrini tespit eder; bu fikrin ışığında artık daha fazla ilerlemeye lüzum yoktur. Bu fikir Leibniz'in önünde, her şeye bakışında en ahenkli ve en doğru perspektifleri sunan yolu açacaktır.

Leibniz bu ilerleyişinde, realitenin her sahasında hızlı ve kuralsız bir seyir izlemez. Leibniz hareket ve madde sahasının detaylarını, şimdilik sadece refleksiyonun kendisine açtığı daha yüksek ufukları aklının bir köşesinde tutmakla yetinerek keşfetmeye başlar. Ardından hissedilmeyen bir geçişle, madde dünyasındaki yolculuğunun sınırında, ruh dünyasının eşiğini fark edecektir. Böylece Leibniz bu yeni dünyada karar kılacak ve şeyleri artık bu bakış açısıyla mülâhaza edecektir/değerlendirecektir. Madde, ona artık akıllı ruhun üzerinde yükseldiği kaide gibi görünmeyecektir. Ruhu derinlemesine incelemesi, Leibniz'i en sonunda ilâhî/tanrısal dünyayı incelemeye sevk edecektir; en yüksek bakış açısına ulaşmış olarak, hakikî açıklığında algılanmış şeyleri, mükemmelen seçik bir bakışla temaşa etmeye koyulacaktır. Leibniz'in felsefesindeki bu üç derece, temel üç analitik eserinde izlenebilir: 1695'te yayınlanmış *Système nouveau de la nature ou de la communication des substances*,

1703'te yazdığı *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* ve 1710'da yazdığı *Essais de Théodicée*. En sonunda ise, 1714'te kaleme aldığı *Monadologie* ile, felsefesine toplu bir bakış atar.

Yukarıdaki kısa tasvirden sonra, Leibniz'in başlıca eserlerine daha yakından bakmak uygun olacaktır: Leibniz 1684'te yayınlanan *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* başlıklı risalesinde, Kartezyen mantığa hücum eder ve başlıca ilkelerinden birinin temelini atar. Descartes *açıklığı*, hakikatin alâmeti olarak görüyordu ve *seçikliği* de, açıklık ile aynı şey olarak mütalâa etmemekle birlikte, en azından ona doğal olarak eşlik eden bir şey sayıyordu. Leibniz'e göre ise, *açıklık* ve *seçiklik* hiçbir surette birbirini gerektiren şeyler değildir. Açık [*claire*] olan, bir şeyi yekdiğerinden ayırt etmeye imkân veren bir bilgidir; seçik [*distincte*] olan ise, bir şeyin detaylarıyla bilinmesidir. O hâlde, bir mefhum seçik olmadan da pekâlâ açık olabilir. Renk mefhumu çok açık ve aynı zamanda da çok bulanıktır [*confuse*]; zira, rengi kavradığım sırada, onun oluşturucu öğelerini ayırt edemem. Cebirde kullanılan işaretler, açık mefhumlar olduğu hâlde, temsil ettikleri şeylerin görüsüne [*intuition*] sahip olmadığımız için seçik değildir. Öyleyse, Descartes'ın birbirinden ayırmadığı iki bilgi türü söz konusudur: sahiden de seçik tek bilgi olan *görüsel* bilgi ve açık ama bulanık olan *sembolik* ya da kör bilgi. Leibniz, bu esnada, eskiden bu kadar net bir şekilde yapılmamış ve kendisinden sonra felsefede çok büyük bir rol oynayacak bir ayrımla, *görü* ile basbayağı *kavram* arasındaki farkı ortaya koyar; bu farklıktan da çok ciddi sonuçlar çıkartır: Açıklık, mantıkî imkânın delili olabilir, fakat mevcudiyetin imkânını, sadece açık olmakla kalmayıp aynı zamanda seçik bir mefhum da olan, yani birbiriyle bağdaşan öğeleri içeren bu imkânın delili değildir.

Erdmann'ın *De scientia universali seu calculo philosophico* başlığını koyduğu bir yazıda Leibniz, aynılık hakikatlerine ilişkin *çelişmezlik* ilkesi ile, olgu hakikatlerine ilişkin *yeter-sebep* ilkesini birbirinden ayırır.

Leibniz 1687'de Bayle'a yazdığı bir mektubunda, *sonsuz küçükler, süreklilik* ve *gayî/ ereksel neden* [*cause finale*] idealarının fizikteki rolünü açıklar. 23 Mart 1690'da Arnauld'ya hitaben kaleme aldığı mektubunda ise, cisimlerin tabiatının, her biri faaliyetini yalnızca kendi temelinde bulan ve bütün kâinatı kendi nokta-i nazarından dışa vuran/ifade eden [*expresser*] basit ve bireysel cevherlerden tümdengelim yoluyla çıkarılabileceğini yazar; ruhun bedenle birliğinin ve dahası her bir monadın yekdiğeri üzerindeki operasyonlarının sadece ve sadece önceden tesis edilmiş ahenkten kaynaklandığını söyler.

Leibniz 1691-1694 arasında yazdığı risalelerinde (bilhassa da *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* başlıklı risalesinde) bir yandan Kartezyenler'in yaptığı gibi, cismin özünün uzam olduğunu kabul etmesini engelleyen gerekçeler; diğer yandan ise, çıplak kuvve [*puissance*] ile fiil [*acte*] arasındaki orta nokta olarak mütalâa ettiği kuvvet [*force*] veya *gayret* aracılığıyla tanımladığı cevherin tabiatı üzerinde önemle durur.

Leibniz 1695'te, önceden tesis edilmiş ahenk sistemini bir düzen içinde takdim eder (*Système nouveau de la nature ou de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*). Söz konusu eser, Leibniz'in bu döneminin şaheseridir. Eserde, kâinatın ahengi konusundaki iki öğreti, *cevher noktasından* ve ruh ile beden arasındaki özel ahenk noktasından sırayla açıklanır ve bu ikinci ahenk, ilkinin kısmî hâli olarak takdim edilir. Bu dönemden itibaren, "önceden tesis edilmiş ahenk sisteminin müellifi" diye anılmaya başlayan Leibniz, bundan memnundur.

1697'de Fardella'ya yazdığı mektubunda, *cevher* teriminin eş anlamlısı olarak *monad* terimi ortaya çıkar. Aynı yıl, şeylerin radikal kökeni konulu bir denemesinde (*De rerum originatione radicali*) Leibniz dünyada rastlanan kötülük karşısında Tanrı'yı haklı çıkarır ve böylece *Théodicée*'nin prelüdünü kaleme alır.

1697'de, başrahip Nicaise'e, Sturm'e ve Bouvet'ye yolladığı

mektuplarda Leibniz kendi öğretisiyle Aristoteles'in, Platon'un ve skolastiklerin öğretileri arasındaki akrabalıkları gösterir; Gassendi, Descartes gibi modern filozofların öğretilerine ve atomcuların öğretisine, kısacası bütün mekanist öğretilere, diğer yandan ise, şeylerde ne bağımsızlık ne de gayelilik gören Spinoza'nın öğretisine karşı çıkar.

1698'de, tabiat üzerine bir denemesinde (*De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum*) tabiatın dinamizmini vurgulayan yaklaşımıyla, Spinoza tarafından savunulan tabiatın pasifliği yaklaşımına karşı çıkmaya çalışır gibi görünmektedir.

Buraya kadar, Leibniz'in maddeyi ve tabiatı genel olarak çalışmalarının başlıca konusu hâline getirdiğini gördük. 1699'a doğru Leibniz'in önünde, bilhassa ruh üzerinde duracağı ve şeyleri bu bakış açısıyla değerlendireceği yeni bir dönem açılır. 1699'da Hoffmann'a yazdığı bir mektupta, ruhun bir *kuvvet* olduğunu açıklar ve böylece Kartezyen düalizmi aşar. Bu kuvvet ideası, bize, Leibniz'in öğretisindeki zeyrekliğin en önemli kısmı gibi görünmektedir.

Leibniz'in bu dönemdeki risaleleri, Bayle'a karşı çıktığı Basnage'a yazılmış mektubunda (1698) ve *Réplique aux réflexions de Bayle* (1702) başlıklı risalesinde olduğu gibi ruhu, kuvvet, can, hayvanların duyarlılık ilkesi olarak; akıllı ruhu ise, bir mahlûk için mümkün olduğu ölçüde Tanrı'yı taklit eden kendiliğindenlik [*spontanéité*] olarak mütalâa eder. Leibniz bu dönemde, "monad", "küçük ölçekte dünya", "gelişim", "ruhtaki süreklilik", "küçük algılar" kavramlarını işler.

Leibniz 1703'te tamamen felsefeye tahsis edilmiş eserleri arasında en dikkat çekici olanını tamamlar: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* Leibniz, daha önce, 1696'da Locke'un eseri hakkındaki refleksiyonlarını bir mektupla iletmişti*.

Boutroux'nun burada kastettiği refleksiyonların içinde yer aldığı edisyonlardan biri, Paul Janet tarafından yayınlanmış *Œuvres Philo-*

Locke ise bunu kaile almaz. Leibniz bu refleksiyonlarını yeniden ele alarak diyalog formatında yazılmış geniş bir esere dönüştürür. Eserde Locke'un avukatlığını yapan Philalèthe, İngiliz filozofun *Denemeler*'inin** bütününü bölüm bölüm anlatır; Leibniz'i temsil eden Théophile ise, bu bölümleri teker teker eleştiriye tâbi tutar. Locke'un 1704'te vefatı üzerine, artık kendini savunamayacak bir insanın düşüncelerine kamuoyu önünde hücum etmek istemeyen Leibniz, *Nouveaux Essais*'yi yayınlamaz. *Nouveaux Essais* ancak 1765'te, Leibniz'in ölümünden neredeyse elli yıl sonra yayınlanabilir. Bu büyük eserde işlenen konu, esasen, insan ruhudur. Leibniz eserinde bilginin kaynağını, felsefesinin genel ilkelerine göre yeniden yorumladığı "fıtrîlik" [*innéité*] ile, yani *tabiî* bir zımnîlik ile açıklar.

Leibniz'in 1705, 1707 ve 1710 tarihli çeşitli risalelerinde ele aldığı konular, ruhla ve bilhassa da hayvanların ruhuyla ilgilidir.

Bununla birlikte, Leibniz'in maddeye ve ruha dair mülâhazaları/değerlendirmeleri, hiçbir zaman Tanrı'ya ilişkin mülâhazalarından kopuk değildir. Leibniz Tanrı'da, beden ile ruh arasındaki ahengin sanatkârını ve ruhun gayri mükemmel bir kopyası olduğu asıl modeli görür. Yine de, Leibniz'in düşüncelerinin gelişiminin bu aşamasına kadar Tanrı adeta iki dağ yamacının birleştiği esrarengiz zirve noktası ya da bakışlardan gizlenen ve kopyası mevcudiyet olan "asıl/orijinal" telâkki edilmiştir. Leibniz için geriye, harcanması gereken son bir gayret kalır: Tanrı'yı tümevarım yöntemiyle aramak yerine, şeyleri onun bakış açısından görmek. İşte, Leibniz'in *Théodicée*'de (1710), Tanrı'nın savunmasını yaptığı, felsefî olduğu kadar teolojik de olan bu en popüler ve hayattayken yayınladığı yegâne eserindeki teşebbüsü tam olarak budur. Önceden tesis edilmiş ahenk

---

sophiques de Leibniz başlıklı dizinin üçüncü cildidir: "Réflexions sur l'Essai de l'Entendement humain de M. Locke" (çev.)

* John Locke'un *An Essay concerning Human Understanding* başlıklı eseri söz konusudur. (çev.)

sistemi, içerdiği determinizm nedeniyle, kötülüğün ve insan hürriyetinin, Tanrı'nın adaletiyle ve kaadir-i mutlaklığıyla ilişkisi meselesini ortaya çıkarıyordu. Leibniz'in ilâhiyat çalışmaları ve bilhassa da Hıristiyan kiliselerinin birliğini tesis etme projesi vesilesiyle gerçekleştirdikleri, levh-i mahfuz ile insan hürriyeti, ilâhî iyilik ile kötülük problemi arasındaki ilişkiler üzerine tefekkür etme yönünde felsefî temalara ekleniyordu. Diğer yandan Bayle'ın *Dictionnaire*'inde, bu çelişkilerin aşılamaz olduğunu beyan etmesi ve rasyonel bir imanın imkânsız olduğu sonucuna varması karşısında, Prusya kralı Leibniz'den bu meselelere çözüm getirmesini talep eder. Leibniz'in bu konuda kaleme aldığı fragmanlarından, *Théodicée*, bu vesileyle ortaya çıkar. Eser, kötülük ve insan hürriyetiyle Tanrı'nın iyiliğini ve kaadir-i mutlaklığını bağdaştırma denemesidir. Leibniz eserde, insan hürriyetini, lâkaytlık hürriyetiyle zorlama arasındaki orta nokta olarak; ilâhî faaliyeti de, geometrik zorunlulukla keyfîlik arasındaki ortada yer alan ahlâkî bir zorunluluk tarafından düzenlenmiş olarak mütalâa eder/değerlendirir; ve böyle anladığı insan hürriyetinde, bir mahlûk için mümkün olan en yüksek seviyedeki kemâle [*perfectionnement*] erişebileceğimizi, dünyada rastlanan kötülüğün ise en fazla iyiliğin, yani mümkün dünyaların en iyisinin kaçınılmaz şartı olduğunu ortaya koyar.

Leibniz'in son eserleri, toplu bir bakış ortaya koyma çabasının ürünüdür. *Monadologie* (1714) ve *Principes de la Nature et de la Grâce* sisteminin özetini sunar ve Tanrı'nın faaliyeti altında, monadların özünden tabiî olarak kaynaklanan cihanşümul/evrensel ahengi göz önüne serer.

Leibniz son yıllarında, birçok âlime hitaben kaleme aldığı mektuplarında, sisteminin bazı önemli noktalarını yeniden ele alır. Pierre des Bosses'a hitaben kaleme aldığı mektuplarda, monadı, maddeyi, cismi ve cismanî cevheri; Bourguet'ye yazdıklarında algıyı ve mahlûkatın git gide artan kemalâtını [*perfectionnement*]; Clarke'a yazdıklarındaysa, Tanrı'yı, uzayı ve zamanı tetkik eder.

Leibniz'in felsefî gelişimindeki ahengi bu şekilde özetleyebiliriz. Yazdıklarının her biri, şeylerin cihanşümul/evrensel bir aynada belirli bir açıdan yansıması gibidir. Filozofumuzun bakışının üzerinde odaklandığı kısımlar, daha seçik olarak kavranmıştır; bu esnada, şeylerin geriye kalan kısmı da bulanık olarak temaşa edilmektedir. Böylece, bakışını yer yer dolaştırmak suretiyle, filozofumuz sonunda her şeyin seçik bir görüşünü oluşturur. Leibniz'in felsefesindeki bu metodik gidişat, şeylerin hepsinin art arda mülâhaza edildiği üç merkezli bir perspektif sunar: hareket, bilgi ve ilâhî faaliyet.

Kendisini hem ülkesinin ve beşeriyetin faydasına hem de bilimin ilerlemesine adamış bu beynelmilel insanın sonu yalnız ve hazin olmuştur. Hannover Prensesi Sophie 1714 Haziranında ölmüştü. Aynı sırada Prens George İngiltere kralı olarak tahta çıkmıştı. Leibniz'in hayatı ise allak bullaktı. İngiltere'ye gidip Kral George'u izlemek istiyordu, fakat Bakan Bernstorf bu talebini reddediyordu. Aynı zamanda, hastalığı* onu koltuğuna çivilemeye başlamıştı. Bir rahibin huzurunda günah çıkarmayı reddeden Leibniz, sadık sekreteri Eckhart[2] başında

---

* Leibniz'in gut hastalığından mustarip olduğu bilinmektedir. (çev.)

[2] Sekreteri Eckhart, Leibniz'in hayatının son dönemiyle ilgili çok ilginç ayrıntılar nakleder (Bkz: Guhrauer, cilt:II, s.329). Leibniz, kelimenin tam anlamıyla dindar biri gibi görünmekle birlikte, ibadete düşkün olduğu söylenemez. Hizmetçisi, Leibniz'e ölüm döşeğindeyken dinî merasim isteyip istemediğini sorar. Leibniz de ona cevaben günah çıkarmak istemediğini söyler. Leibniz'in kiliseye pek uğramadığı ve ibadete düşkün olmadığı bilinmektedir. Hannover'de bir pastör, Leibnitz ya da Leibnütz adıyla ses benzerliğinden yararlanarak ona, Almanca'nın güney lehçesinde "hiçbir şeye inanan" anlamına gelen *Loevenix* adını takmıştır. Leibniz Hannover'de halk arasında bu adla anılmıştır. Hannover halkının Leibniz'e beslediği bu önyargıyı kısmen meclis üyeleri de paylaşmıştır. Leibniz'in vefatı, halkı ve meclisiyle sadece Hannover'de değil, memleketi olan Almanya'da da hissiz karşılanmıştır. Leibniz'in vefatı karşısında, onun hem kurucularından,

beklediği sırada 14 Kasım 1716'da hayata gözlerini yumdu ve toprağa verildi.

Leibniz'in dehasının iki özelliğini tespit etmek gerekirse, ilk olarak, kendisinin de bizzat söylediği gibi[3], Leibniz bir "otodidakt" idi ve eşyanın/şeylerin künhüne varmak için, onların tabiatında rutin bakışın uzanamadığı derinlikleri hedeflerdi.

İkinci olarak, Leibniz başkalarının eserlerinde eleştirecek yanlar değil, kabule şayan yanlar arardı[4]: "Okuduklarımın büyük bölümünü onaylıyorum. Şeylerin nice veçhelerinden görülebileceğini bilerek, okuduğum yazarı müdafaa edecek birtakım hususlar bulurum."[5] Leibniz'in bu entelektüel temayülü, onun ahlâkî tutumuyla ilişkilendirilebilir: Sekreteri Eckhart'ın söylediği gibi "her şeyin iyi yanlarını görmek"[6].

Orijinallik ve uzlaştırıcılık Leibniz'in dehasının iki yönüdür; bunlardan ilki onun yaratıcılık gücü, ikincisiyse onu sevk eden ilkedir. Leibniz kendisine has bir gayretle, şeylerin temeline kadar nüfuz eder ve işte bu temelde, yüzeysel bir bakışa kendini takdim eden antagonizmaların yerinde yeller estiğini görür.

Leibniz dışında, bir ömre bu kadar farklı çalışmayı sığdıran başka kimse herhalde yoktur: Hıristiyan kiliselerinin birliğini tesis etme teşebbüsü; barbarlığa karşı bir milletler koalisyonu

---

hem de en eski ve en ünlü üyelerinden biri olduğu Berlin Bilimler Cemiyeti sessiz kalmıştır. Londra Kraliyet Cemiyeti de Leibniz'in hayattayken Newton ile atışmasından duyduğu rahatsızlık nedeniyle benzer bir sessizliği tercih etmiştir. Bir tek Paris Bilimler Akademisi, Leibniz'in vefatını, Akademi sekreteri Fontenelle'in kaleme aldığı bildiride açıkladığı gibi, derin bir teessürle karşılamış ve aziz hatırasını hürmetle yad etmiştir (18 Kasım 1717).

[3] *Imago Leibnitii*, (başlığı bizzat Leibniz'ce konmamış olan bir otobiyografik not) V. GUHRAUER, G.W. von Leibnitz, cilt: II, s. 38

[4] Kuno Fischer (cilt: II, s. 281) tarafından atıf yapılmış bir mektubundan: *Lettre à Ramond de Montmort*.

[5] *Lettre à Placcius*, 1696 (Guhrauer, cilt: II, s. 343)

[6] Guhrauer, cilt: II, s. 337

kurma hedefi; Descartes ile Aristoteles'i, matematikle metafiziği, mümkün veya genel ile reel veya kısmî/tikel olanı, fail nedenlerle [*causes efficientes*] gayî/ereksel nedenleri [*causes finales*], tabiatla inayeti, felsefeyle dini bağdaştırma çabası. Leibniz'in dehası, kâinatın ahengini seçik bir bakışla temaşa etmek için kendi kıvrımlarını açıp seren bir monadı andırır.

Leibniz'in eserlerinin yayınlanmasının tarihçesi bir hayli karmaşıktır ve uzun uzadıya açıklama gerektirir. Biz sadece şöyle bir değinmekle yetineceğiz.

Leibniz hayattayken yalnızca birkaç risalesiyle makalelerini ve *Théodicée*'yi yayınlar: söz konusu risalelerini ve makalelerini 1684'ten itibaren Leipzig'te basılan *Acta Eruditorum*'da ve 1691'den itibaren de *Journal des Savants*'da yayınlar. Sonunda, 1710'da *Théodicée* yayınlanır.

Ölümünün hemen ardından, Hannover'de bakanlık Leibniz'in bütün evrak-ı metrukesine ve kitaplarına sahip çıkmış ve bir kısmını arşive, bir kısmınıysa kütüphanesine koymuştur. Büyük bölümü henüz halka açılmamış (ve Leibniz'in mektuplarından oluşan) bu evrak, günümüzde kraliyet kütüphanesine dönüştürülmüş olan bu kütüphanededir.

1765'e kadar en önemli yayınlar gerçekleşir: Clarke ile mektuplaşmaları, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie*'nin Hansche tarafından yapılmış Latince çevirisi. Bununla birlikte, Leibniz'in elyazmaları, o tarihe kadar Hannover kraliyet kütüphanesinde kapalı kalır*

1765'te Raspe, *Œuvres philosophiques latines et françaises de M. Leibnitz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque royale à Hanovre* başlığı altında Leibniz'in elyazmalarının bir bölümünü yayınlar. Bu yayının içinde *Nouveaux Essais* de bulunmaktadır.

1768'de ise, Raspe'nin edisyonundaki elyazmalarının içinde

Günümüzde, söz konusu elyazmalarının yayını ciltler hâlinde sürmektedir. (çev.)

yer almadığı bir başka külliyat Dutens tarafından yayınlanmıştır.

1838 ilâ 1840'ta Guhrauer, Leibniz'in Almanca kaleme aldığı çalışmalarını yayınlamıştır.

1840'ta Erdmann, Hannover Kütüphanesi'nden kopyaladığı bazı elyazmalarının ve bilhassa da *Monadologie*'nin içinde yer aldığı bir "felsefî eserleri" dizisini yayınlamıştır.

1840'tan itibaren Foucher de Careil (1854 ilâ 1857 arasında ve sonra da 1859'da yayınlanan) ve Gehrard (1860'ta yayınlanan) Hannover Kraliyet Kütüphanesi'nde Leibniz'in eserlerini ortaya çıkarmak üzere çalışmalar yapmıştır.

Onno Klopp 1864'te Leibniz'in elyazmalarından hareketle külliyatını yeniden yayınlamaya başlamıştır.

Janet 1866'da, Leibniz'in, Erdmann'ın edisyonundakilerde yer alan temel eserleri dışında, 1843'te Grotenfend tarafından gün ışığına çıkarılmış Arnauld ile mektuplaşmalarını da içeren bir *Felsefî Eserleri* dizisi yayınlamaya başlamıştır (2 cilt hâlinde basılmıştır).

Son olarak, Gerhardt, Hannover Kütüphanesi'ndeki elyazmalarına dayalı olarak Leibniz'in felsefî eserlerinin bir bölümünü ciltler hâlinde yayınlamıştır (1875'ten 1890'a kadar yedi cildi basılmıştır).

Leibniz'in yayınlanmış bazı eserleri ve felsefî fragmanları şunlardır:

1684. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*

1690. *Lettre à Arnauld*

De vera methodo philosophiae et theologiae

1691. *Si l'essence du corps consiste dans l'étendue*

1693. *De notionibus juris et justitiae*

1694. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*

1695. *Système nouveau de la nature ou de la communication des substances*

1696. *Vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik*

1698. *De ipsa natura sive de vi insita creaturarum*
Historia et commendatio linguae characticae
1704. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*
1705. *Considérations sur le principe de vie*
1706-1716. *Lettres au P. Des Bosses*
1710. *Commentatio de anima brutorum*
Essais de Théodicée
De libertate
Von der Glückseligkleit
De la sagesse
1714. *La Monadologie*
Principes de la nature et de la grâce
1715-1716. *Correspondance avec Clarke*

METAFİZİK ÜZERİNE KONUŞMA

I. İlâhî mükemmeliyet ve Tanrı'nın her şeyi en istenir şekilde yaratmış olması.

Tanrı hakkında sahip olduğumuz en kabul gören ve en manidar mefhum [*notion*], şu terimlerle yeterince iyi ifade edilmiştir: Tanrı mutlak surette mükemmel bir varlıktır*; ama bundan çıkan sonuçlar yeterince göz önünde bulundurulmaz. Bu sonuçlara derinlemesine nüfuz etmek için, tabiatta bambaşka mükemmelliklerin de var olduğunu, Tanrı'nın bu mükemmelliklerin hepsini birden taşıdığını ve her birinin en yüksek seviyede yine O'na ait olduğunu hesaba katmak gerekir. Kemâlin ne olduğunu da bilmek gerekir ki kâfi oranda güvenilir bir alâmeti şudur: meselâ sayının ya da şeklin/figürün yapısı gibi en yüksek kemâl derecesine elverişli olmayan formlar veya yapılar mükemmel değildir. Zira sayıların hepsinin en büyüğü** (ya

* Skolastik felsefede Tanrı "ens perfectissimum" (Lat.), "en mükemmel varlık" olarak tanımlanmıştır. (çev.)

** Leibniz, "en büyük sayı" mefhumunun neden çelişki içerdiğini, Malebranche'a hitaben kaleme aldığı bir mektubunda açıklar. Özetle

da bütün sayıların sayısı) kadar, şekillerin/figürlerin hepsinin en büyüğü de çelişki içerir, fakat her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten için imkânsızlık söz konusu değildir. Buna bağlı olarak, kudret ve bilim mükemmelliktir ve Tanrı'ya ait şeyler olarak da sınırsızdır. Bundan, en yüksek ve sınırsız hikmete sahip olan Tanrı'nın, sadece metafizik anlamda değil, ahlâken de en mükemmel* surette faaliyette bulunduğu ve bizim de O'nun eserleri hakkında ne kadar aydınlanır ve bilgilenirsek, eserlerini bir o kadar muhteşem ve istenebilecek şeylerin hepsine tamamen uygun bulmaya hazır olacağımız sonucu çıkmaktadır.

II. Tanrı'nın eserlerinde iyilik bulunmadığını ya da iyilik ve güzellik kurallarının keyfî olduğunu savunanlara karşı.

Böylece ben eşyanın tabiatında ya da Tanrı'nın eşya hakkında sahip olduğu idealarda hiçbir iyilik ve kemâl kuralı bulunmadığını; Tanrı'nın eserlerinin, onları Tanrı yarattığı için, yani bir tek bu formel sebeple iyi olduklarını savunanların** görüşüne

---

nakledersek, şöyle bir muhakemeden yararlanır: [1] Her sayı, kendisinin iki katı olan bir çift sayının yarısıdır. "Bütün sayıların en büyüğü" de bir sayı olduğundan, onun da (1 numaralı postülat gereği) bir çift sayının yarısı olması gerekir. O hâlde, tanımı icabı bütün sayılardan büyük olması gereken o sayı, her zaman "en büyük çift sayı"dan daha küçük olacaktır ve sonuçta tanımı çelişkilidir. (çev.)

* (Kâinat açısından) metafizik mükemmellik, kâinatın bir arada mümkün en fazla varlığı; ahlâkî mükemmellik ise, yine mümkün olan en çok iyiliği içermesi manâsına gelir. Tanrı da metafizik ve ahlâkî olarak mükemmel bu kâinatın yaratıcısı "en mükemmel olan"dır. (çev.)

** Leibniz burada, bilhassa Descartes tarafından (meditasyonlara altıncı itiraza cevabında) savunulan görüşe karşı çıkar görünmektedir. Descartes'ın yaklaşımı, Tanrı'nın bir şeyi yaratmadan önce onu müdrikesinde iyiliği bakımından temaşa edip öyle takdir ettiği inancını kapsamaz; ona göre "iyiliği/hayrı" meydana getiren, sırf Tanrı'nın iradesidir. Leibniz ise buna neden karşı olduğunu, yukarıda takip eden cümlelerde açıklıyor. (çev.)

çok mesafeliyim. Çünkü şayet öyle olsaydı, eserlerinin müellifi olduğunu bilen Tanrı, Kitab-ı Mukaddesin de tanıklık ettiği gibi, onları yarattıktan sonra dönüp bakma ve iyi bulma lüzumunu duymazdı ki Kitab-ı Mukaddes, bu antropolojiden* sadece, Tanrı'nın eserlerinin muhteşemliğinin, onlara kendi başlarına oldukları hâlleriyle bakmakla bile –onları nedenine bağlayan ve başka her şeyden sıyrılmış salt hâliyle dışsal bu yasa üzerine hiçbir refleksiyonda bulunmadan da– görülebileceğini bildirmek için yararlanmışa benzer. Onları meydana getirenin, eserlerine bakılarak keşfedilebilmesi de bunu doğrular. Demek ki bu eserler kendinde, yaratıcısının karakterini taşıyor olsa gerekir. İtiraf edeyim ki bunun aksi bir görüş bana son derece tehlikeli ve son yenilikçilerin hissiyatına fazlasıyla yakın geliyor ki onların kanaatince kâinatın güzelliği ve Tanrı'nın eserlerine atfettiğimiz iyilik, Tanrı'yı kendi kavrayışlarına uyduran insanların hüsnükuruntularından başka bir şey değildir. Yanısıra, eşyanın/şeylerin hiçbir iyilik kuralı sebebiyle değil, sadece Tanrı'nın himmeti sebebiyle iyi olduğunu söyleyerek bana öyle geliyor ki hiç düşünmeden Tanrı'ya duyulan sevgiyi ve hamdı büsbütün yıkıyorlar. Zira, Tanrı şayet yaptığının tam tersini yaparak da eşit oranda methedilmeye değer olsaydı, yaptıkları için O'nu methetmeye ne gerek kalırdı? Şayet geriye yalnızca despotik bir kudret kalacaksa, irade aklın yerini tutacaksa ve şayet tiranların tanımına uygun olarak en kudretlinin hoşuna giden şey doğru ise, Tanrı'nın adaleti ve hikmeti/bilgeliği nerede kalır? Dahası, her irade [koyuş-çev.], bir isteme sebebi gerektirir ve bu sebep de doğal olarak [koyulan-çev.] iradeyi önceler. Bundan dolayı, metafiziğin ve geometrinin ezelî-ebedî hakikatlerinin ve bu hakikatlere bağlı olan iyilik, adalet ve mükemmellik kurallarının sadece Tanrı'nın iradesinin sonucu olduğunu söyleyen diğer bazı filozofların** bu ifadesini de büsbütün tuhaf

---

* Leibniz bu kelimeyle aslında "antropomorfizm" demek istiyor. (çev.)

** Yine Descartes'ın ve Kartezyenler'in görüşünü imâ ediyor. (çev.)

buluyorum; zira bunlar bana sadece, Tanrı'nın iradesine de özüne de hiç mi hiç bağlı olmayan müdrikesinin/anlama yetisinin sonuçları gibi görünüyor.

III. Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğine inananlara karşı.

Tanrı'nın meydana getirdiklerinin, mükemmelliğin son raddesinde olmadığını ve daha iyisini yapabilecek olduğunu yürekten savunan kimi modernlerin kanaatini de tasdik edemeyeceğim. Zira bu hissiyatın sonuçları bana, Tanrı'nın yüceliğine tamamen ters görünür: *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*[*] Bir işi elinden geldiğince mükemmelen yapmamak, gayri-mükemmelen yapmaktır. Bir mimarın eserini daha iyi yapabileceğini beyan etmek, onun eserinde kusur bulmaktır. Bu, Tanrı'nın eserlerinin iyiliği hususunda bizi temin eden Kitab-ı Mukaddes'e de ters düşer. Zira mükemmellikten yoksunluk sonsuz sayıdaki alt basamaklara indiğinden, Tanrı'nın eserini herhangi bir şekilde yapmış olması, daha az mükemmel olan hâlleriyle kıyaslandığında daha iyi olacaktır, ama bu da yetmez; bir şey ancak bu tarzda methe değerse, pek methe değer değildir. Kutsal Kitap'ta ve Azizler'in yazdıklarında da benim görüşümü haklı çıkaracak sayısız pasaj bulunacağına, ama Modernler'in görüşü lehinde pek bir şey bulunmayacağına inanıyorum ki onların görüşü kanımca bütün Eskiçağ'a yabancı olup kâinatın genel ahengiyle Tanrı'nın tutumunun saklı sebeplerine dair bizde bulunan bilginin ancak pek azı üzerinde temellenir; bu [kusur-çev.] da, birçok şeyin daha iyi kılınabileceğine cüretkârca hükmetmemize imkân veriyor. Dahası bu modernler, sağlam dayanakları olmayan birtakım hususlarda –akılları sıra, hiçbir şey, ondan daha mükemmeli bulunmaz değildir diye– yanılgı içinde diretir.

Yine bu modernler, Tanrı'nın hürriyetini, en yüksek akla

---

[*] (Lat.) Kötünün azına iyi, iyinin azına kötü karışmıştır. (çev.)

göre mükemmelen eylemde bulunmak sanki hürriyetin en üst düzeyi değilmiş gibi, bununla tahkim ettiklerine inanır. Zira Tanrı'nın, himmetinin hiçbir aklî sebebi olmadan eylemde bulunduğunu sanmak, böyle bir şeyin asla olamaması bir yana bırakıldığında, Tanrı'nın şânına pek yaraşmayan bir bakış açısıdır; meselâ, Tanrı'nın A ile B arasında bir seçim yaptığını, A'yı B'ye tercih etmesi için ortada hiç sebep yokken A'yı seçtiğini farz edelim. Tanrı'nın bu eyleminin en azından hiç de methedilesi olmayacağını söylerim; zira her methetme, *ex hypothesi*[*] bu örnekte bulunmayan belirli bir sebebe dayansa gerekir. Oysa ki Tanrı'nın, şânına yaraşmayan hiçbir şey yapmayacağına kaniyim.

IV. Tanrı aşkının/sevgisinin, Tanrı'nın meydana getirdiği şeyler hususunda –kietist[**] olmak gerekmez– tam bir memnuniyeti ve razı olmayı şart koşması.

Tanrı'nın her zaman mümkün olan en mükemmel ve en istenir biçimde davrandığına dair bu büyük hakikatin genel bilgisi, kanaatimce her şey için O'na borçlu olduğumuz sevginin temelidir; çünkü seven kişi, sevgisine konu olan şeyin selâmetinden veya kemâlinden ve onun eylemlerinin de böyle olmasından memnuniyet duyar. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est*[***]

---

[*] (Lat.) Koşul gereği.

[**] quiétiste ← quiétisme: Edmond Goblot'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde (s.421) kietizm kavramı şöyle açıklanıyor: "Madam Guyon tarafından *Fréquente Communion* başlıklı kitapta sunulmuş teolojik gizemcilik [...] Kietizm, ahlâkî tekamülü ve dindarlığı, bütün dinî filleri/edimleri ve hatta günlük hayata aktif katılımı faydasız addederek, bir saf temaşadan ibaret kılar. Benzer bütün dinî mistisizmler, Fransızca'da bu ortak adla anılmaya başlamıştır". (çev.)

[***] Latince bir özdeyiş olan bu cümle için internette yaptığım aramada, Sallust kısa adıyla anılan Gaius Sallustius Crispus'un (m.ö.86-35) *De coniuratione Catilinae* başlıklı eserinde (XX, §4) şu şekilde geçti-

[Hakikî dostluk, aynı şeyleri istemek ve aynı şeylerden kaçınmaktır]. Ve inanıyorum ki, Tanrı'nın istediği şeyi istemeye insan hazır bulunmazken o şeyi değiştirmeye muktedir olduğu sırada, Tanrı'yı sahiden sevmesi zordur. Gerçekten de, Tanrı'nın yaptıklarından memnun olmayanlar bana, niyetleri, isyancıların niyetlerinden pek farklı olmayan memnuniyetsiz tebaalara benzer görünür.

Öyleyse, bu ilkeleri izleyerek, Tanrı sevgisine uygun şekilde eylemde bulunmak için zoraki sabretmenin yeterli gelmediği, Tanrı iradesi uyarınca başımıza gelen her şeyden sahiden memnuniyet duymak icap ettiği gözüyle bakıyorum. Bu rıza göstermeyi, geçmişle ilgisinde kastediyorum. Zira, gelecek bakımından kietist olmamak gerektiği gibi, kadimlerin λογον αεργον [*logon aergon*], yani *akıl tembelliği* diye andığı Sofizme yakıştığı gibi kollarını böğrüne bağlamış vaziyette Tanrı'nın yapacaklarını gülünç biçimde beklememek de gerekir; Muhakeme ederek yaklaşabildiğimizce tahminen Tanrı'nın iradesine göre ve elimizden geldiğince de genel faydaya, özel olarak ise bize temas eden, yakınımızdaki veyahut da menzilimize giren şeylerin taçlandırılmasına ve mükemmeliyetine katkıda bulunacak şekilde davranmalıyız. Zira vaziyet bize, Tanrı'nın iyi niyetimizin şimdilik sonuç vermesini istemediğini belki de gösterecektir, ama bundan, ifa ettiğimiz şeyi tamamına erdirmemizi istemediği sonucu çıkmaz. Aksine, Tanrı bütün efendilerin en iyisi olduğundan, bizden sadece hep doğruya yönelmemizi talep eder ve insanın iyi amaçları gerçekleştirilebilmesine elverişli zamanın ve zeminin bilgisi O'na aittir.

ğine şahit oldum: "Nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est" İngilizce tercümesi de şöyle verilmiş: For to like the same things and to dislike the same things, only this is a strong friendship. (çev.)

V. İlâhî tavrın mükemmellik kurallarının mahiyeti ve izlediği yolların basitliğiyle ürettiği sonuçların zenginliği üzerine.

O hâlde Tanrı'ya, her şeyi en iyi adına yaptığı ve hiçbir şeyin onu sevenlerin zararına olmayacağı hususunda bu güveni beslemek yeterlidir; fakat, Tanrı'yı kâinatın bu düzenini tercih etmeye, günahlara cevaz vermeye, himmetini belirli bir şekilde dağıtmaya yönlendirmiş olabilen aklî sebepleri teker teker bilmek, sonlu/sınırlı olan bir akıllı ruhun gücünü aşar; hele ki bu akıllı ruh henüz Tanrı'yı görme bahtiyarlığına ermediyse.

Yine de eşyanın çekip çevrilmesinde Rabb'in tutumuyla ilgili bazı genel saptamalarda bulunulabilir. Eylemlerinde mükemmel davranan kişinin, bir problemin en iyi formüle edilme biçimlerini bulmayı bilen muhteşem bir geometriciye; kötü sürprizleri veya binayı güzellikten yoksun kılabilecek şeyleri bertaraf ederek bina inşaatına ayrılmış parselle bütçeyi en verimli şekilde değerlendiren iyi bir mimara; servetini, kazanç getirmeyecek ve boş işlere tek kuruş sarf etmeyecek şekilde kullanan iyi bir aile reisine; mümkün seçenekler arasında en etkili yoldan iş görecek makineyi yapan mahir bir makineciye; mümkün olan en az cilt kitaba en fazla hakikati sığdıran âlim bir yazara benzer biri olduğu söylenebilir. Bütün varlıkların en mükemmelleri ve en az hacim işgal edenleri, yani en az mânisi olanları da akıllı ruhlardır ve onların mükemmelliği, erdemlerdir. Bu itibarla, akıllı ruhların selâmetinin, Tanrı'nın başlıca amacı olduğundan ve Tanrı'nın söz konusu selâmeti ancak genel âhengin imkân tanıdığı kadar bahşettiğinden asla şüphe edilmemelidir. Yeri geldikçe bu konudan yine bahsedeceğiz.

Tanrı'nın kullandığı yollarının basitliğine gelince, bu basitlik sadece araçlar bakımından söz konusudur; nasıl ki tersinden bakıldığında çeşitlilik, zenginlik ya da bolluk da amaçlar yahut sonuçlar bakımından söz konusuysa. Bunlardan biri diğeriyle, bir bina inşa etmek için ayrılan bütçenin o binadan beklenen ihtişam ve güzellikle dengesindeki gibi dengede olmalıdır. Şu-

rası muhakkaktır ki Tanrı için her şey bedelsizdir; hele ki dünya tasavvurunu kurmak için filozofun harcadığı hipotezlerin bedeli yanında! Çünkü reel bir dünyanın doğması için Tanrı'nın ["şu şöyle, bu böyle olsun" diye-çev.] takdir buyurması yeter; ama hikmet açısından bakıldığında, çeşitli takdir buyurmalar ya da hipotezler birbirinden ne kadar bağımsız olursa, o kadar israf olur: zira akıl, aşağı yukarı, astronomide daima en yalın/basit sistemlerin tercih edilmesindeki gibi, hipotezleri veya ilkeleri çoğaltmaktan kaçınmayı emreder.

VI. Tanrı düzenin dışında kalan hiçbir şey yapmaz ve olayları hiçbir düzeni yokmuş gibi tasavvur etmek mümkün değildir.

Tanrı'nın himmet buyurduğu şeyler ya da faaliyetleri, genellikle, nizamî ve gayrinizamî olmak üzere ikiye ayrılır. Ama Tanrı'nın düzen dışı hiçbir şey yapmadığını dikkate almak yerinde olur. Bu itibarla, "gayrinizamî"* [*extraordinaire*] diyegeldiğimiz şeyler, sadece, mahlûkat arasında tesis edilmiş kısmî/özel bir düzen bakımından öyledir. Zira, cihanşümul/evrensel düzen açısından bakıldığında, orada her şey uyumludur. Doğru olan [bakış-çev.], mutlak surette düzensiz bir şeyin dünyada husule gelmediğiyle sınırlı kalmaz; insanın, dünyada öyle bir şeyin hasıl olabileceğini zihninde canlandırmayacağını da kuşatır. Meselâ, toprak falı [*géomance*] bakan gülünç tipler gibi, birisinin kalkıp da bir sayfa kâğıda tamamen tesadüfen bir sürü nokta koyduğunu farz edelim. Kâğıda bakıp, mefhumu belirli bir kurala uyan sabit ve tek biçimli olan, noktaların hepsinden

---

* Kanaatimce, *ordinaire* ve *extraordinaire* terimlerini, Leibniz burada bizim dilimizdeki "olağan" ve "olağanüstü" kelimelerinin anlamından farklı bir kasıtla kullanıyor. Tersinden söylersem, dilimizdeki "olağan" ve "olağanüstü" kelimeleri, Leibniz'in bu metinde kullandığı *ordinaire* ve *extraordinaire* terimleriyle kastettiği şeye denk düşmüyor. Bu nedenle, "düzene dâhil olan" anlamında "nizamî", "düzene dışarıdan müdahale" anlamında ise "gayrinizamî"yi kullandım. (Çev.)

ve o noktaların konduğu sıraya riayet ederek geçen geometrik bir eğri bulmak mümkündür derim.

Yine, birisi de kalkıp ister düz, ister dairesel, ister başka türlü bir çizgi çekiversin, bu çizginin bütün noktalarını kapsayan, çizginin çıktığı kalem ucunun hareketlerinin aynını temsil eden bir mefhum, bir kural veya bir denklem bulmak mümkündür. Ve yine, meselâ, çevresi geometrik bir şekli andırmayacak ve kurallı bir dizi hareketle çizilemeyecek yüz de yoktur. Ama bir kural da ne kadar bileşikse, ona tekabül eden şekil de o kadar düzensiz algılanır.

Böylece, Tanrı dünyayı hangi tarzda yaratmış olursa olsun, dünyanın hep düzenli yaratılmış olacağı ve belirli bir genel düzen içinde bulunacağı söylenebilir. Ama Tanrı dünyaların en mükemmelini, yani, çizilmesi kolay, özellikleri ve ürettiği sonuçlar pek hayranlık uyandırıcı ve büyük bir alana yayılmış olacak geometrik bir çizgi için de söz konusu edilebileceği gibi, hipotezleri bakımından en sade, fenomenleri bakımından ise en zengin olan dünyayı tercih etmiştir. Bu karşılaştırmalardan, Tanrı'nın hikmetinin gayri-mükemmel bir eskizini çizmek ve yeterince ifade edilemeyecek olanı en azından bir şekilde kavramaya zihnimizi yükseltebilecek şeyler söylemek üzere yararlanıyorum. Ama bununla, bütün kâinatın ona bağlı olduğu büyük esrarı açıklamak gibi bir iddiada asla bulunmuyorum.

VII. Her ne kadar birtakım alt ilkelere zıt düşseler de mucizelerin genel düzene uygun olması ve Tanrı'nın genel himmetiyle ya da o olaya özgü iradesiyle istediği veya müsaade ettiği şeyler üzerine.

Düzende yeri olmayan hiç bir şey yapılamayacağından, mucizelerin, "eşyanın tabiatı" diye andığımız birtakım alt ilkelere uygun düştüklerinden "doğal ameliyeler" [*opérations naturelles*] denenler kadar pekâlâ düzene dâhil olduğu söylenebilir. Zira bu tabiatın, Tanrı'nın, O'nu söz konusu ilkeleri kullanma-

ya sevk etmiş olandan daha güçlü bir aklî sebep [*raison*] icabı kendisini mecbur hissetmediği bir âdetinden ibaret olduğu söylenebilir.

Genel iradeye ve tek tek durumlara özgü irade koyuşlara [*volontés*] gelince, şeyin ele alınışına bağlı olarak, Tanrı her şeyi, seçmiş olduğu en mükemmel düzene uyan en genel himmete göre yapar, denebilir. Ama Tanrı'nın duruma özgü irade koyuşları da vardır ki bunlar yukarıda anılan alt ilkelerden müstesnadır, zira kâinatın bütün sıradüzenini yöneten en genel ilâhî yasa, istisna kabul etmez.

Tanrı'nın, duruma özgü irade koyuşlarının konusu/objesi olan her şeyi, öyle istediği söylenebilir; ama, Tanrı'nın genel himmetinin objelerine –ki mahlûkatın ve bilhassa da zeki olanlarının eylemleri öyledir ve Tanrı bunlara müdahil olmak ister– gelince, ayrım yapmak gerekir: zira, bir eylem bizatihi iyiyse, o, cereyan etmeyecek olsa bile, Tanrı onu diler ve bazen de emreder; ama eylem şayet bizatihi kötü ise ve ancak –şeylerin gidişatı, bilhassa da ceza ile kefaret, eylemin şerrini düzelttiğinden ve kötülüğü (en sonunda, şeylerin gidişatında baştan beri kötülük olmama hâlinden daha çok mükemmellik bulunacağı bir surette) fazlasıyla dengelediğinden– es kaza iyi olacak gibiyse, Tanrı'nın o eyleme müsaade ettiğini söylemek icap eder; ama, koyduğu tabiat yasalarıyla her ne kadar o eylemde dahli bulunuyor ise de, o eylemden daha büyük bir hayır çıkarmayı bildiğinden, o eylemi istediği söylenemez.

VIII. Tanrı'nın eylemlerini/etkinliklerini, mahlûkatın etkinliklerinden ayırmak için, bireysel bir cevher mefhumunun ne olduğu açıklanıyor.

Tanrı'nın eylemlerini/etkinliklerini, mahlûkatın etkinliklerinden ayırmak hayli zordur; zira, bazı insanlar her şeyi Tanrı'nın yaptığına inanır, diğer bazılarıysa Tanrı'nın yaptığının, mahlûkata vermiş olduğu gücü korumaktan ibaret olduğunu tasavvur

eder: takip eden satırlar, bunlardan birinin ya da öbürünün ne derece söylenebileceğini gösterecek. Etkinlikler ve edilginlikler [*actions et passions*] tamamen bireysel cevherlere bağlı olduğundan (*actiones sunt suppositorum*)* bir bireysel cevherin ne olduğunu açıklamak, zorunlu görünecektir.

Şurası muhakkaktır ki birçok yüklem bir ve aynı özneye atfedildiği ve bu özne de başka hiçbir özneye atfedilmediğinde, ona bireysel cevher adı verilir; fakat bu yeterli değildir ve bu tür bir açıklama nominal kalır. Öyleyse belli bir özneye doğrulukla atfedilmiş şeyin ne olduğunu mülâhaza etmek gerekir.

Şu da şüphe götürmez ki her doğru yüklem atfetme, eşyanın tabiatında bir temele dayanır ve bir önerme "aynılık"** bildirmediğinde, yani yüklem öznede açık açık ihtiva edilmediğinde, onda zımnen ihtiva edilmesi gerekir ki bu da filozofların yüklemin öznede bulunduğunu söyleyerek *in-esse*** diye adlandırdığı şeydir. Böylece öznenin teriminin, yüklemin terimini, öznenin mefhumunu mükemmelen anlayacak birinin yüklemin özneye ait olduğuna da hükmedeceği surette, her zaman kapsaması gerekir.

Hâl böyleyken, bireysel bir cevherin ya da tam bir varlığın tabiatı/mahiyeti o kadar eksiksiz bir mefhuma sahiptir ki, bu mefhumun atfedildiği öznenin bütün yüklemlerini ihtiva etmeye ve ondan tümdengelimle çıkarılmasını sağlamaya yeter diyebiliriz. Oysa ki âraz/ilinek, bu mefhumun atfedildiği özneye yüklenebilecek her şeyi mefhumunda katiyen kapsamayan bir varlıktır. Böylece, Büyük İskender'e bağlanan kral niteliği, özneden soyutlandığından, bir bireyle yeterince sınırlandırılmış değildir

---

* (Lat.) Etkinlikler, altta durana -yani, türler ve cinsler hiyerarşisindeki en alt basamakta yer alan tek tek cevherlere- aittir. Bu ilke, Thomas Aquinas tarafından formüle edilmiştir. (çev.)

** "A, A'dır" formundaki önermeler aynılık önermeleridir (çev.).

*** (Lat.) *in esse*: özünde.

ve hem aynı öznenin diğer niteliklerini hem de bu hükümdarın mefhumunun ihtiva ettiği her şeyi hiç mi hiç kapsamaz; halbuki, İskender'in bireysel mefhumunu ya da "bu-luk"unu [*hecceïté*] gören Tanrı, onda aynı zamanda, hakikaten hakkında söylenebilecek bütün yüklemlerin temelini ve aklî nedenini, öyle ki onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini, hattâ kendi kendine mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini *a priori* (tecrübeyle değil) bilmeye varıncaya kadar görür ki bizse bunu ancak tarih aracılığıyla bilebiliriz. Şeylerin irtibatını inceden inceye düşününce de, şöyle denebilir: İskender'in ruhunda, ona vâki olmuş şeylerin hepsinin uzantılarıyla, bütün vâki olacakların müşirleri [*marques*] ve hattâ, her ne kadar bunların hepsini bilmek sadece Tanrı'ya has olsa da kâinatta cereyan eden her şeyin izleri bulunur.

IX. Her cevherin bütün kâinatı kendi tarzında ifade ettiği ve bütün hâl ve şartlarıyla ve dışsal şeylerin bütün uzantılarıyla beraber safahatinin bütününün mefhumunda içerildiği.

Bunu kabul edip de, takip eden cümlede sıralayacaklarımızın doğru olmadığını düşünmek, büyük paradokslar doğuracaktır: iki cevher tamamen birbirine benzer ve *solo numero*[*] farklıdır ve de Aziz Thomas'ın bu hususta melekler ya da saf/pür zekâlar [*intelligences*] hakkında emin olduğu şey (*Quod ibi omne individuum sit species infima*)[**] bütün cevherler için de geçerlidir, yeter ki türsel ayrım, geometrik şekiller arasındaki gibi telâkki edilsin; *item*[***], bir cevher ancak, yaratmayla başlar ve yok etmeyle sona erer; bir cevher ne ikiye bölünür ne de iki cevherden bir cevher yapılır; bu itibarla, her ne kadar sürekli

---

[*] (Lat.) *solo numero*: yalnızca sayısal açıdan (çev.)

[**] (Lat.) Çünkü onlarda bütün bireyler en alt tür basamağındadır (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*: I, 50)

[***] (Lat.) *item*: keza.

dönüşüme uğruyor olsalar da, cevherlerin adedi kendi kendine ne çoğalır ne azalır.

Dahası, her cevher bütün bir dünya gibi, ona bakılan değişik noktalara izafen bir şehrin temsillerinin farklılaşmasını andıran surette, kendi tarzında dışa vurduğu Tanrı'nın ya da bütün kâinatın bir aynası gibidir. Böylece kâinat bir bakıma, var olan cevher sayısınca çoğalmış ve Tanrı'nın şânı da, eserinin bütün farklı temsilleri miktarınca katlanmıştır. Hatta diyebiliriz ki, her cevher kendinde bir bakıma, Tanrı'nın sonsuz hikmetiyle her şeye gücü yeterliğinin mizacını taşır ve yetebildiği kadar Tanrı'yı taklit eder. Zira her cevher, bulanık bir surette de olsa, kâinatta olup bitmiş, şu anda olan ve gelecekte olacak her şeyi dışa vurur ki bu da sonsuz bir algıya ya da bilgiye benzer bir şeye sahiptir; ve diğer cevherlerin hepsi söz konusu algıyı ya da bilgiyi kendi nâmı hesabına dışa vurduğundan ve bu noktada birbirleriyle uyuştuğundan, Yaradan'ın her şeye gücü yeterliğini taklit etmesiyle her cevher kudretinin menzilini bütün diğer cevherlere uzatır.

X. "Cevherî formlar" görüşünde sağlam bir yan vardır, ama bu formlar fenomenlerde hiçbir değişiklik oluşturmaz ve tek tek özel sonuçları açıklamak için kati surette kullanılmamalıdır.

Öyle görünüyor ki birkaç asır önce ilâhiyat ve felsefe hocalığı yapmış ve bazıları da aziz mertebesine yükselmiş, derin tefekkürle hercümerç olmuş mahir insanlar kadar kadimler de, bizim söyleyegeldiğimiz şeylerin bir kısmını biliyorlardı ve o üstatları, günümüzde pek kötülenen cevherî formlar fikrine dâhil eden ve kararlılıkla savunmalarını sağlayan da bu bilgileriydi. Fakat onlar, yeni filozoflarımızın kendi kafalarında kurduğu gibi ne hakikatten uzak ne de gülünçtür.

Bu formları göz önünde bulundurmanın, ayrıntısında fizikte hiçbir işe yaramadığı ve tek tek fenomenlerin açıklanmasında asla kullanılmaması gerektiği konusundaysa, yeni filozoflarla

mutabık kalıyorum. Bunda, bizim Skolastikler ve gövdelerin/bedenlerin özelliklerini, ameliyat yoluyla tetkik etmek zahmetine girmeksizin, formları ve nitelikleri zikrederek gerekçelendirdiklerine inanan eski çağın hekimleri başarısız idi; tıpkı, bir saatin, kendi formundan gelen bir "vakti-deme" [*horodictique*] niteliği taşıdığını söylemekle yetinmeyi isteyip bunun neden meydana geldiğini incelemeyi göz ardı etmek gibi. Aslında bu, saat satın alan kimseye kâfî gelebilir; yeter ki saatin bakımını bir başkasının sırtına yüklesin.

Lâkin, formların bu kusurlu ve kötü kullanılması, bilgisi metafizikte elzem olan bir şeyi reddetmemizi gerektirmez ki bu bilgi olmadan insanın ne ilk ilkeleri gereğince bilebileceğine ne de aklını gayricismanî şeylerin ve Tanrı'nın harikalarının bilgisine yükseltebileceğine kaniyim.

Bununla birlikte, nasıl ki bir geometrici, "sürekli"nin [*continu*] bileşimine dair meşhur labirentle zihnini oyalamaya ihtiyaç duymuyorsa ve yine nasıl ki bir ahlâk filozofu, bir hukukçu ya da bir siyasetçi, hür iradeyle Takdir-i ilâhînin bağdaştırılmasındaki büyük güçlükleri çözme zahmetine girmeye gerek duymuyorsa -zira geometrici bütün burhanlarını/ispatlamalarını sonuna kadar götürebilir ve siyasetçi de (felsefede ve ilâhiyatta gerekliliğinden ve öneminden hiçbir şey kaybetmeyen) bu tartışmalara girmeksizin bütün bu inceden inceye değerlendirmelerine noktayı koyabilir- aynı şekilde fizikçi de gerek kendisinden önce yapılmış olan daha basit deneylerden gerekse geometrinin ve mekaniğin burhanlarından/ispatlamalarından yararlanarak, başka bir alanın genel mülâhazalarına ihtiyaç duymadan kendi tecrübelerinin/deneylerinin aklî sebeplerini ortaya koyabilecektir; ve açıklamalarında şayet Tanrı'nın yardımını, bir ruhu, bir *arkhe*'yi veya bu tür herhangi başka bir şeyi kullanırsa, pratik alandaki mühim bir incelemesinde, kaderin ve hürriyetimizin mahiyeti konusunda büyük muhakemelere de girmek isteyen biri kadar sağduyuya aykırı davranır. İnsanlar da aslında, kaderin ne olduğuna kafa yorduğunda –ve hattâ bu çabaları bazen

güzel çözümlere ya da lüzumlu tedbirlere varsa da– çoğunlukla farkında olmadan bu hataya düşer.

XI. Skolastikler diye adlandırılan ilâhiyatçılarla filozofların tefekkürlerini bütünüyle küçümsenmemesi gerektiği.

Kadim felsefeyi bir şekilde ıslah etmeyi ve neredeyse terk edilmiş cevherî formları *postliminio*[*] hatırlatmayı isteyerek koskoca bir paradoks meydana getirdiğimi biliyorum; ama benim modern felsefe üzerinde yeterince tefekkür ettiğim, fizik deneylerine ve geometrik ispatlamalara hayli zaman ayırdığım, uzun zaman boyunca cevherî formların beyhudeliğine kani olduğum; bizim modernlerin Aziz Thomas'a ve çağının diğer büyük adamlarına hakkını teslim etmediğini ve Skolastik filozoflarla ve ilâhiyatçıların görüşlerinde –yeter ki uygun ve yerli yerinde kullanılsın– tahayyül edilmediği kadar çok sağlam yan bulunduğunu teşhis etmemi sağlayan araştırmalar yapmamın ardından, onları kendime rağmen ve güç belâ benimsemek mecburiyetinde kaldığım bilinirse, birileri kalkıp da beni kolay kolay mahkûm edemez. Yine inanıyorum ki dakik ve derin düşünen bir kafa eğer yukarıda zikrettiğim kişilerin düşüncelerini analitik geometricilerin tarzında aydınlatma ve sindirerek anlama zahmetine girecek olursa, onlarda çok önemli ve tamamen ispatlanabilir nice hakikatten meydana gelen bir hazine bulacaktır.

XII. Uzamda kaim olan mefhumların, muhayyileden gelen bazı şeyler içerdiği ve bu mefhumların da cisimlerin cevherini oluşturamayacağı.

Fakat, incelememizin ana eksenine dönmek için, cevherin mahiyeti üzerine tefekkür edecek kişilerin –yukarıda açıkladığım gibi– cismin bütün tabiatının/yapısının yalnızca uzamdan,

---

[*] (Lat.) *postliminio*: yeniden

yani büyüklük, şekil ve hareketten ibaret olmadığını, cisimde ruhlarla bağlantıya sahip olan; ve de fenomenlerde, her ne kadar onlarda ve -şayet böyle bir şey var ise- "hayvanların ruhu"nda da hiçbir şeyi değiştirmese bile, yaygın biçimde "cevherî form" diye adlandırılan bir şeyin olduğunu görmek mecburen lazımdır. "Büyüklük", "şekil" ve "hareket" mefhumlarının, zannedildiği kadar seçik olmadığını, renk, ısı ve bizim dışımızdaki şeylerin yapısında gerçekten bulunduğu şüphe götürür benzer niteliklerin* de (ve belki de fazlasıyla) öyle olduğu gibi, algılarımıza izafî ve muhayyel [*imaginaire*] bir şey içerdiği bile ispatlanabilir. Dolayısıyla, zikrettiğimiz şeylerde eğer başka hiçbir aynılık ilkesi [*principe d'identité*] yoksa, bir cisim, varlığını asla tek bir andan daha uzun muhafaza edemeyecektir. Bununla birlikte, diğer cisimlerin ruhları ve cevherî formları, yalnızca faaliyetlerini bilen, kendi kendine yok olup gitmeyen, ne olduklarına dair bilgilerinin temelini hep koruyan zeki ruhlardan tamamen farklıdır; onları cezaya ve mağfirete [uğramaya-çev.] uygun kılan ve Tanrı'nın tek hâkimi olduğu "kâinat

---

Leibniz burada, Kartezyen terminolojide "duyulur nitelikler" diye adlandırılan nitelikler hususunda yapılmış "birincil" ve "ikincil" nitelikler ayırımını eleştiriyor. En açık ve sistematik ifadesini Locke'ta bulan bu ayırıma göre ikincil nitelikler olan "renk", "koku", "sıcaklık", vb. niteliklerin, algımızdan bağımsız olarak şeylerin kendi tabiatında sahiden bulunup bulunmadığı şüphelidir. Buna karşılık Locke birincil niteliklerin ideaları olan "cesamet", "şekil", "hareket", vb.'nin cisimlerin reel yapısından kaynaklandığına inanır. Oysa Leibniz'e göre, Kartezyenler'ce ikincil olduğu farz edilen nitelikler kadar birincil niteliklere dair kavrayışlarımız da muhayyel ve algılarımıza bağımlı olduğundan, bir o kadar seçik değildir. Bu bakımdan ikincil niteliklerden kaynaklandığı söylenenler kadar birincil niteliklerden geldiği düşünülen kavrayışlar da Leibniz'e göre ancak "bulanık" [*confuse*] bir bilgi verir. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için şu kitaba bkz: *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Efil (Eflatun) yay., Ankara, 2009. (çev.)

cumhuriyeti"nin yurttaşları kılan yegâne şey de budur; bundan çıkan bir sonuç da, geriye kalan malılûkatın hepsinin, takip eden kısımlarda geniş geniş bahsedeceğimiz gibi, zeki ruhların hizmetine koşulması gerektiğidir.

XIII. Her kişinin bireysel mefhumu, zamanı geldikçe ona vâki olacak her şeyi bir arada ihtiva ettiğinden, her olayın hakikatinin a priori kanıtları veya neden falan değil de filan şeyin ona vâki olduğu, o kişinin mefhumunda görülür; ama bu hakikatler, güvenilir ise de, kabil olmaktan kurtulamazlar, çünkü her zaman, onları mecbur etmeden meyyal kılan aklî sebeplere dayalı seçimlerde bulunan Tanrı'nın ya da mahlûkatın hür iradesi üzerinde temellenirler.

Ama daha ileri gitmezden önce, yukarıda attığımız temellerden doğabilecek büyük bir sıkıntıyı bertaraf etmeye çalışmak gerekiyor. Bir cevherin bireysel mefhumunun, zamanı gelince onda vuku bulacak her şeyi topluca ihtiva ettiği ve bu mefhum göz önünde bulundurulduğunda, onun hakkında gerçekten beyan edilebilecek her şey, tıpkı "çember"in tabiatında ondan tümdengelimle çıkarılabilecek özellikleri görebildiğimizdeki gibi görülebilir. Fakat bundan dolayı, kabil* hakikatler ile zorunlu hakikatler arasındaki fark güme gidecekmiş, insan hürriyetine hiç yer kalmayacakmış, mutlak bir kader eylemlerimize ve dünyadaki diğer bütün olaylara egemen olacakmış gibi gelebilir. Ben buna, "kesin" ile "zorunlu" olan arasında bir ayrım yapmak gerektiği cevabını veririm: Tanrı onları öngördüğünden, gelecekteki kabil olayların [*futurs contingents*] teminat altına alınmış olduğu hususunda herkes mutabık kalır, ama bundan

---

(Fr.) Contingent: kabil, gayri-mecburî, olumsal. Bu tür hakikatler, tersini düşünmenin mantık açısından çelişkiye yol açmadığı hükümlerdir. "Sezar Rubicon'u geçti", bir olgu hakikati olarak kabildir. Yani, Sezar'ın Rubicon'u geçmemiş olması da mümkün idi. (çev.)

dolayı kalkıp da onların zorunlu olduğu söylenemez. Fakat, (denecektir ki) eğer bir sonuç, bir tanımdan ya da mefhumdan yanılgısız biçimde tümdengelimle çıkarılabiliyorsa, o sonuç zorunlu olacaktır. Bir kişiye vâki olması gereken her şeyin –çemberin özelliklerinin, tanımında içerildiğindeki gibi– onun yapısında veya mefhumunda en baştan kuvve hâlinde ihtiva edildiğini söylediğimizde de, sıkıntı hâlâ sürer. Sıkıntıyı sağlam bir biçimde bertaraf etmek için, bağlantının [*connexion*] veya birbirini izlemenin [*consécution*] iki türlü olduğunu söylerim: biri, aksinin çelişki barındıracağı, mutlak surette zorunlu olandır ki bu çıkarım türü geometrideki hakikatler gibi ezelî-ebedî hakikatlerde olur; diğeriyse, *ex hypothesi* ve âdeta tesadüfen zorunludur ama, aksi, hiçbir surette öyle değilken, o kabildir. Ve bu bağlantı da Tanrı'nın yalın müdrikesinde ve tamamen saf idealar üzerinde değil, Tanrı'nın hür takdir edişlerinde ve kâinatın sıradüzeninde temelini bulur.

Bir örneği ele alalım: Sezar'ın daimî diktatör ve cumhuriyetin efendisi olacağı ve Romalılar'ın hürriyetini yerle bir edeceği, onun mefhumuna dâhildir; zira, bir öznenin böylesi tam/eksiksiz bir mefhumunun tabiatının/yapısının, o mefhuma yüklemin dâhil olması için, her şeyi *ut possit in esse subjecto*[*] kapsamına aldığını farz ediyoruz. Denebilecektir ki Sezar söz konusu eylemleri, bu mefhum ya da idea icabı gerçekleştirmez, çünkü bu eylemler sadece Tanrı her şeyi bildiğinden dolayı Sezar'a uygun düşer. Fakat, Sezar'ın tabiatının ya da formunun bu mefhuma tekabül ettiğinde ve Tanrı'nın ona bu şahsiyeti empoze etmesinden dolayı da bu şahsiyeti ifa etmenin bundan böyle Sezar için zorunlu olduğunda ısrar edilecektir. Ben de buna, gelecekteki kabilleri konuya dâhil ederek cevap verebilirim, zira gelecekteki kabiller henüz Tanrı'nın müdrikesi ve iradesi dışında hiçbir reel varlığa sahip değildir ve madem ki Tanrı onlara adı geçen melekelerinde bu formu önceden vermiştir, bu forma

[*] (Lat.) Yüklemi özünde taşır surette. (çev.)

aynı surette tekabül etmeleri gerekecektir.

Fakat, benzer bazılarını örnek vermek suretiyle güçlüğü örtbas etmekten ziyade, çözüme kavuşturmayı isterim ve birazdan söyleyeceklerim onları aynı oranda aydınlatmaya yarayacaktır. O hâlde, şimdi bağlantılar arasındaki ayrımı ele almak gerekiyor ve diyorum ki bu önceden verilmişliklere uygun gelen şey, teminat altındadır [*assuré*] ama zorunlu değildir ve biri kalkar da onun tersine bir şey yaparsa, her ne kadar bunun cereyan etmesi (*ex hypothesi*) imkânsızsa da, "bizatihi imkânsız" herhangi bir şey yapmış olmayacaktır. Zira bir kimse şayet, Sezar olan özne ile onun başarılı teşebbüsü olan yüklemin bu bağlantısını kanıtlayabildiği bir burhanı/ispatlamayı [*démonstration*] sonuna kadar götürmeye muktedir olsaydı, Sezar'ın gelecekteki diktatörlüğün, onun mefhumunda [*notion*] veya yapısında/tabiatında temelini bulduğunu; neden Rubicon'un önünde duralamak yerine onu geçmeye karar verdiğinin, Pharsalus çarpışmasında mağlup olmak yerine galip gelmesinin aklî sebeplerini [*raison*] ve bunun böyle cereyan etmesinin makul ve dolayısıyla da teminat altına alınmış olduğunu; ama aksi çelişki içermediğinden, bizatihi/kendinde zorunlu olmadığını sahiden de gösterecektir. Bu da aşağı yukarı, her ne kadar daha az mükemmel olanı çelişki içermeyecekse de, Tanrı'nın daima en hayırlısını yapacağının makul ve güvence altına alınmış olması gibidir.

Sezar'ın bu yüklemine dair bu burhanın/ispatlamanın [*démonstration*], sayılarla veya geometriyle ilgili ispatlamalar kadar mutlak/kesin olmadığı görülecektir; ama yine bu ispatlamanın, Tanrı'nın hür bir şekilde seçtiği ve temellerinden birinin O'nun ilk hür takdiri [*décret*] olduğu şeylerin bir zincirleme gelişini gerektirdiği de anlaşılacaktır ki bu ilk takdiri insanı daima *en iyiyi* yapmaya sevk eder; temellerinden ikincisi ise Tanrı'nın (ilkinden sonra) insan tabiatını, ona daima (her ne kadar

hür bir şekilde olsa da) *en iyi görünecek şeyi* yaptıracak surette takdir buyurmasıdır*. Bu tür takdir buyurmalar üzerinde temellenmiş her hakikat, her ne kadar kesin olsa da kabildir/zorunlu değildir; zira, bu takdir buyurmalar şeylerin imkânını hiç değiştirmez ve daha önce de söylediğim gibi, Tanrı daima ve muhakkak en iyiyi tercih etse bile, bu, daha az mükemmelin –hiç cereyan etmeyecekse bile– bizzat var olmasını engellemez; zira onu bir kenara bıraktıran, imkânsızlığı değil, mükemmel olmamasıdır. Karşıtı mümkün olan şeylerin hiçbiri de zorunlu değildir.

Öyleyse bu tür müşkülat, ne kadar büyük görünürse görünsün (ve bunlar sahiden de, konuyu zaman zaman ele almış bütün diğer kimseler açısından da aynı oranda meşakkatli olmuştur) üstesinden gelinebilecek yapıdadır, yeter ki bütün kabil hükümlerin, başka şekilde değil de böyle olmak için aklî sebeplerinin bulunduğu ya da (ki bu da aynı şeydir) doğruluklarının, onları kesin kılan ve özne-yüklem bağlantılarının, bu iki öğenin her ikisinin de tabiatında bir temele dayandığını gösteren *a priori* kanıtlar taşıdığı; ama, söz konusu aklî sebeplerin temellerinin yalnızca "kabillik" [*contingence*] veya eşyanın mevcudiyeti prensibine, yani eşit oranda mümkün olan pek çok şey içinde en iyisi olan veyahut öyle görünenin vücuda gelmesi prensibine dayandığı, halbuki zorunlu hakikatlerin çelişmezlik ilkesine ve bizzat özlerin imkânına ya da imkânsızlığına dayandığı –bu ilke bakımından Tanrı'nın veya mahlûkatın hür iradesini işe karıştırmaksızın– gerektiği gibi dikkate alınsın.

XIV. Tanrı, kâinatı gördüğü farklı açılar mesabesinde değişik cevherler yaratır ve O'nun müdahalesiyle, her cevherin kendine has tabiatı/yapısı, cevherler birbirlerine doğrudan doğruya etki etmeksizin onlardan birinde vuku bulan şeyin bütün diğerlerinde vuku bulanlara tekabül etmesini beraberinde getirir.

---

* Cümledeki italik vurgular bana ait. (çev.)

Cevherlerin tabiatının/yapısının neden ibaret olduğunun bilgisini bir yanıyla edinmemizin ardından, birbirlerine bağımlılıklarını, etkinliklerini ve edilginliklerini açıklamaya çalışmak gerekir. İlkin, çok açıktır ki yaratılmış cevherler, onları muhafaza eden ve hattâ, âdeta bizim düşünceleri ürettiğimiz şekilde, cevherleri bir sûdur yoluyla sürekli meydana getiren Tanrı'ya bağımlıdır. Zira, Tanrı'nın şânını ifşa etmek için meydana getirmeyi uygun gördüğü fenomenlerin genel sisteminin âdeta her köşesini ve her şeklini evirip çevirip mümkün bütün tarzlarıyla dünyanın bütün veçhelerine bakması itibariyle –ki O'nun küllî ilminden kaçan hiçbir ilişki/bağlantı yoktur– kâinatın her bir noktasından teker teker görünüşlerinin neticesi, her bir görünüşüne izafen kâinatı dışa vuran/ifade eden -Tanrı düşüncede gördüğü o veçheyi gerçekliğe kavuşturmayı ve o cevheri yaratmayı uygun bulursa- bir cevherdir.

Önceki sayfalarda ve yine hemen üstte söylediklerimizden de sonuç olarak çıkıyor ki her cevher, Tanrı hariç diğer her şeyden bağımsız, ayrı bir dünya gibidir; böylece, bizim bütün fenomenlerimiz, yani günü gelince yaşayacak olmamız muhtemel her şey, sadece bizim varlığımızın uzantılarıdır; ve bu fenomenler, tabiatımıza veya deyim yerindeyse bizde bulunan dünyaya uygun düşen belirli bir düzen taşıdığından, tavrımızı ayarlamak için, gelecekte tecelli edecek fenomenlerce haklı çıkarılacak faydalı öngörüler geliştirebilir ve böylece de çoğu kez, geçmişe bakıp yanılgıya düşmeksizin gelecekle ilgili çıkarım yapabiliriz; bu da bizim, gördüğümüz bu fenomenlerin sahici olduğunu, vay efendim bunlar bizim dışımızda mı değil mi, başka kimseler de onları algılıyor mu algılamıyor mu derdine düşmeden söylememize kâfi gelecektir: Bununla birlikte, bütün cevherlerin algılarının veya dışa vurumlarının/ifadelerinin birbirine tekabül ettiği çok doğrudur, öyle ki her bir cevher tâbi olduğu belirli sebepleri veya yasaları titizlikle izleyerek -tıpkı, önceden kararlaştırdıkları belli bir günde belli bir yerde buluşmakta mutabık kalmış kimselerin, o gün oraya gitmeyi isterler ise

buluşmayı gerçekleştirebilecekleri gibi- o da aynı şeyi yapan diğer bir cevherle karşılaşır. Cevherlerin hepsi, her ne kadar aynı fenomenleri dışa vuruyor/ifade ediyorsa da, bundan dolayı onların dışa vurumlarının/ifadelerinin mükemmelen benzer olması gerekmez, orantılı olmaları kâfidir; tıpkı, her biri kendi görüşünün uzandığı şeyleri gördüğü ve onlardan bahsettiği hâlde, birçok seyircinin aynı şeyi gördüğüne inanması ve aralarında sahiden de anlaşması gibi.

Cevherlerin fenomenlerinin mütekabiliyetinin/uygunluğunun nedeni, onlardan birine has olan şeyi hepsine ortak kılan, yalnızca (bütün bireysel şeylerin devamlı surette kendisinden sûdur ettiği ve kâinatı sadece onların gördüğü gibi değil, aynı zamanda onların hepsinden bambaşka da gören) Tanrı'dır; aksi hâlde hiçbir ilişkileri kalmazdı. Öyleyse, her ne kadar yerleşik kanıya uzak olsa da sağduyuya uygun tarzda şöyle söylemek bir bakıma mümkün olacaktır: belirli bir tek cevher, yine öyle olan bir cevhere –onların her birinde vuku bulan şeyin, yalnız ve yalnız onun ideasının (değil mi ki bu idea bütün yüklemleri ve olayları en baştan ihtiva eder ve bütün kâinatı dışa vurur/ifade eder) veya tam mefhumunun bir uzantısı olduğu hesaba katılırsa– asla tesir edemez ve dahi onun tesirine maruz kalamaz. Gerçekten de bize her şey ancak düşüncelerden ve algılardan gelebilir ve gelecekteki bütün düşüncelerimiz ve algılarımız, her ne kadar kabil [*contingentes*] iseler de, önceki düşüncelerimizin ve algılarımızın uzantısıdır, öyle ki bana şu anda vâki olan veya görünen her şeyi seçikçe mülâhaza etmeye muktedir olsaydım, onlarda, bundan böyle başıma gelecek ya da karşılaşacağım her şeyi görebilirdim; benim dışımda kalan her şey ortadan kalkacak olsaydı ve geriye yalnızca Tanrı'yla ben kalsaydık da durum değişmezdi ve başıma tamamen aynı şeyler gelirdi. Fakat, belirli bir tarzda algıladıklarımızı, bize tesir eden nedenler kadar başka şeylere de atfettiğimizden, bu hükmün temelini ve onda sahiden bulunan şeyi dikkatle incelemek gerekir.

XV. Sonlu bir cevherin bir başka cevher üzerindeki tesiri sadece, Tanrı onları birlikte uyuma mecbur kıldığından, tesir eden cevherin dışa vurum derecesindeki artışın, tesir ettiği cevherin dışa vurum derecesindeki azalmaya bağlı bulunuşundan ibarettir.

Uzun bir tartışmaya girmeksizin, metafiziğin dilini pratikle bağdaştırmak üzere, daha mükemmelen ve sebebiyle birlikte dışa vurduğumuz/ifade ettiğimiz fenomenleri daha fazla kendimize mâl ettiğimizi ve diğer cevherlerin her birinin en iyi şekilde dışa vurduklarını/ifade ettiklerini de onlara atfettiğimizi belirtmek şimdilik kâfidir. Böylece, her şeyi dışa vurması/ifade etmesi itibariyle sınırsız bir menzile yayılan bir cevher, ifadesinin mükemmellikten uzaklığına izafen sınırlı olur. O hâlde, cevherlerin birbirlerini engellemeleri ya da sınırlamaları bu şekilde kavranabilir ve netice itibariyle, cevherlerin bu bakımdan birbirlerini etkilediği ve deyim yerindeyse birbirleriyle uyumlu hareket etmeye mecbur olduğu söylenebilir. Çünkü cevherlerden birinin dışa vurumunu/ifadesini çoğaltan bir değişimin, diğerininkini azaltması mümkündür. Tek bir cevherin erdemi, Tanrı'nın şânını iyi ifade etmesindedir ve bu itibarla da o daha az sınırlandırılmıştır. Ve her şey, erdemini ya da kudretini fiiliyata döktüğünde, yani tesir ettiğinde [*agir*], tesir etmesi hasebiyle daha iyiye doğru değişir ve menzilini uzatır: o hâlde, birçok cevherin müteessir olduğu/etkisinde kaldığı [*affectées*] bir değişim vuku bulduğunda (esasen her değişim cevherlerin hepsini etkilediğinden) olduğundan daha büyük bir kemalât derecesine ya da daha mükemmel bir dışa vuruma/ifadeye dolaysızca geçen cevherin kudretini fiiliyata döktüğünün ve tesir ettiğinin/fail olduğunun, daha alt dereceye düşen cevherinse zayıflık gösterdiğinin ve maruz kaldığının söylenebileceği kanısındayım. Aynı zamanda, mükemmelliğe sahip olan bir cevherin her etkinliğinin bir zevk ve buna mukabil her edilginliğinin bir elem getirdiğine de kaniyim. Bununla birlikte, şu anki bir hayrın sonradan gelen daha büyük bir şer tarafından silinip süpürül-

düğü de olabilir; kişinin eylemiyle veya muktedir olduğu bir şeyi hayata geçirmesiyle ve böylece haz duyarak günah işleyebilmesi de bundan ileri gelir.

XVI. Tanrı'nın gayrinizamî müdahalesi, özümüzün dışa vurduğu/ifade ettiği şeylerde içerilmiştir, zira bu dışa vurumun/ ifadenin menzili her şeye uzanır, ama yapımızın/tabiatımızın kuvvetlerini veyahut da, sınırlı ve birtakım alt ilkelere tâbi olan seçik ifadelerimizi aşar.

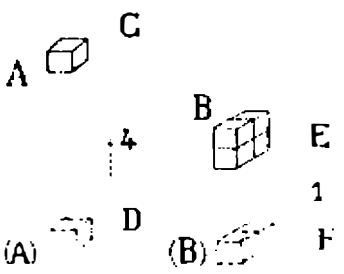
Cevherlerdeki bütün hadiseler yapılarının/tabiatlarının bir uzantısı olduğundan, değil mi ki onlara gayrinizamî veya doğaüstü hiçbir şey vâki olamaz gibi görünür, öyleyse geriye sadece, Tanrı'nın bazen insanlara ya da diğer cevherlere nasıl gayrinizamî ve mucizevî bir müdahaleyle tesir edebildiğini açıklamak kalıyor. Fakat, her ne kadar alt ilkelerin üstünde iseler de, genel düzenin cihanşümul/evrensel yasasıyla daima uyuşan kâinattaki mucizeler bakımından yukarıda söylediklerimizi hatırda tutmamız gerekir. Ve her kişi ya da her cevher büyük dünyayı dışa vuran bir küçük dünya gibi olduğundan, Tanrı'nın bu cevher üzerindeki gayrinizamî etkisi, her ne kadar bu cevherin özü ya da bireysel mefhumu tarafından dışa vurulması itibariyle kâinatın genel düzeninde içerilse de, mucizevî olmaktan geri durmaz. Bu nedenle biz yapımızın dışa vurduğu her şeyi onun içinde diye kavrarsak, hiçbir şey yapımız için doğaüstü olmaz, zira yapımızın gücü her şeye uzanır; bir sonuç her zaman kendini ifade eder ve Tanrı da cevherlerin hakikî nedenidir. Ama daha mükemmelen dışa vurduğu şey yapımıza daha özel bir surette ait bulunduğundan –çünkü, yapımızın gücü bunda yatar ve açıklayageldiğim gibi sınırlı bir güçtür– yapımızın kudretini ve bütün sınırlı yapıların da kudretini aşan o kadar çok şey vardır ki. Bunun neticesi olarak, daha açıkça konuşmak için diyeceğim ki, Tanrı'nın mucizeleri ve gayrinizamî müdahaleleri, ne kadar aydınlanmış olursa olsun yaratılmış akıllı ruhların hiç-

biri tarafından muhakeme yoluyla önceden görülebilir olmamak özelliğine sahiptir, çünkü genel düzenin seçikçe kavranması, akıllı ruhların hepsini aşar; oysa, "doğal" diye adlandırılan her şey, mahlûkatın idrak edebildiğinden daha az genellik taşıyan ilkelere tâbidir. Sözlerin anlam kadar düzgün olabilmesi için belli konuşma biçimlerini belli düşüncelere bağlamak yerinde olur ve dışa vurduğumuz her şeyi ihtiva eden de "özümüz" ya da "ideamız" diye adlandırılabilecektir ki bu da bizzat Tanrı ile bağımızı dışa vurduğundan sınırı yoktur ve hiçbir şey onu aşamaz. Fakat bizde sınırlı olan şey, yapımız veya kudretimiz diye adlandırılabilecektir ve bu itibarla da yaratılmış bütün cevherlerin tabiatlarını aşan şey doğaüstüdür.

XVII. Kartezyenlere ve diğer birçoklarına karşı: Tanrı'nın niceliği itibariyle toplam hareketi değil, hareketin toplam kuvvetini koruduğunu gösteren bir alt ilke ya da doğa yasası örneği üzerine.

Alt ilkeleri ya da doğa yasalarını şimdiye kadar sık sık andım ve öyle görünüyor ki onlara bir örnek vermek yerinde olacak: yeni filozoflarımız müştereken, Tanrı'nın niceliği itibariyle dünyadaki toplam hareketi daima koruduğu biçimindeki meşhur kuraldan yararlanırlar. Bu kural aslında makul görünmektedir ve onu eskiden ben de şüphe götürmez kabul ediyordum. Lâkin bir süredir hatanın neden ibaret olduğunu teşhis ettim. Mösyö Descartes ve başka birçok mahir matematikçi, niceliği itibariyle toplam hareketin, yani hareket eden cismin kütlesiyle hızının çarpımının, hareketin kuvvetine tastamam eşit olduğuna, yahut da geometrinin diliyle söylersek, toplam kuvvetin hız ve kütleyle doğru orantılı olduğuna inanmıştı*. Öyleyse, toplam kuvvetin

* Leibniz, Descartes'ın kütle, hareket ve hız arasındaki bağıntıya dair formülasyonuna itiraz ediyor. Descartes'ın maddenin özü hakkındaki öğretisi, kâinatta değişmeksizin kendisini muhafaza eden matematik



hep korunduğu da akla ziyadesiyle uygun gelir. Fenomenler göz önünde bulundurulduğunda da pekâlâ görülür ki sürekli mekanik hareket kesinlikle olmaz, aksi hâlde bir makinenin sürtünmeyle hep biraz daha azalan ve zamanla sona ermesi gereken kuvveti, kendine gelecek ve buna bağlı olarak da dıştan herhangi bir itiş yokken kendi kendine artacak olurdu; ve bir cismin kuvvetinin, bitişiğindeki cisimlere ya da bizzat kendi kısımlarına –çünkü onlar da bir harekete sahiptir– vermekle azalmadığı da dikkati çeker.

Böylece, kuvvet hakkında söylenebilen her şeyin toplam hareket miktarı için de söylenebileceğini zannettiler. Bu ikisinin farkını göstermek üzere, belli bir yükseklikten düşen bir cismin, yolunda herhangi bir engel bulunmadıkça, istikameti onu böyle yöneltirse ilk noktaya yeniden çıkma kuvvetini kazanacağını farz ediyorum: meselâ, bir sarkaç, hava direnci ve başka birtakım küçük engeller kazanmış olduğu kuvvetini azaltmazsa, salınımının başındaki en yüksek noktasına mükemmelen çıkacaktır.

Bir librelik A cisminin, dört kulaçlık CD yüksekliğine çıkar-

---

niceliğin ölçüsü şayet farz ettiği gibi *mv* (kütlenin hız ile çarpımı) ise, yani *hareket miktarı* ise, doğru olacaktır. Fakat, *somut* (yani gerçekte tabiatta olduğu hâliyle) hareketin, *soyut* (yani Descartes'ın anladığı) hareketten ayırt edilmesiyle, durumun Descartes'ın farz ettiği gibi olmadığı görülür. Hakikî bağıntı *mv* değil, mv^2 'dir (kütlenin, hızın karesiyle çarpımı); yani *canlı kuvvet miktarı*. Leibniz *hareket* ile *kuvvet* arasında doğru ve verimli bir ayrım yapar. Ama onun formülü de hatalıdır. Sabit kalan şey, toplam *canlı kuvvet*, yani toplam potansiyel enerji, toplam moleküler kuvvettir. Bu konuda daha açıklayıcı bir karşılaştırma için şu kitaba bkz: *Leibniz*, (yazarı: Emile Boutroux), Paradigma yay., İstanbul, 2009. (çev.)

mak için ne kadar kuvvet gerekiyorsa, dört librelik B cismini bir kulaçlık EF yüksekliğine çıkarmak için de o kadar kuvvet gerektiğini farz ediyorum. Bunların hepsi de bizim "yeni filozoflarımız" ile uyuşur.

O hâlde, CD yüksekliğinden düşen A cisminin, EF yüksekliğinden düşen B cismi kadar kuvvet kazandığı âşikârdır; zira, F noktasına erişen ve oradan tekrar E noktasına çıkma kuvvetine sahip olan B cisminde (birinci varsayım icabı), buna bağlı olarak, dört librelik bir cismi taşıma, yani kendi gövdesini bir kulaçlık EF yüksekliğine çıkarma kuvveti vardır; aynı şekilde, D noktasına erişen ve oradan tekrar C noktasına çıkma kuvvetine sahip olan bir A cisminde, bir librelik bir cismi, yani kendi gövdesini dört kulaçlık CD yüksekliğine çıkarma kuvveti vardır. O hâlde, (ikinci varsayım icabı) bu iki cismin kuvveti eşittir.

Şimdiyse, onların ikisindeki hareket miktarının aynı olup olmadığına bakalım: ama bu hususta çok büyük bir fark bulunması şaşırtıcı olacak. Zira, Galilei'nin ispatladığı gibi, C noktasından D noktasına düşmenin kazandırdığı hız, E noktasından F noktasına düşmenin kazandırdığı hızın iki katıdır; her ne kadar yükseklikleri arasında dört kat fark olsa da. Öyleyse, 1 librelik A cismini 2 birimlik hızıyla çarpalım, sonuç veya hareket miktarı 2 olacaktır; diğer taraftan da 4 librelik B cismini 1 birimlik hızıyla çarpalım, sonuç veya hareket miktarı 4 olacaktır. Demek ki A cisminin D noktasındaki hareket miktarı, B cisminin F noktasındaki hareket miktarının yarısıdır ve buna rağmen kuvvetleri eşittir. Demek ki ispatlama lüzumunu duyduğumuz gibi, hareket miktarıyla kuvvet arasında besbelli fark vardır.

Buradan da, kuvvetin, üretebileceği etki miktarıyla, meselâ belli büyüklükteki ve türdeki ağır bir cismin çıkarılabileceği yükseklik yoluyla -ki bu da o cisme kazandırılabilecek hızdan çok farklı bir şeydir- nasıl hesaplanması gerektiği görülür. Ve o cismin hızını ikiye katlayabilmek için kuvvetin iki kattan fazla olması gerekir; Başka hiçbir ispat bundan daha yalın/basit ola-

maz; ve Mösyö Descartes bu hususta sadece, düşünceleri yeterince olgunlaşmamış olduğu hâlde onlara fazlaca güvenmesinden dolayı yanılgıya düşmüştür. Ama ben onun taraftarlarının o zamandan beri bu yanılgıyı fark etmemiş olmalarını hayretle karşılıyorum; ve alay ettikleri bazı Aristoteles'çileri ufak ufak taklit etmeye başlayacaklarından ve onlar gibi, akıldan ve inşanın yapısal imkânlarından çok üstatlarının kitaplarına danışmayı âdet edineceklerinden korkarım.

XVIII. Hareketin kuvvetiyle miktarı arasındaki ayrım, cisimlere ilişkin fenomenleri açıklamak için uzam dışında, metafizik mülâhazalara başvurmak gerektiğine hükmetmede önemlidir.

Kuvvetin, hareket miktarından ayrılarak bu ele alınışı, hakikî doğa yasalarını ve hareket kurallarını bulmak ve dahi bazı yetenekli matematikçilerin yazılarına sızmış pek çok uygulama hatasını düzeltmek üzere sadece fizikte ve mekanikte değil, hem de ilkeleri daha iyi anlamak için metafizikte önemlidir; zira hareket, yalnızca bariz ve formel veçhesiyle, yani bir yer değiştirme olarak incelenirse, tamamen reel bir şey değildir ve birçok cisim birbirine nazaran durumlarını değiştirdiğinde bir tek bu değişimleri göz önünde bulundurmakla onlardan hangisine hareket, hangisine atalet atfedilmesi gerektiğini tayin etmek mümkün değildir ki şimdi kendimi tutmak istemeseydim bunu geometrik olarak da gösterebilecektim.

Fakat bu değişimlerin yakın nedeni daha reel bir şeydir ve değişimi diğerlerindense belirli bir cisme atfetmenin de yeterli bir dayanağı vardır; ve bu itibarla da hareketin hangi cisme daha ziyade ait olduğu bilinebilir. Bu kuvvet de, şeklin ve hareketin büyüklüğünden farklı bir şeydir ve bundan dolayı cisimde kavranan her şeyin, bizim modernlerin kani olduğu gibi, yalnızca uzamdan ve onun değişimlerinden ibaret kalmadığına hükmedilebilir. Böylece, modernlerin dışladığı bazı varlıkları ve

formları* yeniden gündeme getirmek zorundayız. Ve her ne kadar doğadaki tek tek fenomenlerin hepsi onları anlayan kişilerce matematik veya mekanik bakımdan açıklanabiliyorsa da, giderek daha iyi görülmektedir ki cismanî ve mekanik doğanın genel ilkeleri yine de, geometrik olmaktan ziyade metafiziktir ve fenomenlerin tecelli nedenleri [*causes des apparences*], cismanî kütleden ziyade birtakım bölünemez formlara veya mahiyetlere [*natures*] bağlıdır. İşbu refleksiyon, modernlerin mekanik felsefesini, dindarlığın aleyhine olacak şekilde gayrimaddî varlıklardan fazla uzaklaşıldığı gerekçesiyle kaygılanan bazı zeki ve iyi niyetli kişilerin ihtiyatıyla bağdaştırmaya muktedirdir.

XIX. Gayî/ereksel nedenlerin fizikteki faydası.

İnsanlar hakkında kötü hüküm vermeyi sevmediğimden, gayî/ereksel nedenleri fizikten dışlama iddiasında bulunan yeni filozoflarımızı** suçlamıyorum; ne var ki bu iddianın bana bilhassa

---

Leibniz burada Skolastik felsefedeki "cevherî formlar" öğretisini kastediyor (çev.).

** Aristoteles, bir şeyin, onun mevcudiyetini tayin eden dört nedene vâkıf olunduğu andan itibaren mükemmelen bilindiğini düşünüyordu. Maddî neden, onun cevherini, yapıldığı şeyin tabiatını (meselâ, elbise için kumaş) bilmeye imkân sağlar. Gayî/ereksel neden, onun varlık sebebini, mevcudiyetinin amacını belirleyen şeyi (elbisenin, giyinip kuşanmaya yaraması) açıklığa kavuşturmaya imkân sağlar. Formel neden, o şeyin formunu belirler (her elbise, giyecek kişinin bedenine, cinsiyetine, içinde yaşadığı kültüre, vb.'ne göre biçilip dikilir). Sonuncusu, fail neden ise, elbisenin, kendisi olmadan (terzi) vücut bulamayacağı müdahil olan kimseye tekabül eder. Yeniçağ biliminin temellerinin atılmasında payı büyük olan Descartes, Aristoteles'ten Ortaçağ'a intikal etmiş bilim anlayışının en önemli kusurlarından birinin gayî/ereksel nedenlerle açıklama çabası olduğunu düşünüyordu. Bu konuda daha aydınlatıcı değerlendirmelerde bulunmuş Alfred Fouillée'nin *Descartes* başlıklı incelemesine bakılabilir (Türkçe edisyon: Paradigma

da, sanki Tanrı eylemde bulunurken hiçbir gaye veya iyilik gözetmiyormuş gibi, sanki iyilik O'nun iradesinin konusu/objesi değilmişçesine gayî nedenleri bütünüyle kapı dışarı etmeye işi vardırıyor görünen ve konuşmamın hemen başında reddettiğim zihniyetle birleştirdiğimde doğuracağı sonuçların tehlikeli göründüğünü itiraf etmeliyim. Ve kanımca tam da aksine, bütün var olanların ve doğa yasalarının ana ilkesinin aranması gereken yer gayî/ereksel nedenlerdir, çünkü Tanrı daima en iyiyi ve en mükemmeli gözetir.

İtiraf etmek isterim ki Tanrı'nın gayelerini veya niyetlerini sınırlandırmak istediğimizde kendimizi kandırmakla karşı karşıya kalırız; ama bu sadece, Tanrı'nın gaye ve niyetlerini özel/tek bir amaçla –bu amaca, her şeyi göz önünde tutmak yerine tek bir şeye odaklanarak sahip olduğunu zannederek– sınırlandırmak istediğimizde olur; keza, Tanrı'nın dünyayı *sadece* bizim için yarattığına inandığımızda da, her ne kadar onu tamamen bizim için yarattığı, kâinatta bizimle ilgili olmayan ve yukarıda açıkladığımız ilkeler icabı Tanrı'nın bizi gözetip kollamasıyla bağdaşmayan hiçbir şey bulunmadığı çok doğru olsa da, bu büyük bir suiistimaldir. Bu itibarla, Tanrı'nın eserlerinden gelen veya onlardan sonuç olarak çıkan herhangi bir iyi etki ya da herhangi bir mükemmellik gördüğümüzde, bunun Tanrı tarafından öngörülmüş olduğunu emin bir dille söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı hiçbir şeyi tesadüfen yapmaz ve bazen iyi olanı gerçekleştirmeyi ıskalayan bize de benzemez. Bu nedenledir ki hükümdarların planlarında bulunandan hayli fazla incelikler gören kraldan çok kralcı siyasetçilerin yaptığı gibi ya da inceledikleri yazarda fazlasıyla âlimane fikir arayıp bulan yorumcuların yaptığı gibi bunda yanılmak şöyle dursun, bu sonsuz hikmete atfedilecek hiçbir fikrî derinlik aşırı olmayacaktır

---

yayıncılık). Leibniz ise, doğal fenomenleri açıklamada gayî/ereksel nedenlere bir geri dönüşün timsalidir. (çev.)

ve insanın tasdik etmekle yetindiğinde hata yapmaktan korkmasına bundan daha az mahal veren başka bir husus da yoktur, yeter ki burada Tanrı'nın hedeflerini sınırlayan inkârcı hükümlerden sakınılsın.

Hayvanların hayranlık verici yapısını gören herkes, şeylerin müellifinin hikmetini teşhis etmeye hazır bulunur ve biraz dindarlık hissine ve hattâ hakikî felsefe duygusuna sahip kimselere, gözlerinin görmek için yapılmış olduğunu es geçerek, gözlere sahip olduklarından dolayı gördüklerini söyleyen kimi aşırı iddialı zekâların cümlelerinden uzak durmalarını tavsiye ederim. Her şeyi maddenin zorunluluğuna ya da bir rastlantıya bağlayan (yukarıda aktardıklarımızı duyanlara, bu iki yol da gülünç gelse gerekir ama!) bu zihniyeti ciddi ciddi benimseyeceklerin, doğanın zeki bir müellifi/yaratıcısı olduğunu teşhis edebilmeleri zordur. Zira sonuç/etki, nedenine uygun olmalıdır ve de nedenin bilinmesiyle sonuç daha iyi bilinir ki önce şeyleri düzenleyen bir yüce zekâyı işin içine dâhil edip sonra da onun hikmetini kullanmak yerine, fenomenleri açıklamada sadece maddenin özelliklerinden yararlanmak makul değildir. Bu sanki, büyük bir hükümdarın önemli bazı yerleri ele geçirerek kazandığı bir zaferi açıklamak isteyen tarihçinin, muzaffer hükümdarın öngörüsüne dayanarak uygun zaman ile yolları nasıl seçtiğini ve kudretiyle bütün engellerin nasıl üstesinden geldiğini ortaya koymak yerine, tutup da bir kıvılcımla temas eden top barutu zerreciklerinin sert ve ağır bir cismi fethedilen yerin duvarlarına doğru itmeye yeterli bir hızla fırladığını ve bu esnada da topun tuncunu meydana getiren küçük cisimlerin dallarının, bu hızda birbirinden ayrılmayacak kadar kaynaşmış olduğunu söylemesi gibidir.

XX. Aşırı maddeci filozoflara karşı, Platon'daki, Sokrates'e ait mânidar bir pasaj.

Platon'un *Phaidon*'undan, bu hususta hissiyatıma harikulâde

uyan ve bizim aşırı maddeci filozoflarımıza karşı mahsus yazılmış gibi görünen Sokrates'in güzel bir pasajı aklıma geliyor. Her ne kadar diyalog biraz uzun ise de, bu bağlantı bende onu tercüme etme isteği uyandırdı; bu örnek belki de bizden birilerine bu meşhur müellifin yazılarında bulunan güzel ve sağlam başka birçok düşünceyi hesaba katmaya vesile teşkil edebilecek olur.

"Vaktiyle, birisinin Anaksagoras'ın bir kitabında bulunan şu sözleri okuduğundan bahsedildiğini işittim: *zeki bir varlık her şeyin nedenidir ve o, eşyayı/şeyleri tanzim edip süslemiştir*. Bu, tarifsiz derecede hoşuma gitti, zira dünyanın, bir zekânın eseri olması hâlinde, her şeyin mümkün olan en mükemmel şekilde yapılmış olacağına inanıyordum. Bunun için de inanıyordum ki şeylerin neden türediğini ya da yok olduğunu veyahut da kaim olduğunu gerekçelendirmek isteyecek kişi, her bir şeyin mükemmeliyetine uygun olacak şeyi araştırmalıdır. Böylece insan sadece, kendinde ya da başka herhangi bir şeyde en iyi ve en mükemmel yanı dikkatle inceleyecek olur. Zira en mükemmeli bilecek kişi, ondan kolayca kemâl eksikliğinin ne olacağına hükmedecektir; çünkü bunların her ikisi için de tek bir bilim vardır"

Bütün bunları mülâhaza ederek, eşyanın sebebini öğretebilecek bir usta bulmuş olmaktan sevinç duydum: Meselâ, arzın düz mü, yoksa daha ziyade yuvarlak mı olduğunu ve niçin böylesinin başka türlüsünden daha iyi olduğunu. Dahası, arzın, kâinatın ortasında bulunduğu ya da tersine öyle olmadığı söylenirken de bunun neden en uygun konum olduğunun bana açıklanmasını bekliyordum; ve bana güneş, ay, yıldızlar ve bunların hareketleriyle ilgili daha fazla şey söylenmesini de. Ve en nihayet, tek tek her şeye özel şekilde uygun düşecekler gösterildikten sonra, genelde en iyi olacak şey bana gösterilecekti.

Bu umutla dolu olarak büyük bir hevesle Anaksagoras'ın kitaplarını aldım ve bir çırpıda okudum; ama beklentime hayli uzak buldum, zira başlangıçta ortaya koyduğu zekice hâkimi-

yeti hiç kullanmadığını, şeylerin güzelliğinden ve mükemmelliğinden bahsetmediğini ve hakikate pek az yakın görünen kimi esîr türevi [*éthériennes*] maddeleri konuya dâhil etmesinden hayrete düştüm.

Anaksagoras böylece, Sokrates her şeyi zekâsıyla yapar deyip de peşinden kendi eylemlerinin nedenlerini tek tek açıklamak için de, kemikten, etten ve sinirlerden müteşekkil bir bedene sahip olduğundan, kemiklerin katı olduğunu ama yanı sıra da aralarında boşluklar ve mafsallar bulunduğundan, sinirlerin gerilip gevşeyebildiğinden, bu itibarla da bedeninin esnek olduğundan ve neticede oturmasının mümkün olduğundan dem vurarak karşımızda oturmuş olduğunu söylemeye kalkışacak bir kimse gibi yapar.* "Bu nutkun aklî sebepleri ortaya konmak istenirse, asıl nedenlerini –yani, Atinalılar'ın beni temize çıkarmaktansa mahkûm etmelerinin daha iyi olacağına inanmasını, benim ise, kaçmaktansa burada oturmakla daha iyi edeceğime inanmamı– unutup, havaya, konuşma ve işitme organlarına ve buna benzer şeylere müracaat etmek gerekirdi. Başka diyarlarda serseri ya da sürgün gibi yaşamaktansa yurdumun bana kesmek istediği cezayı çekmemin daha adil ve şerefli olacağına inanmasam, vallahi de bu sinirler ve bu kemikler çoktan Boetialılar'ın ve Megaralılar'ın yanında olurdu. Bundan dolayı da, neden olarak kemiklerle sinirleri ve onların hareketlerini ortaya atmak makul değildir.

Şurası muhakkaktır ki kemikler ve sinirler olmadan ben bütün bunları yapamam diyen kişi haklı olacaktır, ama esas neden teşkil eden şey başka; o olmaksızın nedenin nedenlikten çıkacağı, salt bir koşul olan şey başkadır.

Meselâ, cisimlerin çevredeki hareketinin, arzı olduğu yerde tuttuğunu söyleyen insanlar, Tanrı'nın kudretinin her şeyi en güzel surette hazırladığını unutuyor ve dünyayı bir araya geti-

---

* Buradan itibaren tırnak içinde verilen pasaj, Platon'un "Phaidon" diyaloğundandır. (çev.)

ren, onu şekillendiren ve destekleyen şeyin iyilik ve güzellik olduğunu anlamıyor" Buraya kadar konuşan Sokrates'ti. Devamında, idealar ya da formlar hakkında Platon'un söyledikleri de bir o kadar şahanedir, ama [kavranması-çev.] biraz daha zordur.

XXI. Mekanik kaideler, metafizikten bağımsız şekilde sadece geometriye tâbi olsaydı, fenomenler bambaşka olacaktı.

Tanrı'nın hikmeti kimi tek tek cisimlerin mekanik yapısının ayrıntısında her zaman teşhis edildiğinden, söz konusu bilgeliğin dünyanın genel istikrarında da ve doğa yasalarının kuruluşunda da kendisini pekâlâ göstermesi gerekir. Bu söylediğimiz o denli doğrudur ki, hikmet-i ilâhînin niyetleri genel olarak hareketin yasalarında da dikkatimizi çeker. Çünkü, şayet cisimlerde sadece uzamlı bir kütle bulunsaydı, harekette sadece yer değiştirme olsaydı ve her şeyin de tek başına bu tanımlardan geometrik bir zorunlulukla tümdengelimle çıkarılması gerekseydi veyahut çıkarılabilseydi, başka bir yerde de gösterdiğim gibi bunun sonucu, küçük cismin kendinden daha büyük hareketsiz bir cisme çarpınca aynı hızı, kendi hızından hiç kayba uğramadan ona da vereceğidir: ve bir sistemin meydana gelmesine tamamen ters öyle nice başka kuralı kabul etmek gerekecekti. Ama ilahî hikmetin, toplam kuvveti ve istikameti muhafaza etme yönündeki takdiri, bunu düzene koymuştur.

Hattâ, birçok doğa olayının iki şekilde de açıklanabileceği kanısındayım; yani, biri etkin nedenin göz önünde bulundurulmasıyla, ikincisi de –yukarılarda, ışığın yansıma ve kırılma kurallarını gerekçelendirirken gösterdiğim ve aşağıda ondan daha fazla söz edeceğim gibi– meselâ Tanrı'nın her zaman en kolay ve sınırları en iyi çizilmiş yollardan tesirini uygulama yönündeki takdirini konuya dâhil etmekle, gayî/ereksel nedenleri göz önünde bulundurarak.

XXII. Gayricismanî yapılara müracaat edenler kadar tabiatı mekanik olarak açıklayan kimseleri de tatmin etmek üzere, iki yolun gayî/ereksel nedenler ve etkin nedenler vasıtasıyla bağdaştırılması.

Bir hayvanın ilk dokusunun ve kısımlarından müteşekkil bütün makinesinin şekillenmesini mekanik olarak açıklayabileceğini umut eden kimseleri, yine bu yapıyı gayî/ereksel nedenlerle gerekçelendiren kimseleri uzlaştırmak için bir tespitte bulunmak yerinde olur. İki yol da uygundur ve yalnızca büyük mimarın sanatına hayran kalmak bakımından değil, fizikte ve hekimlikte faydalı şeyler keşfetmek bakımından da kullanışlı olabilir. Ve bu farklı yolları izleyen müelliflerin/yazarların birbirlerine kem gözle bakması hiç de gerekmez.

Zira görüyorum ki Tanrı'nın bahşettiği Anatomi'nin güzelliğini açıklamaya heveslenenler, tesadüfî görünen belirli sıvıların [*liqueurs*] bir hareketinin uzuvlarda böylesi güzel bir çeşitlilik meydana getirebildiğini kafalarında canlandıran kimselerle alay ediyor ve onlara pervasız ve dinsiz muamelesi yapıyor. Ve buna mukabil, aynı kimselere eğitimsiz ve bâtıl inançlı muamelesi yapanlar da gökte gürleyenin Zeus değil, bulutlarda bulunan herhangi bir madde olduğunu savunan fizikçileri dinsiz yerine koyan kadim zihniyete benziyor. En iyisi, iki mülâhazayı mezcetmek/harmanlamak olacaktır, zira düşük seviyede bir mukayeseden yararlanmama müsaade ederseniz, bir işçinin ustalığını sadece, makinenin parçalarını yaparken neyi hedeflediğini göstermekle değil, aynı zamanda her parçayı yapmak için kullandığı âletleri de –hele hele onlar basitlik taşıyorsa ve zekice icat edilmişse– açıklamakla teslim ve methederim. Tanrı da sadece, böyle hayranlık uyandırıcı bir netice meydana getirsin diye onları birbirinden ayırması gereken olağan doğa yasalarını kısım kısım koymak suretiyle nihaî şekli verilmiş yeterince basit bazı sıvılardan yararlanarak bedenimizden bin kat daha mahirane olan bir makine üretme hususunda kifayetli bir zanaatkâr-

dır; ama şu da muhakkaktır ki Tanrı şayet tabiatın müellifi olmasaydı, bu hiç de böyle olmazdı.

Bununla birlikte, sahiden de derin, bir bakıma da daha dolaysız ve *a priori* olan fail/etkin nedenlerin yolunu ise detayda yeter derecede meşakkatli buluyorum ve filozoflarımızın da ekseriyetle onun hâlâ çok uzağında olduklarına kaniyim. Ama gayî/ereksel nedenlerin yolu daha rahattır ve anatomi'nin hatırı sayılır örnekler sunabildiği, fiziğe daha yakın bu diğer yoldan araştırılması hayli uzun zaman alacak olanlardan daha mühim ve faydalı hakikatlerde tahmin yürütmeye hizmet etmekten geri kalmaz. Kırınım kurallarını ilk keşfeden Snellius* da, önce ışığın nasıl oluştuğunu araştırmaya koyulmasaydı, o kuralları bulmak için uzun zaman beklemek durumunda kalırdı, diye düşünüyorum. Ama o, görünüşe göre, kadimlerin ışığın yansımasında faydalandıkları yöntemi izledi ki söz konusu yöntem gayî nedenlere dayalıydı. Zira kadimler, bir ışını belli bir noktadan bir diğerine, bir yüzeyden yansıtarak yönlendirmek üzere (bunun, doğanın bir hedefi farz ederek) en kolay yolu ararken, Larissalı Heliodoros'un bir risalesinde ve başka yerlerde de görülebildiği gibi, çarpma açısıyla yansıma açısının birbirine eşit olduğunu bulmuşlardı. Bu da, kanaatimce Mösyö Snellius'un ve ondan sonra da (ondan hiç haberdar olmadığı hâlde) Mösyö Fermat'nın kırınıma daha mahirane bir şekilde uyguladığı şeydi. Zira ışınlar aynı ortamlarda, onlar da ortamların dirençlerinin orantısı olan sinüslerin orantısına uyduğunda, bir ortamdaki belli bir noktadan başka bir ortamdaki belli bir noktaya geçmenin en kolay veya hiç değilse en belli yolu olur. Ve Mösyö Descartes'ın aynı teoreme fail/etkin nedenler yoluyla

---

Willebrord Snell van Royen ya da Latince söylenişiyle Snellius (1580-1626): Hollandalı matematikçi ve fizikçi. Çeşitli astronomik gözlemlerde bulunmuş, Π sayısının açılımını 55 sayfa boyunca hesap etmiş ve ışığın kırınım kuralları konusunda sebatkâr çalışmalar yapmıştır. (çev.)

getirmek istediği ispatın, bu denli iyi olmasına mâni pek çok eksiği vardır. En azından, (Mösyö Descartes) Hollanda'da Snellius'un keşfi hakkında bir şeyler öğrenmiş olmayaydı, teoremi, fail/etkin nedenler yoluyla hiçbir zaman bulamazdı, şeklinde bir kuşku payı kalır.

XXIII. Gayrimaddî cevherlere dönmek üzere, Tanrı'nın akıllı ruhların müdrikesine nasıl tesir ettiği ve düşünülen şeyin ideasına her zaman sahip olup olunmadığı açıklanıyor.

Gayî/ereksel nedenler, gayri-cismanî varlıklar ve cisimlerle irtibatında zeki bir neden hakkındaki bu mülâhazalar üzerinde, bunların fiziğe ve matematiğe varıncaya kadar kullanımını tanıtmak üzere birazcık durmayı, bir yandan mekanik felsefeyi ona yüklenen dinsizlikten arındırmak, diğer yandansa filozoflarımızın zihnini sırf maddî konuları dikkate almaktan daha asil tefekkürlere yükseltmek için uygun buldum. Şimdiyse, cisimlerden, gayrimaddî yapılara ve özel olarak da akıllı ruhlara dönmek ve Tanrı'nın, onlarda da –başka bir yerde geniş geniş bahsedebileceğim– birtakım doğa yasaları bulunduğundan katiyen şüphe edilmemesi gereken söz konusu yapıları aydınlatma ve etkileme tarzı hakkında birkaç kelâm etmek uygun olacaktır. Bu meyanda, idealara, her şeyi Tanrı'da görüp görmediğimize ve Tanrı'nın nasıl bizim ışığımız olduğuna değinmek kâfi olacaktır.

İdeaların kötü kullanılmasının birçok hataya sebebiyet verdiğini belirtmek de yerinde olacaktır. Zira, bir şey konusunda muhakemede bulunduğumuzda, onun bir ideasına sahip olduğumuzu kafamızda kurarız ve bu da eskisiyle yenisiyle bazı filozofların mükemmellikten fersah fersah uzak bir Tanrı ispatlamasını üzerine bina ettiği temeldir. Çünkü onlar derler ki madem ki O'nu düşünebiliyorum, bende bir Tanrı ya da mükemmel varlık ideası olsa gerekir, ideası olmayan düşünülemez; bu varlığın ideası da bütün mükemmellikleri kendinde taşır ve

onda mevcudiyet "bir"dir, sonuç itibariyle de Tanrı mevcuttur* Ne var ki biz, "en yüksek hız", "en büyük sayı", "kavkı eğrisinin** [*conchoïde*] doğruyla kesişmesi" gibi imkânsız kuruntuları düşünebildiğimizden, bu muhakeme yeterli değildir. Demek ki bu bağlamda, söz konusu şeyin mümkün olup olmamasına göre doğru idealar ve yanlış idealar bulunduğu söylenebilir. Öyleyse, yalnızca bir şeyin imkânından emin olunca onun bir ideasına sahip bulunduğumuzla övünebiliriz. Böylece, yukarıdaki argüman hiç değilse, eğer Tanrı mümkünse, O'nun zorunlulukla mevcut olduğunu kanıtlar. Bu da, ilâhî fıtratın fiilen mevcut olmak için yalnızca imkânına veya özüne ihtiyaç duymasındaki muhteşem ayrıcalığıdır ve bu tam da *Ens a se**** denen şeydir.

XXIV. Bir bilginin açık ya da karanlık; seçik ya da bulanık; müsavî (upuygun) ve görüsel ya da farazî olması; nominal, reel, nedensel, özsel tanımların ne olduğu.

İdeaların tabiatını/mahiyetini daha iyi anlayabilmek için, bilgilerin çeşitliliği konusuna değinmek gerekir. Başka şeyler arasında bir şeyi, farklılıklarının ve özelliklerinin neler olduğunu söylemeye muktedir olamadan teşhis edebildiğimde, bilgi *bulanık*tır. Şöyle ki, bir şiirin veya tablonun iyi mi kötü mü yapılmış olduğunu hiçbir surette şüpheye düşmeden bazen *açıkça* biliriz, çünkü onda bizi hoşnut eden ya da şaşırtan *ne olduğunu bilmediğim bir şey* vardır. Ama, bende bulunan müşirleri*

---

* Tanrı'nın mevcudiyetine dair "ontolojik argüman" diye bilinen ispat. Ortaçağ'da Aziz Anselmus tarafından geliştirilmiş bu argüman, Descartes tarafından da kullanılmıştır (bkz: *Metot Üzerine Konuşma*). Leibniz mantık açısından bu argümanı kifâyetsiz bulur. (çev.)

** Kavkı eğrisi [*conchoïde*]: bir doğruya sürekli yaklaşan, ama onu asla kesmeyen bir geometrik eğri türü. (çev.)

*** (Lat.) *ens a se*: varlığı kendinden gelen. (çev.)

* Metnin orijinalindeki *marque* kelimesini "müşir" ile karşıladık; böy-

[*marques*] açıklayabildiğimde, bilgi *seçik* diye adlandırılır. Birtakım sınamalara tâbi tutarak ya da altının tanımını yapan müşirler sayesinde gerçek altını sahtesinden ayırt eden ayar ustasının bilgisi de böyle bir bilgidir.

Lâkin seçik bilginin de dereceleri vardır, zira genellikle, tanıma dâhil olan mefhumların [*notions*] kendileri de tanıma muhtaçtır ve o mefhumlar bulanık olarak bilinir. Ne zaman ki seçik bir tanımın ya da bilginin içinde yer alan her şey ilk/iptidaî mefhumlarına varıncaya kadar seçikçe bilinir, bu bilgiyi *müsavî/upuygun* diye adlandırırım. Ve akıllı ruhum, bir mefhumun bütün iptidaî bileşenlerini aynı anda ve seçikçe kavradığında, pek ender olan *görüsel* [*intuitive*] bilgiye sahiptir*; insan

---

lece, aynı kökten gelen "işaret" ile bağını da korumaya çalıştık. Leibniz'in müşir ile işaret arasında nasıl bir ayırım yaptığını kısaca açıklamaya çalışalım: İletişim içindeki işaret vasfı dışında, kendi kendimize refleksiyon yaptığımız sırada kelimelerimiz, geçmiş düşüncelerimizi hatırlamamıza imkân veren müşirler vasfını haizdir. Leibniz kelimelerimizin, kendimiz için "müşirler" [Lat.*notae*, Fr.*marques*], hitap ettiğimiz kişiler için ise "işaretler" [*signes*] olduğunu söyler (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*: III, IX, §3). Leibniz'in kelimelerin "müşir" ve "işaret" işlevleri arasındaki ayrımı, bizzat söylediği gibi, Hobbes'tan mülhemdir: «Kelimeler başkaları için, benim hâlihazırdaki düşüncelerimin işaretleri olmaktan ibaret değildir; aynı zamanda, Thomas Hobbes'un da gösterdiği gibi, kendim için geçmişteki düşüncelerimin müşirleridir» [verba enim non tantum signa sunt cogitationis meae praesentis ad alios sed et notae cogitationis meae praeteritae ad me ipsum, ut demonstravit Th. Hobbes principio] *Elementorum de Corpore*", *Sämliche Schriften und Briefe*'ten nakleden: M. Dascal, *Sémiologie de Leibniz*, s.138 (çev.)

* Söylemeye gerek var mı bilmiyorum: Leibniz'e göre beşerî bilgilerin çoğu "vasıtalı", yani kavramsal bir nitelik taşır. Yani biz, şeyleri çoğunlukla tekliğinde değil, benzerliklerini tutup özel yanlarını tecrit ettiğimiz/soyutladığımız genel kavramlarıyla biliriz. Buna karşılık Tanrı, her şeyi tek tek bilir, yani her şeyin bireysel mefhumunu, ezelden ebede kadar içerdiği ne varsa, bir anda ve tam olarak/eksiksiz

bilgilerinin çoğu ancak bulanık veya *farazî* dir.

Nominal ve reel tanımları birbirinden ayırmak da yerinde olur: tanımı yapılmış mefhumun mümkün olduğundan hâlâ şüphe edilebildiğinde bunu *nominal tanım* diye adlandırıyorum; meselâ, "sonsuz vida"* mefhumunu, parçaları birbiriyle uyumlu veya eş yekpare çizgi şeklinde tanımlarsam, sonsuz vidanın ne olduğunu bilmeyen biri, böyle bir çizginin (her ne kadar bu gerçekten de sonsuz vidanın bir özelliğiyse de; çünkü parçaları eş olan diğer çizgiler –ki bunlar "çember" ve "doğru" dur– düzlemseldir, yani *in plano*** tasvir edilebilir) mümkün olduğundan şüphe edebilir. Bu da her karşılıklı özelliğin, nominal bir tanıma yarayabildiğini, fakat özellik, şeyin imkânını bilmeye götürdüğünde, reel tanım sağladığını gösterir; oysa ki yalnızca nominal bir tanıma sahip olunduğunda, ondan çıkarılacak sonuçlardan emin olunamayacaktır, zira herhangi bir çelişki ya da imkânsızlığı gizliyorsa, ondan zıt sonuçlar çıkabilecektir. Bu nedenle hakikatler adlara hiç tâbi değildir ve bazı yeni filozofların zannettiği gibi keyfî de değildir***

---

bilir. Onun şeyleri "bilme"si, bu anlamda bir temaşadır, vasıtasız bir "görü"dür.

* Leibniz'in "sonsuz vida" diye andığı şey, esasen (sonsuz uzunlukta) bir "helezon"dur.

** (Lat.) *in plano*: düzlemde.

*** Leibniz burada, başta besbelli ki, "aşırı-nominalist" [*plusquam nominalis*] diye nitelendirdiği Hobbes gelmek üzere, hakikati dile tâbi kılan anlayışa itiraz ediyor. Leibniz'in haklı ve yerinde itirazındaki gibi Hobbes gerçekten de hakikati bütünüyle dilsel beyanlarımıza [*enunciatio*] izafe edecek kadar ileriye gitmiştir: «Hakikat söylenmiş olandadır, şeylerde değil». [*Veritas enim in dicto, non in re consistit.*] (*De Corpore*, I, II, §7). Bu bakımdan da hakikatin beyanlarımızdaki adların doğru sıralanışından başka bir şey olmadığını savunur. Hobbes'un hakikat anlayışının, "akıl"dan anladığı şeye bağlı olduğunu gözlemliyoruz. Hobbes, *Leviathan*'ın V. bölümünde "akıl"dan anladığı şeyi şöyle açıklar: "Akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimize müşir

Ayrıca, reel tanım çeşitleri arasında da hayli fark vardır; zira, imkânı bilinen civanın -çünkü, son derece ağır olmakla birlikte hayli akışkan öyle bir maddenin gerçekten var olduğu bilinmektedir- tanımında söz konusu olduğu gibi ancak tecrübeyle ispat edildiği esnada tanım reel olup bunun ötesinde bir şey değildir; ama imkânın ispatı *a priori* yapıldığında, tanım yine reeldir ve şeyin mümkün türeyişini [*génération*] bünyesinde barındırdığında da *nedensel* olur; ve tanım, şeyin imkânının

---

koymak [*noter*] ve işaret etmek [*signifier*] için mutabık kaldığımız adlandırmaların hesaplanmasından (yani toplanması ve çıkarılmasından) başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimize "müşir koymak", onları başkalarına takdim veya beyan ederken ise "işaret etmek" diyorum" Hobbes muhakeme etmenin, hesap yapmakla aynı şey olduğunu savunur: "Birisi muhakeme ettiğinde bütün yaptığı, parçaların toplanmasından veya bir toplamın başka bir toplamdan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir" (*Leviathan*, IV. bölüm). Hobbes muhakemenin, şeylerin tabiatına ilişkin herhangi bir bilgi vermediğini öne sürer: "Bir muhakeme, adların bu -dır kelimesiyle bir araya getirilmesinden ve zincirlenmesinden başka bir şey değildir. Bundan şu netice çıkacaktır: Akıl aracılığıyla şeylerin tabiatına temas eden hiçbir sonuç çıkarmayız, sadece onların adlandırılmalarına temas eden bir sonuç çıkarır; yani, fantezimizde kurduğumuz ve onların anlamlarına temas eden mutabakatlar sayesinde, şeylerin adlarını iyi yahut kötü bir şekilde bir araya getirdiğimizi görüyoruz sadece. Eğer bu böyle ise, muhakeme adlara, muhayyilenin adlarına, ve muhayyile de belki (benim kanaatim budur) bedensel uzuvların hareketlerine bağlı olacaktır; ve böylece akıllı ruh, organik bedenin birtakım kısımlarındaki belirli bir hareketten başka bir şey olmayacaktır». (Hobbes'un Descartes'a VI. itirazından nakil ve tercüme eden: A.Arnauld-P.Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, s. 36). Açık açık söylediği gibi, Hobbes keyfî olarak yapılmış adlandırmalar arasında bağıntı kurma faaliyeti olarak gördüğü muhakemeden çıkan sonuçları da keyfî doğruluklardan ibaret görür. Leibniz, Hobbes'un aşırı nominalizminin yol açtığı büyük bir yanılgı olarak değerlendirdiği "hakikatin keyfî olduğu" düşüncesine şiddetle karşı çıkar. (çev.)

a priori ispatına muhtaç bir unsuru farz etmeksizin, analizi ilk/iptidaî mefhumlara varacak noktaya kadar götürdüğünde, mükemmel veya *özsel* bir tanım olur.

XXV. Bilgimiz hangi durumda ideanın temaşasıyla bitişir?

Bir mefhum imkânsız olduğunda, onun bir ideasına hiç sahip olmadığımız açıktır. Ve ideaya sahip olduğumuz hâlde onu temaşa etmiyorsak, bilgimiz bu esnada ancak *farazî*dir*; öylesi bir mefhum yalnızca, açık açık imkânsız olan mefhumlarla aynı tarzda bilinir ve eğer mefhum mümkünse, onun öğrenilmesi, bu bilme tarzında değildir. Meselâ, "bin"i ya da "bingen"i düşündüğümde bunu çoğunlukla, onun ideasını temaşa etmeksizin ("bin, on kere yüzdür" dediğimdeki gibi), kendimi 10'un ve 100'ün ne olduğunu düşünme zahmetine sokmaksızın yaparım; çünkü onu bildiğimi *farz ederim* ve onu kavramak için durup beklemeye hacet olduğunu düşünmem. Böylece, sahiden de sık sık olduğu gibi, bir mefhum gerçekte imkânsızken veya en azından onu bir araya bağladığım başka mefhumlarla bağdaşmıyorken onu anladığımı farz etmem ya da öyle sanmam bakımından yanıldığım vâkidir ve ister yanılayım ister yanılmayayım, onu kavramanın farazî tarzı hep aynı kalır. Öyleyse, onda ideayı bütünüyle görmemiz sadece, bulanık mefhumlarda bilgimiz *açık* olduğu zaman ya da seçik mefhumlarda *görüsel***

---

* Leibniz'de, ideaların vasıtasız ve doğrudan temaşası olan görüsel bilgiden farklı olarak farazî bilgi, bir kavramın tüm iptidaî öğelerini aynı anda kavramak yerine, onları temsil eden birtakım sembollerle ikame ederek muhakeme ettiğimiz bir bilgi türüdür. Bu sırada, sembollerle temsil edilen iptidaî öğelerin hepsinin tanımlarını bildiğimizi "farz ederiz" Leibniz'in "sembolik" ya da "kör düşünce" adıyla da andığı bu bilme tarzıyla, "sevke tâbi" [*discursive*] düşünceyle, yani muhakemeyle ulaşılan bilgilerimizi kastettiği anlaşılmaktadır. (çev.)

** Leibniz bir mefhumun ihtiva ettiği tüm iptidaî öğeleri aynı anda kavrayan görüsel [*intuitive*] bilginin, insana "nadiren" nasip olduğunu

olduğu zaman gerçekleşir.

XXVI. Bütün idealara kendimizde sahip olduğumuza ve Platon' un "anımsama"sına dair.

Bir ideanın ne olduğunu daha iyi kavramak için, bir çift-anlamlılığa karşı önlem almak gerekir, zira ekseriyeti ideayı, düşüncelerimizin formu ya da ayrımı sayar ve bu şekildeyse akıllı ruhumuzda ideaya ancak onu düşünmemiz itibariyle sahip oluruz ve onu yeniden düşündüğümüz her sefer de aynı şey hakkında, her ne kadar öncekilere benzese bile başka idealara sahip oluruz. Ama öyle görünüyor ki başkaları da "idea"yı, düşüncenin dolaysız bir konusu/objesi ya da biz onu temaşa etmediğimizde de hazır ve nâzır bulunan daimi bir form addediyor. Ve sahiden de ruhumuz, herhangi bir mahiyeti [*nature*] ya da formu düşünme vesilesi hasıl olduğunda, onu kendi kendine tasavvur etme [*se représenter*] niteliğini daima haizdir. Ve ruhumuzun, bir mahiyeti, formu ya da özü dışa vurmaya/ifade etmeye dönük bu niteliğinin tam da bir şeyin, biz onu ister düşünelim ister düşünmeyelim bizde bulunan, daima bulunan ideası olduğuna inanıyorum. Zira ruhumuz Tanrı'yı ve kâinatı, bütün var olanlar kadar bütün özleri de dışa vurur/ifade eder.

Bu, benim ilkelerimle uyuşur; zira, tabiatıyla, akıllı ruhumuza dışsal yolla hiçbir şey girmez ve sanki ruhumuz birtakım habercileri içeriye buyur ediyormuş ve sanki onun kapılarıyla

---

ve birtakım bilgilerimizin ancak "farazî bilgi" seviyesine kadar çıktığını savunur. Ona göre, ilk hakikatler görüyle bilinir [*les vérités primitives qu'on sait par intuition*] (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*: IV, II, §1). Böylece "A, A'dır" gibi ilk akıl hakikatleri ve "düşünüyorum", "varım" gibi ilk olgu hakikatleri görüyle bilinir. Bu surette Leibniz'e göre tüm müsavî tanımlar –örneğin "üç, bir ile ikinin toplamıdır"– zorunlu akıl hakikatlerini, dolayısıyla görüsel bilgileri içerir. Böylece Leibniz tüm ilk akıl hakikatlerini, ideaların dolaysız temaşası (IV, II, §1) olarak değerlendirir. (çev.)

pencereleri varmış gibi düşünmemiz kötü bir alışkanlıktır. Akıllı ruhumuzda bu formların hepsine ve her zaman sahibiz, çünkü akıllı ruh, gelecekteki bütün düşüncelerini dışa vurur/ifade eder ve günü gelince seçikçe düşüneceği her şeyi bulanık olarak şimdiden düşünür. Ve akıllı ruhumuzda, –düşüncenin formunu onunla kazandığı bir malzeme gibi olan- ideasına baştan sahip olmadığımız hiçbir şey bize öğretilemez.

"Anımsama" öğretisini ileri sürdüğünde bunu Platon da harikulâde bir şekilde değerlendirmiştir; öğretisi çok sağlamdır, yeter ki düzgün anlaşılsın, "önceki hayat" faraziyesinden arındırılsın ve ruhun şimdi öğrenip düşündüklerini, eskiden de zaten seçikçe bildiği ve düşündüğü zannedilmesin. Platon görüşünü hoş bir deneyle teyit de eder: küçük bir erkek çocuğu* konuya dâhil ederek, ona hiçbir şey öğretmeden, yalnızca sırayla ve yerli yerince sorular yönelterek hissettirmeden eşölçülemezlerle [*incommensurables*] ilgili çok zor geometrik hakikatlere onu vardırır. Bu da ruhumuzun, bütün bunları zımnen/örtük hâlde bildiğini, hakikatleri bilmek için yalnızca *dikkate* ihtiyaç duyduğunu ve dolayısıyla da en azından bu hakikatlerin tâbi olduğu idealara sahip olduğunu gösterir. Hatta onlardan, idealar arasındaki bağıntılar anlaşıldığında, ruhun bu hakikatleri önceden bildiği de söylenebilir.

XXVII. Ruhumuzun boş levhalarla nasıl olup da karşılaştırılabildiği ve meflıumlarımızın nasıl olup da duyulardan geldiği.

Aristoteles ruhumuzu, yazı yazılacak boş levhalarla mukayese etmeyi pek sevdi ve müdrikemizde duyulardan gelmeyen hiçbir şey olmadığını savundu. Bu daha ziyade, Aristoteles'in tarzı gibi avamî anlayışlara yaraşır, oysa Platon daha derine iner. Bununla birlikte, bu tür harcıâlem [*doxologies*] ya da pratik

* Leibniz, Menon diyaloğunda geçen bu örnekte aslında bir köle olan karakterden sehven "erkek çocuk" diye bahsediyor. (çev.)

kanılar [*practicologies*], neredeyse Kopernik'i takip eden kimselerin güneşin doğuşundan ve batışından söz etmeyi terk edemediklerine şahit olduğumuzdaki gibi, günlük kullanımda işe yarayabilir. Bu tür kanılarda yanlış bir şey olmadığına bakarak onların genellikle sağduyulu görülebileceğini düşünüyorum; aynı şekilde, tek tek cevherlerin birbirlerine tesir ettiğinin hangi surette doğrulukla söylenebileceğini zaten ben de belirttim ve yine bu mânâda, duyular aracılığıyla dışarıdan bilgi edindiğimiz de söylenebilir, çünkü dışsal bazı şeyler ruhumuzu birtakım düşüncelerde karar kıldıran sebepleri barındırabilir veya daha özel olarak ifade edebilir. Fakat metafizik hakikatlerin kesinliği söz konusu olduğunda ise, her ne kadar günlük hayatta ruhumuza sadece, daha açık bir şekilde farkına varılan ve özel bir surette bize ait olan şeyler –çünkü günlük hayatta daha ötesi hiçbir işe yaramaz– ruhumuza atfediliyorsa da, avamın düşündüğünden daha uzağa sınırsızca erişen ruhumuzun menzilini ve bağımsızlığını teşhis etmek önemlidir.

Yine de, çift-anlamlılıktan kaçınmak için, her birinin anlamına has terimler seçmek yerinde olacaktır. Böylece ruhumuzdaki bu dışa vurumlar/ifadeler, [bizim tarafımızdan-çev.] ister kavranmış ister kavranmamış olsun, *idealar* diye; kavranmış ya da biçimlendirilmiş olanları ise *mefhumlar*, *conceptus*[*] diye adlandırılabilir. Ama hangi surette alınırsa alınsın, bütün mefhumlarımızın "dışsal" denen duyulardan geldiğini söylemek daima yanlıştır, zira kendim ya da düşüncelerim hakkında bende bulunan mefhumlar ile, "varlık", "cevher", "faaliyet/eylem", "aynılık" ve daha birçok mefhum içsel bir tecrübeden gelir.

XXVIII. Algıların, bizim dışımızda var olan dolaysız objesi yalnızca Tanrı'dır ve bizim ışığımız da yalnızca O'dur.

Metafizik hakikatin kesinliğinde, Tanrı hariç üstümüzde tesiri

[*] (Lat.) conceptus: kavram (çev.)

olan hiçbir dış neden yoktur; ve O'na daimî bağımlılığımız icabı bize bir tek O dolaysızca kendini duyurur. Bundan da, ruhumuza temas eden ve algımızı doğrudan doğruya uyaran başka hiçbir dış nesne olmadığı sonucu çıkar. Ruhumuzda her şeyin ideasına da sadece, Tanrı'nın üstümüzdeki daimî etkinliği icabı sahibiz, yani her sonuç kendi nedenini açıkladığı ve böylece ruhumuzun özü, Tanrı'nın özünün, düşüncesinin, himmetinin/iradesinin ve O'nun ihtiva ettiği bütün idealların belirli bir ifadesi, taklidi ya da imajıdır. Öyleyse denebilir ki dışımızda bulunan dolaysız tek objemiz Tanrı'dır ve biz her şeyi onun vasıtasıyla görüyoruz; meselâ, güneşi ve yıldızları gördüğümüzde bize bunların idealarını veren ve muhafaza eden ve duyularımız belli bir tarzda hazır bulunduğu sırada, koyduğu yasalar uyarınca nizamî bir müdahalesiyle bizi bu ideaları düşünmekle tayin eden/sınırlandıran [*déterminer*] O'dur. Tanrı ruhların güneşi ve ışığıdır, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*[*]; ve bu görüşü bugün benimsemiş değiliz. Kitab-ı Mukaddes'in ve her zaman Platon'dan ziyade Aristoteles'in tarafını tutmuş Kilise Babaları'nın ardından gelen Skolastikler devrinde de pek çoğunun Tanrı'nın ruhun ışığı olduğuna inandığını ve bunu *intellectus agens animae rationalis*[**] diye ifade ettiklerini erken yaşlarda dikkate almış olduğumu hatırlıyorum. İbni Rüşd'cüler bunu kötü bir mânâya çekti, ama aralarında Saint Amour'lu Guillaume'un ve birçok mistik ilâhiyatçının da bulunduğuna inandığım başka kimseler, bunu Tanrı'ya yaraşan ve ruhu selâmete kavuşturmaya elverişli bir mânâda yorumladı.

XXIX. Lâkin biz Tanrı'nın idealarıyla değil, düpedüz kendi idealarımızla düşünürüz.

---

[*] (Lat.) "Bu dünyaya gelen bütün insanları aydınlatan ışık" (Yohanna İncili, 1: 9)

[**] (Lat.) Akıllı ruhun etkin zekâsı (çev.)

Ne var ki, idealarımızın hiçbir surette bizde değil, Tanrı'da olduğunu savunur görünen bazı mahir filozofların* görüşünü paylaşmıyorum. Kanımca bu görüş, bizim cevherlerle ilgili açıklayageldiğimiz şeyleri ve ruhumuzun, ona vâki olacak her şeyi içine dâhil eden yayılımıyla bağımsızlığının boyutunu ve de onun bütün mümkünler ve fiilen var olanlar ile birlikte Tanrı'yı –tıpkı bir sonucun nedenini ifade ettiği gibi– ifade ettiğini, vaktiyle yeterince dikkate almamış olmalarından ileri gelmekte. Ayrıca, başkasının idealarıyla düşündüğüm de, kavranılamaz bir şeydir. Yine, ruh bir şeyi düşündüğü sırada, gerçekten belirli bir tarzda müteessir olsa gerek; ve onda sadece önceden, böyle müteessir olabilmesini sağlayan –tamamıyla dıştan belirlenmiş/tayin edilmiş– edilgin bir kudret değil, onun tabiatında bu düşüncenin gelecekte üretileceğinin alâmetlerinin ve zamanı gelince o düşünceyi üretme temayüllerinin varlığının kendisinden kaynaklandığı etkin bir kudret de bulunsa gerek. Ve bunların hepsi de, bu düşüncede kavranmış olan ideayı baştan ihtiva eder.

XXX. Tanrı ruhumuza, onu mecbur etmeden meyil verdiğinden, yakınmaya hiç mi hiç hakkımız olmadığı ve Yehuda'nın niçin günah işlediğini asla sormak gerekmediği, ama sadece günahkâr Yehuda'nın niçin mümkün diğer bazı kişilere tercihen mevcut kılınmış olduğunu sormak gerektiği üzerine. İlk günahtan önceki mükemmellik eksikliği ve inayetin dereceleri üzerine.

Tanrı'nın insan iradesi üzerindeki etkisi hususunda, burada sa-

---

Söz konusu filozoflardan biri Malebranche'tır. Ona göre "idea" bizim dışımızda, ilâhî müdrikede daima kendisiyle aynı kalarak muhafaza edilen aklî bir gerçekliktir. Leibniz, Malebranche'ın ideaların daima kendileriyle aynı kalarak muhafaza edildiği düşüncesini doğru bulur; ama Malebranche'tan farklı olarak, ideaların Tanrı'nın müdrikesinde olduğu kadar, onları fark edip etmememizden bağımsız olarak akıllı ruhta her daim zımnen mevcut olduğunu savunur. (çev.)

yıp dökmenin uzun kaçacağı yeterince zahmetli ve hayli fazla sayıda mülâhaza vardır. Yine de, burada onlardan kabaca bahsedilebilir. Tanrı'nın mutat olarak eylemlerimize yön vererek yaptığı şey, tesis etmiş olduğu yasaları takip etmekten ibarettir; yani varlığımızı öyle bir surette sürekli muhafaza ve imâl eder ki içinde ta ezelden bütün düşüncelerin önceden görülebileceği bireysel cevherimizin mefhumunun düzeninde onlar [düşünceler] bize kendiliğinden ya da hür bir şekilde ve vasıl olur. Üstelik insan iradesi, onu, birtakım özel tezahürleri –ki söz konusu tezahürler bakımından en iyi görünen şey de hakikaten öyle bir şeyleri yapısında taşır– kılığında ilâhî iradeyi ifade veya taklit ederek daima en iyi görünen şeye meylettirecek takdir-i ilâhi uyarınca, Tanrı mecbur etmeksizin irademizi en iyi görünen şeyi seçmekle sınırlandırır/belirler. Zira, mutlak mânâda ifade etmek gerekirse, irade, mecburiyetin karşısına koyularak ele alındığında, lâkaytlık içindedir ve öyle değil de böyle yapmaya veya mümkün iki seçenek arasında kaldığında eylemini tamamen askıya almaya muktedirdir*

---

* Leibniz'in buradaki kastını doğru anlamak için, irade hürriyeti meselesine yaklaşımını, *Essais de Théodicée*'de ortaya koyduğu düşünceleri ışığında açmak yararlı olur. Leibniz söz konusu eserinde, Aristoteles'in bir eylemin özgürce yapılmış olmasının iki koşulu olarak değerlendirdiği "kendiliğindenlik" ve "aklîlik" koşullarına, Skolastik filozofların bir üçüncüsünü eklediğini belirtir: "lâkaytlık" [*indifférence*] (§ 302). Leibniz, bu "lâkaytlık" koşulunu, "kabil olma" [*contingence*] ya da "gayri-mecburiyet" [*non-nécessité*] anlamıyla makul bulur. Yoksa bununla kastedilen şey, bir tercih yapma durumunda iki seçenek karşısındaki "dengeli bir lâkaytlık" [*une indifférence d'équilibre*] ise, böyle bir şeyin mümkün olmadığını belirtir (§ 303). Çünkü, eğer bu mümkün olsaydı –bir eşeğin iki torba yem karşısında, tercih yapamayıp açlıktan ölmesine benzer– bir seçememe hâli söz konusu olurdu. Leibniz böylesi kuruntulu bir "mutlak lâkaytlık" durumunda, tayin edici bir sebep olmadan tercih yapmanın bir "pür tesadüf" olacağını savunur. Bir başka deyişle, bir sonucun "tesadüfî" olması, ancak

O hâlde tezahür edebilecek beklenmedik durumlar için, refleksiyonu elden bırakmamak yönlü kat'i bir irade koyarak önlem almak ve karşılaşılabilecek birtakım durumlarda ancak enine boyuna düşündükten sonra eyleme geçmek ve bir hükme varmak ruhun elindedir. Bununla birlikte şurası muhakkaktır ve ezelden ebede geçerlidir ki herhangi bir ruh, öyle bir rastlantıda bu kudreti kullanmayacaktır. Ama [gerçekte-çev.] bunu kimin ruhu yapabilir ki? Ve sadece kendinden müşteki olabilir mi? Zira bütün bu şikâyetler, hadise gerçekleşmeden önce haksız olacağı gibi gerçekleştikten sonra da haksızdır. Bu ruh da, günah işlemeden az evvel kendisini günah ile tayin ediyor diye Tanrı'dan müşteki olursa teselli mi bulacaktır? Tanrı'nın tayin etmeleri/sınırlandırmaları, bu hususlarda öngörülemeyeceğinden, gerçekten günah işlediği hâller dışında o ruh günah ile sınırlandırılmış olduğunu da nereden bilir ki? Sadece, günah işlemeyi istememek gerekir ve Tanrı da bundan daha kolay ve âdil bir şart koyamaz; bütün hâkimler de bir insanın iradesini kötüye meylettiren sebepleri aramaksızın sadece onun koyduğu iradenin ne ölçüde kötü olduğunu dikkate almakla yetinir. Günah işleyeceğim kalubelâdan beri kayda bağlanmış olabilir mi?

---

sınırlayıcı/tayin edici hiçbir sebebin olmadığı durumda mümkündür. Leibniz bu tür bir tesadüfe tabiatta rastlanmadığını düşünür. Leibniz'e göre "tesadüfî" dediğimiz olaylar, ancak görünüşte öyledir. Leibniz için "tesadüfîlik", bir şeyin kaynaklandığı sebepleri bilmemekten başka bir anlam taşımaz (§ 303). Leibniz'in nezdinde, yeter-sebep ilkesi gereği, tesadüfî, yani "sebepsiz bir tercih" kavramı bir kuruntudan ibarettir; zira böyle bir kavram çelişkili, yani imkânsızdır. Biz her zaman birtakım tercihler yapabildiğimize göre, açıkça farkına varamadığımız durumlarda bile tercihlerimizi tayin eden sebeplerin olması mecburîdir. O hâlde Leibniz'e göre "mecburiyet" şunu değil de bunu tercih etmemizde değil, her tek tercihimizi tayin eden sebeplerin var olmasındadır. Sonuç olarak, Leibniz her tercihimizin, farkına varıp varmadığımızdan bağımsız olarak daima bir sebebi olduğunu düşünür. (çev.)

Cevabı kendiniz veriniz: belki de öyle değildir. Bilemeyeceğiniz ve yolunuzu aydınlatmayacak olan bir şeyle ilgili hayâlî düşüncelere dalacağınıza, bildiğiniz bir şey olan ödevinizin gereğini yapınız.

Ama biri de kalkıp, "bu adamın bu günahı kesinlikle işleyeceği de nereden çıkıyor?" diye soracak olursa, bunun karşılığı çok kolaydır: aksi hâlde, bu adam o adam olmazdı. Zira Tanrı gelecekteki bu hür eylemin onun mefhumuna veya ideasına dâhil olduğu belirli bir Yehuda'nın var olacağını baştan görür. O hâlde geriye şu soru kalır: ancak Tanrı'daki ideasında mümkün olan böyle bir hain Yehuda, niçin fiilen mevcuttur? Fakat bu soruya, bu dünyada verilecek hiçbir cevap verilemez; genel olarak söylenebilecek tek şey şudur: madem ki Tanrı, öngördüğü günaha rağmen Yehuda'nın mevcut olmasını uygun bulmuştur, bu kötülük kâinatta fazlasıyla telâfi edilse gerekir, Tanrı bundan en büyük hayrı çıkarsa gerekir ve neticede, bu günahkârın mevcudiyetinin de içinde yer aldığı eşyanın bu sıradüzenini, mümkün diğer şekilleri arasında en mükemmeli bulmuş olsa gerekir. Ama bu seçimin muhteşem ekonomisini boydan boya açıklamak, bu dünyada seyyah olduğumuz müddetçe mümkün değildir; anlamaksızın onu bilmek yeter. Ve artık, *altitudinem divitiarum*'u*, hikmet-i ilâhînin dipsiz derinliklerini, sonu gelmez mülâhazalara çeken bir detaya takılmaksızın kabul etmenin/tanımanın vaktidir.

Bununla birlikte, Tanrı'nın, kötülüğün nedeni olmadığı iyice görülür. Zira, sadece insanlar masumiyetini yitirdikten sonra ilk günah ruhu ele geçirmiş değildir, ondan da önce bütün mahlûkatın yapısına has [*connaturelle*] bir aslî sınırlandırılmışlık ya da gayri-mükemmellik vardı ki bu da onları günah işleye-

---

(Lat.) Servetin büyüklüğü. Leibniz burada, Aziz Pavlus'un (Saint Paul) Kitab-ı Mukaddes'te Romalılar'a mektubundaki bir cümlesine nazirede bulunuyor (XI: 33).

bilir veya kabahate açık kılar. Böylece, *supralapsaires*'ler* için başkalarından daha fazla çözümsüzlük söz konusu değildir. Ve Aziz Augustinus'un ve başka yazarların, kötülüğün kökünün yoklukta, yani mahlûkatın mahrumiyetinde ya da sınırlandırılmışlığında –ki Tanrı bunu, mahlûkata, himmet eyleyip hoşuna gittiği kadar bahşettiği kemâl dereceleriyle telâfi eder– bulunduğuna dair görüşü de kanımca buna indirgense gerekir. İster nizamî olsun ister gayrinizamî, Tanrı'nın bu inayetinin dereceleri ve ölçüleri olup bazı orantılı sonuçlar üretmede her zaman bizzat etkilidir ve üstelik de sadece bizi günahtan esirgemede değil, insanın kendi gayretiyle katkıda bulunması şartıyla, onun selâmetini sağlamada da daima yeterlidir; fakat, insanın eğilimlerini her zaman alt etmeye yetmez, zira öyle olsaydı, [Tanrı'nın inayeti-çev.] hiçbir şeyi göz önünde bulundurmazdı ki bu tür bir inayet de ister sırf kendinden hareket etsin, ister koşullara özel olarak değişsin, kişinin gayreti karşısında daima nihaî tayin mercii olacak "mutlak tesirli" bir inayete mahsustur**

XXXI. Seçimin saikleri [motifs], öngörülmüş iman, vasatî bilim,

---

(Fr.) *Supralapsaires*: Kalvenist bir tarikatin üyelerine verilen ad. Bu tarikatin itikadına göre, Tanrı insanların dünyada iyilik mi kötülük mü edeceğine bakmaksızın, Âdem'in cennetten kovulmasından önce, insanlardan bazılarını selâmete eriştirmeyi, bazılarını ise lânetlemeyi takdir etmiştir. (çev.)

** Bu cümlenin orijinali şöyle: "mais elle n'est pas toujours suffisante à surmonter les inclinations de l'homme, car autrement il ne tiendrait plus à rien, et cela est réservé à la seule grâce absolument efficace qui est toujours victorieuse, soit qu'elle le soit par elle-même, ou par la congruité des circonstances" Bu cümleyi, birebir çevirmeye kalkışınca, Leibniz'in kastı bulanıklaşıyor. O yüzden, Leibniz'in kastını açıkça sunabilmek için, birebir çevirmek yerine, orijinalinde geçmeyen "mercii" kelimesini kullandım. Sonuç itibariyle Leibniz, Tanrı'nın inayeti, kişinin eğilimini, gayretini hesaba katmayan mutlak tesirli bir inayet değil, demek istiyor. (çev.)

mutlak takdir üzerine; ve her şeyin, Tanrı'nın niçin, mefhumu, inayetin ve hür eylemlerinin böyle bir uzantısını kapsayan böyle bir mümkün kişiyi mevcuda getirmeyi seçtiğine indirgendiği üzerine; bunun da bütün güçlükleri derhal bertaraf etmesi.

Tanrı'nın inayet buyurmaları, mahlûkatın, üzerinde hiçbir hak iddia edemeyeceği, tamamen saf/pür eylemlerdir: bununla birlikte, Tanrı'nın inayet dağıtırken yaptığı seçimi haklı kılmak üzere, insanların gelecekteki eylemlerine ilişkin mutlak ya da şartlı öngörüye müracaat etmek yeterli olmadığından, hiçbir makul saike dayanmayan mutlak takdir edişler de vehmetmemek gerekir. İman ve öngörülen hayırlı işler hususunda da, Tanrı'nın *quos se fide donaturum praescivit** seçtiği pekâlâ doğrudur; ama aynı soru yine karşımıza çıkar: Tanrı imanı ve hayırlı işleri niçin falan kişilerdense filan kişilere inayet buyurur? Tanrı'nın iman ile hayırlı eylemlerin öngörüsü değil, onların konusu ve ön hazır bulunuşu veyahut da insanın onlara kendisinden katacağı şey hakkındaki öngörüsü olan ilmine gelince, (çünkü şurası muhakkaktır ki insanların katkıları, Tanrı'nın inayetinden gelen yanlar gibi çeşitlilik/farklılık arz eder ve her ne kadar insanın hayra teşvike ve yöneltilmeye ihtiyacı varsa da, asıl, onun ardından eyleme geçmesi gerekir) bu hususta çoğu kimseye öyle gelir ki insanın, inayet ya da gayrinizamî [*extraordinaire*] bir yardım söz konusu olmadan yapacaklarını ya da en azından inayet işe karışmadan insanın kendisinden katacağı şeyleri gören Tanrı, en iyiye, hiç değilse de en az kusurlu ya da en az kötü olan işlere kendiliklerinden meyledecek kimselere inayet bahşetmede karar kılabilecektir. Ama hâl böyle ise, bu defa da bahse konu olan insanın kendiliğinden meyledişleri ne kadar iyiyse bir o kadar da düzene dâhil/nizamî [*ordinaire*] bir inayetin sonucudur, çünkü Tanrı birilerini kayırmıştır denebilir: ve madem ki Tanrı'nın verirken bazılarını

---

* (Lat.) Onlara hidayet ihsan edeceği kişileri (çev.)

kayırdığı temayüller, bu öğretiye göre, inayete ya da gayrinizamî yardıma saik [*motif*] teşkil edecektir, sonuçta her şeyin Tanrı'nın esirgeyiciliğine gelip dayanacağı doğru değil midir?

Öyleyse, (inayetin paylaştırılmasında Tanrı'nın, insanın kendiliğinden temayüllerini ne kadar veya nasıl gözettiğini bilmediğimiz için) ilkelerimiz uyarınca ve daha önce de belirttiğim üzere, şöyle demenin en kesin ve en emin yol olacağına inanıyorum: mümkün varlıklar arasında, mefhumu veya ideası, nizamî yahut gayrinizamî inayetlerin bütün bu zincirlenişini ve koşullarıyla birlikte bu hadiselerin bütün bu uzantılarını kapsamına alan bir Ali veya Veli kişisi olsa gerek; ve de eşit oranda mümkün başka nice kişiler arasında onu fiilen var etmeyi tercih etmek Tanrı'nın hoşuna gitse gerek. Bundan sonra, öyle görünüyor ki geriye soracak başka hiçbir şey kalmıyor ve bütün güçlükler ortadan kalkıyor.

Mümkün olan o kadar başka kişi arasından onu seçmenin niçin Tanrı'nın hoşuna gittiği şeklindeki yegâne ve büyük soruya gelince, ortaya koyduğumuz –ve detayları bizi aşan– genel sebeplerle yetinmemek için, makul düşünceden yana pek nasipsiz olmak gerekir. Böylece, sebepsizliği itibariyle akla aykırı olacak bir "mutlak takdir"e ya da güçlüğü çözmenin yanından bile geçmeyen ve başka gerekçelere muhtaç olan birtakım sebeplere müracaat etmektense, Aziz Pavlus'u takip ederek şöyle demek en iyisi olacaktır: Fânilerin bilmediği birtakım öyle büyük hikmet ya da tevafuk sebepleri vardır ki bunlar, Tanrı tarafından gözetilen "kâinatın azamî mükemmelliği" hedefiyle, genel düzen üzerinde temellenmiştir. Tanrı'nın esirgeyiciliğinin ve genel olarak mükemmeliyetinin saikleri kadar şânının ve adaletinin tezahürünün saikleri de, ve yine Aziz Pavlus'u hayran bırakan zenginliklerinin bu uçsuz bucaksız enginliği de Tanrı'nın söz konusu hedefine gelir dayanır.

XXXII. Bu ilkelerin dindarlık ve din bakımından faydası.

Neticede, açıklayageldiğimiz düşünceler, bilhassa da Tanrı'nın ameliyelerindeki mükemmelliğe ve bir de bütün safahatini bütün şartlarıyla birlikte ihtiva eden cevher mefhumuna dair iki koskoca ilke, öyle görünmektedir ki dine halel getirmek şöyle dursun, onu teyit etmeye, nice büyük müşkülatı ortadan kaldırmaya, ruhları ilâhî aşk ateşiyle tutuşturmaya ve aklımızı gayricismanî cevherlerin bilgisine yükseltmeye, şimdiye dek görülmüş olan hipotezlerden çok daha fazla yarar. Zira, nasıl ki düşünceler bizim cevherimizden sûdur ediyorsa, diğer bütün cevherlerin Tanrı'ya tâbi olduğu, Tanrı'nın herkesteki her şey olduğu ve bütün mahlûkat ile –ama onların mükemmeliyeti nispetinde– içten birleştiği, mahlûkatı da dış tesirle bir tek Tanrı'nın sınırlandırabileceği/belirleyebileceği [*déterminer*] çok açıkça görülür ve şayet tesir etmek de doğrudan doğruya sınırlandırmak ise, bu mânâda metafiziğin dilini kullanarak denebilir ki benim üzerimde bir tek Tanrı işlem/operasyon yapabilir ve yine sadece O bana iyilik ya da kötülük edebilir, diğer cevherler ise bu sınırlandırmalara ancak "sebep" teşkil edebilir, çünkü bütün cevherleri göz önünde tuttuğundan onların iyiliğini paylaştırır ve onları aralarında uyumlu hareket etmeye mecbur kılar. Cevherler arasında ilişki kuran ve iletişimlerini sağlayan da yine sadece Tanrı'dır ve bir cevherin sergilediği fenomenleri diğerlerininkilerle örtüştüren ve uyumlu kılan da O'dur ve algılarımızın gerçeklik taşıması da bunun sonucudur. Ama pratikte etkinlik/eylem, yukarıda açıkladığım anlamda özel/tikel sebeplere atfedilir, çünkü tikel durumlarda her seferinde tümel nedene atıf yapmak zorunlu değildir.

Yine, her cevherin (zeki cevherlerde "hürriyet" hâlini alan) mükemmel bir kendiliğindenliğe [*spontanéité*] sahip olduğu da görülür, şöyle ki ona vâki olan her şey, onun ideasının veya varlığının bir uzantısıdır ve Tanrı hariç hiçbir şey onu sınırlandıramaz/belirleyemez. Ve bu nedenle, yüksek ruhlu ve azizeli-

ğine hürmet edilen bir kişi "ruh daima, dünyada sanki kendisi ve Tanrı dışında başka hiçbir şey yokmuş gibi düşünmelidir" demeyi âdet edinmişti*.

Hiçbir şey de ölümsüzlüğü, ruhun bu bağımsızlığından ve menzilinden –ki bunlar da ruhu her tür dışsal şeyden mutlak şekilde korur– daha adamakıllı anlatamaz; çünkü o dünyasının tamamını tek başına kurar ve Tanrı ile yetinir; ve (ruhun canlı ve sürekli bir ifadesi olduğu) dünyanın kendi kendine yok olup gitmesi imkânsız olduğu kadar ruhun [Tanrı tarafından-çev.] iptal edilmeden yok olması da imkânsızdır; yine, "bedenimiz" diye adlandırılmış bu yer kaplayan kütlenin değişimlerinin ruha herhangi bir tesirde bulunması mümkün olmadığı gibi bu bedenin dağılıp gitmesi de bölünemez olan şeyi tahrip etmez.

XXXIII. Açıklanamaz ve mucizevî addedilen, ruh ile bedenin birliğinin ve bulanık algıların kaynağının açıklanması.

Ruh ile bedenin birliği hakkındaki bu büyük sırrın, yani onların birindeki edilginliklerin ve etkinliklerin diğerindeki etkinliklerin veya edilginliklerin yahut da mütekabil fenomenlerin birbirine eşlik etmesinin nasıl vuku bulduğunun beklenmedik bir şekilde aydınlığa kavuşturulduğu da görülür. Çünkü onlardan birinin diğeri üzerindeki etkisini kavramanın yolu yoktur; nizamî ve tikel bir şeyi, sırf, tümel nedenin gayrinizamî işlemine/operasyonuna atıfla açıklamak makul değildir. Bundaki hakikî gerekçe şudur: ruha ve her cevhere vâki olan her şeyin, onun mefhumunun bir uzantısı olduğunu, öyleyse de ruhun ideasının ya da özünün, onun kendi tabiatından (*sponte*) doğması icap eden görünüşlerin veya algıların hepsini taşıdığını ve bunun tam da, görünüşlerle algıların bizzat, bütün kâinatta cereyan eden şeylere, daha özel ve mükemmel biçimdeyse ondan etkilenen göv-

* Tam adıyla "Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada", kısaca "Azize Theresa" diye anılan İspanya'lı katolik mistik (1515-1582).

dede/cisimde olan bitene karşılık gelecek surette olduğunu söyledik; çünkü ruh kâinatın durumunu, diğer gövdelerin/cisimlerin onunla ilişkisine izafen belirli bir tarzda ve zamanda dışa vurur/ifade eder. Bu da, bedenimizin, özümüze bağlanmış olmaksızın nasıl bize ait olduğunu tanıtır. Ve sanıyorum ki tefekkür etmeyi bilen kişiler, bizim ilkelerimiz lehine hüküm verecek, buna bağlı olarak da diğer hiçbir yolla açıklanamaz görünen ruh ile beden arasında bulunan bağlantının neden meydana geldiğini kolayca görecektir. Yine zorunlulukla görülür ki, duyularımızın algıları, açık oldukları sırada bile, bazı bulanık duyumlar içerir; zira, sempati kuran kâinattaki bütün diğer bedenler/cisimler gibi bizimki de öbürlerinin hepsinin intibaını edinir ve her ne kadar duyularımız her şeyle irtibat hâlindeyse de ruhumuzun her şeyi tek tek ihata edebilmesi mümkün değildir; bundan dolayı, bulanık duyumlarımız, bütünüyle sonsuz olan algıların çeşitlenmesinin sonuçlarıdır. Ve bu da hemen hemen, sahile yaklaşan kimselerin duyduğu bulanık sesin, sayısız dalganın birlikte kıyıya vurmasından kaynaklanması gibidir. Eğer, (aralarında tek bir algıya dönüşmek üzere hiç bağdaşmayan) pek çok algı arasında diğer hepsine üstün gelecek bir tanesi yoksa ve o algıların hepsi, ruhun dikkatini çekmek bakımından aşağı yukarı eşit güçte veya yetenekte intibalar meydana getiriyorsa, ruh onları ancak bulanık biçimde algılayacaktır.

XXXIV. Akıllı ruhlar ile diğer cevherlerin; ruhlar ya da cevherî formların farkı ve de arzulanan ebedî hayatta hatırlamanın önemi.

İnsan gibi *unum per se*[*] gövdelerin cevherler olduğunu ve onların cevherî formlara sahip bulunduğunu ve hayvanların da ruhu olduğunu farz ederek bu hayvanların ve bu cevherî formların,

[*](Lat.) *unum per se*: birliği kendinden kaynaklanan.

başka filozoflarca atomlar veya maddenin nihaî parçaları için söz konusu edildiği gibi, tamamen yok olmadığını itiraf etmeye mecbur kalınır; zira, her ne kadar bambaşka bir hâle dönüşebilse de hiçbir cevher yok olup gitmez. Cevherler hem de, akıllı ruhlardan daha az mükemmel olmakla birlikte, bütün kâinatı dışa vurur/ifade eder. Fakat başlıca fark, onların, ne olduklarını, ne yaptıklarını bilemeyişleri ve buna bağlı olarak da teemmülde/refleksiyonda bulunamadıklarından zorunlu ve evrensel hakikatleri keşfedemeyişleridir. Cevherler kendileri üzerine refleksiyonda bulunamadığından hiçbir ahlâkî/moral nitelik de taşımaz; aşağı yukarı bir tırtılın kelebeğe dönüşmesinde gördüğümüz gibi bin bir dönüşüm geçirmelerine rağmen cevherlerin ahlâken ve pratik bakımdan dağılıp yok olduğunun söylenmesi de bundan kaynaklanır; fizikî bakımdan bile, cisimlerin/gövdelerin bozularak yok olduğundan söz ettiğimizdeki gibi cevherlerin dağılıp yok olduğu söylenebilir. Ama ne olduğunu bilen ve çok şey anlatan bu *ben* kelimesini söyleyebilen zeki ruh, diğer cevherlerden daha kalıcı ve metafizik açıdan daha kaim olması yanısıra, ahlâken kendisi [*identique*] olarak kalır ve aynı kişiliği taşır. Zira, zeki ruhu cezaya veya mağfirete [uğramaya-çev.] uygun kılan da, bu *ben*in hatırası veya bilgisidir. Hem de, ahlâkta ve dinde talep edilen ölümsüzlük, bütün cevherlere tekabül eden bu sürekli "var kalma"dan ibaret değildir, zira ne olduğunun hatırasına sahip bulunmaksızın sürekli var kalmada hiç de istenir bir yan olmayacaktır. Adamın birinin, kim olduğunu unutmak koşuluyla, sanki yeniden doğmuş gibi kendini birdenbire Çin kralı olarak buluverdiğini farz edelim: bu, pratikte veya görünür sonuçları itibariyle, onun yok edilmiş olması ve aynı anda onun yerine bir Çin kralının yaratılması gibi bir durum değil midir? O adamın böyle bir şeyi dilemesi için hiçbir sebep yoktur.

XXXV. Akıllı ruhların harikulâdeliği ve Tanrı'nın onları diğer mahlûkata yeğ tutması; akıllı ruhların, dünyadan ziyade Tanrı'

yı dışa vurması/ifade etmesi, diğer yalın cevherlerin ise Tanrı' dan ziyade dünyayı dışa vurması.

Tanrı'nın hep yalnızca bizim cevherimizi değil, aynı zamanda kişiliğimizi de [*notre personne*], yani ne olduğumuzun hatırasını ve bilgisini de (her ne kadar bunların seçik bilgisi bazen uykuda ve baygınlık hâllerinde askıya alınsa da) muhafaza edeceği hükmüne doğal gerekçelerle varabilmek için, ahlâkı metafiziğe bağlamak, yani Tanrı'yı sadece bütün cevherlerin ve bütün varlıkların ilkesi ve nedeni olarak değil, bütün kişilerin ya da zeki cevherlerin şefi olarak da ve bütün akıllı ruhların birlikteliğinden müteşekkil kâinat olan en mükemmel şehir-devletin veya cumhuriyetin mutlak hükümdarı [*monarque*] olarak da mütalâa etmek gerekir. Tanrı bizatihi, bütün varlıkların en muazzamı olduğu kadar akıllı ruhların en mükemmelidir de. Zira şurası muhakkak ki akıllı ruhlar, varlıkların en mükemmeli ve ulûhiyeti/tanrısallığı en âlâ dışa vuranlarıdır. Ve cevherlerin bütün tabiatı, gayesi, erdemi ve işlevi, yeterince açıkladığımız gibi, Tanrı'yı ve kâinatı dışa vurmaktan/ifade etmekten ibaret olduğundan, yaptıklarının bilgisiyle Tanrı'yı dışa vuran/ifade eden ve Tanrı ile kâinat hakkındaki büyük hakikatleri bilme yeteneğine sahip cevherlerin Tanrı'yı, hakikatleri bilmeye yeteneksiz ve kaba olup histen ve bilgiden tamamen yoksun yapılardan/tabiatlardan daha iyi dışa vurduğundan kuşku duymaya hiç mahal yoktur; ve de zeki cevherlerle öyle olmayanları arasındaki fark, ayna ile ona bakan arasında bulunan fark kadar büyüktür.

Ve Tanrı da akıllı ruhların en muazzamı ve en hakîmi [*sage*] olduğundan, akıllı ruhların, velinimetlerini tanıyabilmeleri, sevebilmeleri ve kendilerini Tanrı'ya, olsa olsa [akıllı ruhların] "âletleri" sayılabilecek diğer her şeyden katbekat daha yakın hissettirmeleri icabı, Tanrı'nın özel bir şekilde düşüncelerini ve istemlerini bildirerek onlarla âdeta söyleşebildiğine ve hattâ cem olabildiğine hükmetmek kolaydır; tıpkı, bütün bilge zevatın, bir insana, başka herhangi bir şeyden –o ne kadar değerli/

pahalı olursa olsun– çok bir insana katbekat önem verdiğini müşahede ettiğimiz gibi; ve öyle görünüyor ki zaten mutlu olan bir ruhun yaşayacağı en büyük tatmin, başkaları tarafından sevildiğini hissetmektir: Tanrı açısından ise şöyle bir fark vardır ki O'nun şânı ve bizim O'na tapmamız, O'nun memnuniyetine hiçbir şey katmayacaktır; O'nun her şeye egemen ve mükemmel mutluluğunun bir uzantısından ibaret olan, yarattıklarının bilgisi, O'nun mutluluğuna katkıda bulunmaktan veya bu mutluluğun nedenlerinden biri olmaktan fersah fersah uzaktır. Bununla birlikte, sonlu ruhlarda iyi ve makul olan şeyler en yüksek şekilde Tanrı'da bulunur ve nasıl ki hayvanlar arasında en az bulunan ve en değerli olan birinin hayatına karşılık herhangi bir insanın hayatını korumayı isteyecek bir kralı methedersek, bütün hükümdarların en bilgilisinin ve en âdilinin de aynı hissiyat içinde olduğundan hiç şüphe duymamalıyız.

XXXVI. Tanrı bütün akıllı ruhlardan müteşekkil en mükemmel cumhuriyetin hükümdarıdır ve bu devletin selâmeti de O'nun başlıca amacıdır.

Gerçekten de akıllı ruhlar, cevherlerin en tekamül edebilir/mükemmelleşebilir olanıdır ve onların mükemmelliği de özellikle karşılıklı olarak birbirlerini asgarî engellemelerinden ya da daha ziyade yardımlaşmalarından gelir; zira, en mükemmel dostlar sadece en faziletli kimseler arasından çıkar. Bundan ise, her zaman genel olarak en büyük mükemmelliğe yönelen Tanrı'nın en büyük ihtimamı akıllı ruhlara göstereceği ve onlara yalnızca topyekûn değil, aynı zamanda her birine tek tek, cihanşümul/evrensel ahengin imkân tanıyacağı azamî mükemmeliyeti bahşedeceği âşikâr sonucu çıkmaktadır.

Hattâ, bir akıllı ruh olması itibariyle Tanrı'nın, var olanların menşei/kaynağı olduğu bile söylenebilir; aksi hâlde, en iyiyi seçme iradesinden şayet yoksun olsaydı, mümkün olan bir şeyin, ötekilere tercihen var edilmesinin hiçbir aklî sebebi bu-

lunmayacaktı. Böylece, Tanrı'nın bizzat bir akıllı ruh olmasından gelen niteliği, yarattıklarına nazaran sahip olabildiği bütün diğer özelliklerinden önde gelir. Yalnızca akıllı ruhlar Tanrı'nın imajında yaratılmıştır ve değil mi ki bir tek onlar Tanrı'ya hür bir şekilde hizmet edebilir ve O'nun tabiatını taklit eden bilgiyle eyler, âdeta O'nun nesebinden gelen evlatları gibidir: tek bir akıllı ruh bütün dünyaya bedeldir; çünkü dünyayı sadece dışa vurmakla kalmaz, hem de onu bilir ve dünyada, kendini Tanrı'nın tarzında sevk ve idare eder. Her cevher bütün kâinatı dışa vuruyorsa da, akıllı ruhlar dışındakiler Tanrı'dan ziyade dünyayı ifade ederken sadece akıllı ruhlar dünyadan çok Tanrı'yı ifade ediyor gibi görünmektedir. Ve akıllı ruhların, onları basit mahlûklardan ziyade mümkün olduğunca ulûhiyete yaklaştıran bu soylu yapısı/tabiatı, Tanrı'nın onlardan, geriye kalan diğer varlıklara kıyasla gani gani fazla şân edinmesini sağlar; daha doğrusu, diğer varlıklar akıllı ruhlara sadece, Tanrı'nın şânını methetmeleri için gereken malzemeyi verir.

Bu itibarla, Tanrı'yı akıllı ruhların efendisi veya tek hükümdarı kılan bu ahlâkî/moral niteliği, O'nu âdeta kişisel olarak ve başlı başına bir konu olarak ilgilendirir. Tanrı bu nedenle insanlaşır, antropolojilere uğramaya razı olur, tebaasının arasına karışan bir hükümdar gibi, bizle cem olur; ve bu özelliği o kadar âzizdir ki, tebaasının mümkün olan azamî mutluluğundan meydana gelen, imparatorluğunun mesut ve serpilip gelişmiş hâli, O'nun yaslarının en yücesi olur. Zira varlıklar için mükemmeliyet neyse, kişiler için mutluluk da odur. Ve şayet fizikî dünyanın mevcudiyetinin ilk ilkesi, Tanrı'nın ona olabildiğince azamî mükemmellik takdir buyurması ise, kâinatın en asil bölümü olan moral dünyanın ya da Tanrı-kentin birincil amacı da kâinata mümkün olan en fazla mutluluğu saçmak olmalıdır.

Tanrı her şeyi sadece, akıllı ruhların kaçınılmazcasına daimî olarak yaşayacağı bir surette değil, aynı zamanda, nasıl ki dünya hiçbir cevherini kaybetmiyorsa, şehir-devletinin de uyruklarının hiçbirini kaybetmemesi için akıllı ruhların ahlâkî niteliklе-

rini her zaman muhafaza edeceği surette düzene koymuştur. Ve bunun sonucu olarak da akıllı ruhlar ne olduklarını her zaman bileceklerdir; aksi hâlde, bir cumhuriyetin ve özellikle de hiçbir şeyin gözden kaçırılmış olmayacağı en mükemmel cumhuriyetin özü olan, affa uğratılmaya veya cezaya çarptırılmaya uygun olmazlardı.

Nihayetinde, Tanrı'nın hükümdarların hem en âdili hem de en yumuşak huylusu olması, tebaasından içtenlikli ve ciddi olması koşuluyla sadece iyi niyet beklemesi itibariyle, onlar da daha iyi bir durumu dilemeyecektir ve Tanrı da onları mükemmelen mutlu kılmak üzere sadece kendisini sevmelerini ister.

XXXVII. İsa Mesih insanlara semâvat krallığının sırrını ve muhteşem yasalarını, Tanrı'nın, O'nu sevenlere hazırladığı en yüksek saadetin ihtişamını açık etti.

Eski filozoflar bu mühim hakikatleri pek az tanıdılar; bir tek İsa Mesih bu hakikatleri ilâhî bir dille ve en kaba akıllı-ruhların [*esprits*] bile kavrayacağı kadar açık ve samimi bir üslupla ifade etti: onun Müjde'si (İncil'i) de beşerî şeylerin çehresini değiştirdi; Mesih bize, muhteşem yasalarını açık ettiği, Tanrı-kent sıfatına lâyık olan, semâvat krallığını ya da akıllı ruhların bu mükemmel cumhuriyetini tanıttı: Tanrı'nın bizi ne kadar sevdiğini ve bizi ilgilendiren her şeye kılı kırk yararcasına yaklaştığını; serçelere bile ihtimam eden Tanrı'nın son derece âziz bildiği akıllı mahlûkatı ihmal edemeyeceğini; saçımızın bir teline varıncaya kadar her şeyimizin ölçüp biçildiğini; arş ile arz yıkılsa bile Tanrı'nın sözünün ve selâmetimizin istikrarına [*économie*] ait hususların değişmeyeceğini; Tanrı'nın, bütün dünya mekanizmasını, zeki ruhların en küçüğünden bile daha fazla gözetmediğini; ruhları bir tek Tanrı mutlu ya da mutsuz kılabileceğinden, cisimleri/bedenleri tahrip eden, ama ruhlara zararı dokunmayan kimselerden hiç korkmamamız gerektiğini; ve âdil/doğru ruhların da O'nun elleri arasında, kâinattaki bütün tepe-

taklak oluşlardan sakınıldığını ve Tanrı dışında başka hiçbir şeyin onlara tesir edemeyeceğini; eylemlerimizin hiçbirinin unutulmadığını; beyhude lâkırdıdan tutunuz da hayra kullanılmış bir kaşık suya varıncaya kadar hey şeyin hesabının tutulduğunu; nihayet, her şeyi, hayırların en büyüğü için tamamına erdirmek gerektiğini; âdillerin/dürüstlerin güneşler gibi olacağını ve ne duyularımızın ne de aklımızın, Tanrı'nın kendisini sevenler için hazırladığı mutluluğa yakın herhangi bir şeyi evvelce tattığını bize gösteren de bir tek Mesih idi.

MONADOLOJİ

PRINCIPIA PHILOSOPHIÆ SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTÆ*

1. Burada sözünü edeceğimiz Monad**, bileşiklere giren, *yalın/basit* bir cevherden başka bir şey değildir; yalındır, yani kısımları yoktur.

2. Ve madem ki bileşikler vardır, yalın cevherler de olmalıdır; zira bileşik olan, yalın olanların kümeleşmesinden ya da *aggregatum*'undan*** başka bir şey değildir.

---

* (Lat.) Leibniz, felsefenin ilkeleri konulu bu yazısını Prens Eugène de Savoy'ya [okunuşu: öjendösavua] ithaf ediyor.

** Leibniz, "Tabiatın ve inayetin akla dayanan ilkeleri" diye tercüme edilebilecek başlığı taşıyan risalesinde, "monad" teriminin kökeninin Yunanca'daki "monas" kelimesi olduğunu ve bunun da "birlik" ya da "bir olan" anlamına geldiğini belirtir (§1). Bir diğer hususu da açıklayalım: Lebniz'in genellikle baş harfini büyük yazdığı Monad, Ruh, Tabiat, İnayet gibi kelimeleri biz de öyle yazdık. (çev.)

*** (Lat.) *aggregatum*: bir araya toplanma, yığılma, kümelenme.

3. Hiçbir kısmın/parçanın olmadığı yerde de ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme imkân dâhilindedir. Ve bu Monadlar, Tabiatın hakikî Atomları* ve tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır.

4. Endişeye mahal verecek hiçbir çözülüp dağılma da yoktur ve bir yalın cevherin, tabiî surette yok olup gidebileceği akıl alır bir yol yoktur.

5. Aynı itibarla, yalın bir cevherin –madem ki o, bileşim yoluyla oluşturulmayacaktır– tabiî olarak başlayabileceği akıl alır bir yol da yoktur.

6. Böylece Monadların ne başı ne de sonu olacağından bahsedilebilir, yani onlar ancak bir anda yaratılmakla başlayıp bir anda iptal edilmekle son bulabilir; oysaki bileşik olan şey, kısımlarıyla başlar ya da son bulur.

7. Bir Monadın içeriden, yaratılmış diğer bir şey tarafından nasıl başkalaştırılabileceğini ya da değiştirilebileceğini açıklamanın da yolu yoktur; çünkü onda, kısımları arasında yer

---

* Leibniz'e göre cevhere ilişkin farklı öğretiler iki gruba ayrılabilir: Demokritos'un ve Descartes'ın öğretilerine; fizikî öğretiye ve matematik öğretiye. Demokritos cevheri, en azından Descartes'a izafen, zevahirdeki birliği dışında hiçbir birliği olmayan reel bir şey gibi görmüştür. Descartes ise şeyleri, kat'i [*exact*], yani aslında bölünebilir olmayan, ama reel mevcudiyeti de olmayan *modalitelerden* ibaret *matematik noktalara* indirgemiştir. Leibniz'e göre hakikî cevher, Demokritos'un *maddî atomları* kadar, hattâ mümkünse ondan daha da reel ve Descartes'ın *matematik noktaları* kadar kat'i [*exacte*] olmalıdır. Leibniz için cevher meselesi bu şekilde ortaya çıkar. Bu meseleyi çözdüğü öğretisi, iki safhadan oluşur: ilk safhada cevherin tabiatı dışarıdan belirlenir; ikincisindeyse içerisinden. İlk bakış açısıyla cevher, *kuvvet*tir; ikinci bakış açısıyla ise *ruh*. (Bu dipnotu, Emile Boutroux'nun [okunuşu: butru] *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi* başlıklı eserinden aynen aldım. Türkçe edisyonu: Paradigma yayınları - çev.)

değiştirmeler olan bileşiklerde mümkün olduğu gibi hiçbir şeyin yeri değiştirilemeyecektir ve kışkırtılabilecek, yönlendirilebilecek, arttırılabilecek veya azaltılabilecek herhangi bir iç hareket de kavranılır olmayacaktır. Monadların içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur. Eskiden Skolastiklerin duyulur türler için yaptığı gibi, ilinekler cevherlerden ayrılamaz ve cevherlerin dışında gezinemez. Bu itibarla, bir Monada dışarıdan ne cevher ne de âraz/ilinek girebilir.

8. Bununla birlikte, Monadların bazı nitelikleri olsa gerekir, aksi hâlde bunlar varlık bile olmayacaktı. Ve şayet yalın cevherler, nitelikleri itibariyle hiç farklılaşmasaydı, eşyada/şeylerde herhangi bir değişim algılamanın yolu olmazdı, çünkü bileşikte bulunan şey sadece yalın bileşenlerden gelebilir; ve Monadlar nitelikten yoksun olsa, nitelik bakımından hiç farklılaşmayacağından birbirinden ayırt edilemez olurdu; ve bunun sonucunda ise, doluluk baştan farz edildiğinden, [mekândaki-çev.] her bir "yer", hareket içinde, ancak önceden onda olan şeyin Eşdeğerini kabul edecek ve bir olgu durumu diğerinden *ayırt edilemez* olacaktı.

9. Her Monad, diğer her birinden farklı olmalıdır; zira tabiatta, biri diğeriyle mükemmelen benzer olan ve aralarında içsel [*interne*] bir fark ya da meşrep [*dénomination*] temeline dayalı bir fark bulmak mümkün olmayan iki Varlık asla yoktur*

---

* Bireyleşim ilkesi [*principe d'individuation*] diye bilinen Skolastik felsefedeki ilke. Yeniçağ felsefesinde kullanılan formülasyonu Duns Scotus'tan intikal etmiş bu ilke, kâinatta birbiriyle tam olarak aynı iki şeyin var olmadığına ilişkindir. Bu ilke "aynıların ayırt edilemezliği" ve "ayırt edilemezlerin aynılığı" olarak iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. Leibniz felsefe öğrenimi gördüğü Leipzig Üniversitesi'nde, Profesör Thomasius'un danışmanlığında, bireyleşim ilkesi hakkında mezuniyet tezi hazırlamış ve tezinde nominalizm yanlısı bir yaklaşım

10. Yine, yaratılmış her varlığın ve dolayısıyla yaratılmış her Monadın da değişime tâbi olduğunu ve dahi bu değişimin onların her birinde sürekli olduğunu mütalâa ediyorum.

11. Dışsal bir neden Monadı içinden etkilemeyeceğinden, söylediklerimizden çıkacak sonuç, Monadların tabiî değişimlerinin içsel bir ilkeden ileri geldiğidir.

12. Ama, değişimin ilkesinin ötesinde, yalın cevherlerin deyim yerindeyse özelleşmelerini ve çeşitlenmesini meydana getiren, *değişen şeyin bir detayı* da olsa gerekir.

13. Bu detay, birlik içinde veya yalın olanın içinde bir çokluğu ihtiva etmelidir. Zira tedricen meydana gelen her tabiî değişimde bir şeyler değişirken başka şeyler de değişmeden kalır; ve bu itibarla da yalın cevherde, her ne kadar onun kısımları yoksa da, etkilenimlerin ve bağıntıların çoğulluğu bulunmalıdır.

14. "Birlik"te ya da yalın cevherde bir çokluk ihtiva veya temsil eden geçici hâl, devamında ortaya koyacağımız gibi, "farkındalık" [*aperception*] yahut bilinçten ayırt edilmesi gereken, *Algı* diye adlandırılandan başka bir şey değildir. Ve bu da, farkında olmadığımız algıları hiç hesaba katmayan Kartezyenler'in ziyadesiyle gözden kaçırdığı şeydir* Kartezyenler'i sadece Akıllı ruhların Monad olduğuna ve ne Hayvan Ruhlarının ne

---

geliştirmiştir. (çev.)

* Bu noktayı aydınlatmak üzere, Descartes ve Kartezyen filozofların psikoloji görüşüyle Leibniz'inki arasında bulunan radikal farkı vurgulayalım: Descartes ve Kartezyenler açısından, "bilincin kendine saydam" olduğu esastır. Yani, benim bilincimde bulunduğu sırada onu algılamadığım herhangi bir içerik söz konusu değildir. Bu itibarla da Kartezyen bakış, "bilinçaltı" mefhumunu dışlar. Oysa Leibniz'e göre, bizim bilincimizde bulunan, ama farkında olmadığımız içerikler de söz konusudur. Bu itibarla Leibniz modern bilinçaltı psikolojisinin temellerini atmıştır. (çev.)

de diğer *Entelekheia*ların* mevcut bulunduğuna inandıran da budur; ve yine Kartezyenler'in, harcıâlem kanaatle kol kola girip uzun bir baygınlığı, nihaî ölümle karıştırmaları, hem de ruhların birbirinden bütünüyle bağımsız** olduğu biçimindeki Skolastik önyargıya kapılmaları ve ruhların fâniliği görüşü çerçevesinde akıllı ruhların bile bozulduğunu [sütün bozulmasındaki gibi-çev.] onaylamaları da bundandır.

15. Bir algıdan diğerine değişim ya da geçiş sağlayan iç ilkenin faaliyeti, *İştiha* [*Appétition*] diye adlandırılabilir: Şurası doğrudur ki iştah [*appétit*] uzadığı her algıya her zaman bütünüyle erişemeyecektir ama hep ondan bazı şeyler elde edecek ve yeni algılara varacaktır.

16. Fark ettiğimiz bir düşünce kırıntısının bile, ilişkin olduğu objedeki bir çeşitlenmeyi içerdiğini anladığımızda, yalın cev-

---

(Yun.) Εντελέχεια: ἔχειν τὸ ἐντελές tekâmül hâlinde olmak, mükemmeliyete meyilli olmaktır. Aristoteles, her varlık türünün meylettiği bir kusursuzluk hâli olduğunu düşünüyordu. *Entelekheia*'yı faaliyet (ἐνέργεια) ile birlikte anan Aristoteles, faaliyetin hareket olduğunu, buna karşılık *entelekheia*'nın bir "hâl", bir "durum" olduğunun altını çizer. Böylece, ona göre faaliyet, mükemmelliği hedefler. Leibniz ise bütün yalın/basit cevherleri, iç faaliyetlerinin kaynağının bizzat kendileri olması itibariyle *Entelekheia*'lar diye adlandırır. Bu bakımdan Leibniz'e göre bir şeyin kusursuzluğu, onun bizatihi tam olması, kendi kendine yetmesidir. (çev.)

** Descartes'ın "mükemmellik" (öz Türkçesiyle: yetkinlik) anlayışını eleştiriyor. Descartes mükemmellikten, "bağımlı/tâbi olmama" durumunu anlar; ruhların mükemmelliği, birbirleri kadar gövdeden/cisimden de bütünüyle bağımsız olmalarından gelir. Leibniz'e göre ise, böylesi bir "tam bağımsızlık" hâli bir tek Tanrı'ya mahsustur. Cevherler çeşitli derecelerde birbirlerine tâbi/bağımlı olduğu gibi, dışa vurdukları gövdelerine/cisimlerine (ve de en önemlisi Tanrı'ya) tâbidir. Ona göre her bir cevherin mükemmelliği, kendinden gayrısına ne kadar tâbi olduğu ile ters orantılıdır; yani bir cevher ne kadar az bağımlı ise o kadar mükemmeldir. (çev.)

herdeki çokluğu/çeşitliliği bizzat tecrübe ederiz. Böylece, ruhun yalın bir cevher olduğunu teşhis eden herkes, Monaddaki çokluğu/çeşitliliği de teşhis etmelidir; ve Mösyö Bayle* da, Sözlüğünün *Rorarius* maddesinde yaptığı gibi, bunda hiçbir sakınca görmemiş olsa gerek.

17. Ayrıca, algının ve ona bağlı olan şeyin, *mekanik nedenler yoluyla*, yani şekiller ve hareketler aracılığıyla *açıklanabilir olmadığının* itiraf edilmesi zorunludur. Düşünmek, hissetmek ve algılar edinmek üzere yapılandırılmış bir Makinenin var olduğu tasavvur edilirse, bir değirmen gibi o makinenin içine giriliyormuşçasına, orantıları aynen koruyarak makinenin büyütülmesi, kavranılabilir bir şeydir. Böyle tasavvur edildiğinde, makinenin içi gezildiğinde sadece birbirini iten parçalar görülecektir ama bir algıyı açıklayacak herhangi bir şeye rastlanmayacaktır. Bu itibarla, algının aranması gereken yer, bileşik cevher veya makine değil, yalın cevherdir. Bunlar, yani algılar ve onların değişimleri de yalnızca yalın cevherde bulunur. Yalın cevherlerin bütün iç Etkinlikleri/Eylemleri de sadece ve sadece algılardan ve onların değişimlerinden ibaret olabilir.

18. Bütün yalın cevherlere ya da yaratılmış Monadlara *Entelekheia* adı verilebilecektir, zira onlarda belirli bir mükemmellik (*ekhousi to enteles*), onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı ve âdeta gayricismanî Otomatlar kılan bir yeterlilik (*autarkeia*) vardır.

19. Açıklayageldiğim gibi, genel mânâda *algıları* ve *iştihaları* olan her şeyi Ruh diye adlandırmak istersek, bütün yalın cevherler ya da yaratılmış Monadlar, Ruh adıyla anılabilecektir;

---

* Pierre Bayle (1647-1706): Leibniz bu Fransız filozof'un –Ansiklopedistler'e ilham veren– *Dictionnaire historique et critique* başlıklı meşhur eserinin "Rorarius" maddesini kastediyor. Bu maddede Bayle Leibniz'i eleştiren satırlara yer verir. (çev.)

ama his, yalın bir algıdan fazla bir şey olduğundan*, sadece algıya sahip yalın cevherler Monadlar ya da *Entelekheia*'lar genel adlandırmasının kâfi geldiğinde ve yalnızca daha seçik ve hafızanın eşlik ettiği algıya sahip olanlara Ruhlar adının verilmesinde mutabıkım.

20. Zira, hiçbir şey hatırlamadığımız ve seçik hiçbir algıya sahip olmadığımız vaziyetleri kendimizde tecrübe ederiz: bayginlık geçirdiğimizdeki veya hiç rüya görmediğimiz derin bir uykuya daldığımızdaki gibi. Bu vaziyette ruh, basit bir Monaddan hissedilebilen hiçbir fark sergilemez; ama bu vaziyet hiç de kalıcı olmayıp ruh ondan çıktığı için, basit bir Monaddan fazla bir şeydir.

21. Ve bundan da, yalın cevherin hiçbir algısı bulunmadığı sonucu çıkmaz. Bu, yukarıda açıkladığımız sebeplerle bile öyle olamaz; zira yalın cevher, algısı dışında başka bir şey olmayan bazı etkilenmelerden [*affection*] yoksun bir hâlde var olamayacaktır: ama, onlarda henüz hiçbir şeyin ayırt edilmiş olmadığı küçük algıların bir çokluğu/çeşitliliği ortaya çıktığında da sersemleriz; tıpkı, art arda hep aynı yönde durmadan dön-

---

Kartezyen terminolojide "his/duyum" [*sensation*] olarak adlandırılan şey, "algı" olarak adlandırılan şeyi önceler. Oysa Leibniz'de bunun tam tersi geçerlidir. Yani ona göre "algı" olarak adlandırılan durum, "his/duyum" olarak adlandırılan durumu önceler. Leibniz monadların yaratıldıkları sırada kendilerine Tanrı tarafından verilmiş olan küçük algılara daima sahip olduğunu düşünür. Bu bakımdan Leibniz'e göre bir his/duyum, küçük algılar dizisindeki bir farklılaşmanın dikkati çekmesiyle meydana gelir. *Nouveaux Essais*'de buna ilişkin açıklayıcı bir örnek buluyoruz: Locke'a, dikkati çeken bir şeyin, öyle olmayan parçalardan oluşmasının icap ettiğini söyleyerek karşı çıktığı sırada kullanmış olduğu bu örneği nakledersek, Leibniz'e göre "acıkmış olduğumuz"a dair farkındalığımız, yani "açlık" hissi/duyumu, midemizde cereyan eden olayları dışa vuran/ifade eden bir dizi küçük algımızdan oluşur (II, I, §19).

düğümüzde bizi bayıltabilecek ve hiçbir şeyi seçemediğimiz bir hâle getirecek bir baş dönmesinde olduğu gibi. Ve ölmek de hayvanları bir süreliğine bu hâle sokar*

22. Ve yalın bir cevherin mevcut her hâli, tabiatıyla, bir önceki hâlinin uzantısı olduğundan, şimdiki an kadar gelecekle de yüklüdür.

23. Yani, madem ki bayılan kimse ayıldığında algılarının *farkına varıyor*, hiç farkına varılmamış olsa bile baştan beri bu algılara dosdoğru sahip olunsa gerek; zira, bir algı doğal olarak ancak başka bir algıdan –nasıl ki bir hareket doğal olarak ancak başka bir hareketten gelebiliyorsa– ileri gelebilir.

24. Bu itibarla görülür ki, algılarımızda, ayırdına varılmış ve tabir caizse çeşnilendirilmiş ve iştah kabartan hiç bir şeyimiz olmasaydı, daima baygın kalacaktık. Ve bu da çırılçıplak Monadların hâlidir.

25. Tabiatın, hayvanları, bir araya gelişleriyle onları [çevrelerinin-çev.] daha farkında kılacak ışık demetlerini veya hava dalgalarını toplayan organlarla donatmaya gösterdiği özenden anlıyoruz ki onlara da yüksek algılar verilmiştir. Kokuda, tat almada, dokunmada ve belki de bizim bilmediğimiz başka duyularda da buna yaklaşan bazı şeyler vardır. Ve birazdan ruhta cereyan eden şeyin, organlarda meydana gelen şeyi nasıl temsil ettiğini açıklayacağım.

26. Hafıza ruhlara, aklı taklit eden, ama akıldan ayırt edilmesi gereken bir tür *zincirleniş* sağlar. Böylece, onları uyaran herhangi bir şeyin, evvelce de edinmiş oldukları algısına benzeyen bir algısına sahip olan hayvanların, yeniden canlandırma yoluyla hafızalarında evvelki algıya bitişik olan şeyi bek-

---

Leibniz'e göre, (insanın akıllı ruhu gibi) hayvan ruhu da esasen ölümsüzdür. (çev.)

lediğini ve o ilk tecrübelerinde edinmiş olduklarına benzer hislere kapıldıklarını görürüz. Meselâ, köpeklere sopa gösterildiğinde, evvelce yedikleri sopanın acısını hatırlayıp viyaklayarak kaçarlar.

27. Ve hayvanları sarsan ve harekete geçiren güçlü muhayyile/imgelem, önceki algıların ya çok sayıda ya da şiddetli oluşundan kaynaklanır. Zira çoğu kez güçlü bir intiba/izlenim, köklü bir *alışkanlığın* veya tekrarlanan birçok zayıf algının neticesinde bir anda ortaya çıkar.

28. Algılarının peş peşe birbirini izlemesi sadece hafızanın prensipleriyle gerçekleşmesi itibariyle insanlar, hayvanlar gibi davranır; teorik bilgiden yoksun olup sadece pratiği olan ampirik hekimlere benzerler; ve eylemlerimizin dörtte üçünde ampiriğiz. Meselâ, yarın güneşin doğacağı beklentimiz, ampirik bir davranıştır, çünkü bugüne kadar hep öyle olmuştur. Yarın da öyle olacağı hükmüne akıl yoluyla varmak ise astronoma özgüdür.

29. Lâkin, zorunlu ve ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisi, bizi alelade hayvanlardan ayıran ve *Akıl* ile bilime malik kılan şeydir; bizi, kendimiz ve Tanrı hakkındaki bilgiye yükseltir. Ve bu da bizde, akıllı Ruh ya da *Esprit* diye adlandırılan şeydir.

30. Bize, *ben* diye adlandırdığımız şeyi düşündüren ve bizde bulunan falan veya filan şeylere dikkatimizi odaklayan *refleksiyonda bulunma* seviyesine yükselmemiz de zorunlu hakikatlerin bilgisi ve onlar vasıtasıyla yapılan soyutlamalarla gerçekleşir; böylece, kendimiz üzerine düşünerek Varlığı, Cevheri, yalın olanı ve bileşik olanı, gayrimaddî olanı ve hatta Tanrı'yı düşünürüz: bizde sınırlı olan şeylerin Tanrı'da sınırsız olduğunu kavrarız. Ve bu refleksiyonlar, muhakememizin başlıca malzemelerini sağlar.

31. Muhakemelerimiz şu *iki büyük ilke* üzerinde temellen-

miştir: içinde çelişki taşıyanın *yanlış*, yanlışa karşıt ya da yanlış ile çelişik olanın ise *doğru* olduğuna onun sayesinde hükmettiğimiz *çelişme ilkesi*.

32. Ve *yeter-sebep 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. Her ne kadar bu sebepler çoğunlukla bize hiç malum değilse de.

33. Bir de, *Muhakemeden gelen* hakikatler ile *Olgu* hakikatleri olmak üzere iki tür hakikat vardır. *Muhakemeden gelen* hakikatler zorunludur ve karşıtları imkânsızdır, *Olgu* hakikatleriyse kabildir* ve karşıtları mümkündür. Bir hakikat zorunlu olduğunda, onun aklî sebebi [*raison*] analiz yoluyla, en ilksel [*primitives*] olanlarına varıncaya kadar daha yalın idealara ve hakikatlere çözümleme yoluyla bulunabilir.

34. Matematikçilerin spekülatif *teoremleri* ve tatbikî/uygulamalı *kuralları* da bu şekilde, analiz yoluyla, *Tanımlara*, *Aksiyomlara* ve *Kabullere* indirgenir.

35. Ve sonunda, tanımı verilemeyecek *yalın idealar* vardır; ispatlanamayacak ve ispata muhtaç da olmayan Aksiyomlar ve Kabuller, yani kısaca *ilk ilkeler* de vardır; ve bunlar, karşıtlarının bariz çelişki içereceği *Aynılık beyanları*dır**

---

* Contingent: kabil, gayri-mecburî, olumsal. Bu tür hakikatler, tersini düşünmenin mantık açısından çelişkiye yol açmadığı hükümlerdir. "Sezar Rubicon'u geçti", bir olgu hakikati olarak kabildir. Yani, Sezar'ın Rubicon'u geçmemiş olması da mümkün idi. (çev.)

** *Énonciations identiques*: aynılık bildiren hükümlere, "İngilizce bir dildir", "nokta, en küçük geometrik şekildir", "Bütün insanlar fânidir", "bütün üçgenler üç kenarlıdır" gibi "A, A'dır" formundaki bütün önermeler örnek verilebilir. Dikkat edilirse, "aynılık beyanları", Aksiyomları, Tanımları ve başka birçok şeyi kapsayan daha geniş bir kategoriye işaret etmektedir. (çev.)

36. Ama *yeter-sebep, kabil hakikatlerde ya da olgu hakikatlerinde de,* yani varlıklar evreninden saçılmış şeylerin zincirlenişinde de bulunsa gerek; ki o evrenin özel/tikel sebeplere çözümlenmesi, Tabiattaki şeylerin ucu bucağı olmayan çeşitliliği ve de cisimlerin sonsuzca bölünebilmesi nedeniyle dur durak bilmez detaylara sürükleyebilecektir. [Meselâ-çev.] bu yazının fail/etkin nedenine dâhil olan, şu an ile geçmişe ait nice figürler ve hareketler, ruhumun gayî/ereksel nedenine dâhil olan, yine şu an ile geçmişe ait nice küçük küçük eğilimleri ve hazır bulunuşlukları [*dispositions*] vardır.

37. Ve bütün bu *detaylar,* aklî 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-sebep ya da nihaî sebep, kabil olayların –her ne kadar sonsuz olabilirse de– bu zincirlenişinin veya dizisinin dışında olmalıdır.

38. Ve böylece şeylerin nihaî sebebi, değişimlerdeki detayların en yüksek kaynağı olarak zorunlu bir varlıkta bulunsa gerekir: bunu da *Tanrı* diye adlandırıyoruz.

39. Bu cevher de tamamen birbirine bağlı olan bütün bu detayların yeter-sebebidir; *sadece tek bir Tanrı vardır ve bu Tanrı kâfidir.*

40. Biricik, cihanşümul/evrensel ve zorunlu olan bu en yüce cevherin, bir tek o müstesna bağımsızlığı kendinden gelen başka hiçbir şey bulunmadığından ve her şey de mümkün varlıklar silsilesinin basit bir uzantısı olduğundan, sınırlanmaya müsait olmadığına ve mümkün azamî miktarda realiteyi içerdiğine* de hükmedilebilir.

Tanrı'nın "mümkün azamî miktarda realiteyi içermesi" ifadesini basitleştirirsek: en reel O'dur. (çev.)

41. Bundan, Tanrı'nın mutlak surette mükemmel olduğu sonucu çıkar; Tanrı'daki bu *mükemmellik*, şeylerdeki limitlerden ve sınırlardan münezzeh bir surette kendisindeki pozitif realitenin âşikâr büyüklüğünden başka bir şey değildir; ve hiçbir sınırı olmayanda, yani Tanrı'da, mükemmeliyet, mutlak surette sonsuzdur.

42. Yine bundan, mahlûkatın mükemmelliğini Tanrı'nın etkisiyle edindiği ve gayri-mükemmel taraflarınınsa, sınırlı olması mukadder kendi tabiatlarından kaynaklandığı sonucu da çıkmaktadır. Mahlûkat bu surette Tanrı'dan farklılaşır. Mahlûkatın bu *kökenindeki gayri mükemmelliği*, cisimlerin *yapısal ataletinde* görülür.

43. Şurası da muhakkaktır ki Tanrı, mevcut olanların sadece kaynağı değil, reel olmaları ya da imkân hâlindeki reeller olmaları hasebiyle özlerin de kaynağıdır. Çünkü Tanrı'nın müdrikesi/anlama yetisi, ezelî-ebedî hakikatlerin veya o hakikatlerin bağlı bulunduğu ideaların yöresidir/yeridir ve Tanrı olmaksızın imkânlarda da hiçbir reellik, yani sadece mevcut herhangi bir şey değil, mümkün herhangi bir şey de olmayacaktır.

44. Zira, şayet özlerde ya da imkânlarda, yani ezelî-ebedî hakikatlerde bir realite var ise, bu realitenin temelinin, mevcut ya da fiilî bir şeye; dolayısıyla da özü mevcudiyetini içeren ve mümkün olmasının fiilen var olmasına kâfi geldiği zorunlu Varlığın mevcudiyetine dayanması gerekir.

45. Böylece Tanrı, mümkün olması bakımından mevcudiyeti zorunlu tek varlık olma ayrıcalığını haizdir. Ve hiçbir sınır, hiçbir inkâr/olumsuzlama ve dolayısıyla hiçbir çelişki taşımayan şeyin imkânını engelleyecek bir şey de olmadığından, sadece bu bile Tanrı'nın mevcudiyetinin *a priori* bilinmesine yeter. Tanrı'nın mevcudiyetini ezelî-ebedî hakikatlerin realitesi üzerinden de ispatlamıştık. Nihaî ve yeter-sebeplerini ancak, mevcudiyet

sebebini kendinde taşıyan zorunlu bir varlıktan alabilecek kabil varlıklar da mevcut olduğundan, Tanrı'nın varlığını bu defa da *a posteriori* ispat etmiş olduk.

46. Bununla birlikte, bazı kimseler gibi –öyle görünüyor ki Descartes ve ardından da Mösyö Poiret* bu kanıdadır– Tanrı'ya tâbi olan ezelî-ebedî hakikatlerin keyfî ve O'nun iradesine bağlı olduğu asla zannedilmemelidir. Bu sadece, *yaraşırlık* ya da *en iyinin* tercih edilmesi ilkesine dayanan kabil hakikatler için geçerlidir; halbuki zorunlu hakikatler bir tek Tanrı'nın müdrikesine tâbidir ve onun müdrikesinin içindeki objelerdir.

47. Böylece bir tek Tanrı ilk birlik ya da köken olan yalın cevherdir; bütün yaratılmış veya türemiş Monadlar onun ürünüdür ve bunlar da ulûhiyetin/tanrısallığın âdeta an be an sürekli Şavkımasıyla –ki mahlûkatın özü gereği limitli olan alırlığı [*réceptivité*] yaratılmış monadları sınırlar– doğarlar.

48. Tanrı'da, her şeyin kaynağı olan *Kudret*, sonra ideaların ayrıntısını kapsayan *Bilgi* ve nihayet değişimleri ya da üretimleri "en iyi" ilkesine göre yapan *İrade/Himmet* [*volonté*] vardır. Ve yaratılmış monadlara özne ya da temel teşkil eden algı melekesi ve iştiha melekesi de buna karşılık gelir. Ama anılan öznitelikler Tanrı'da mutlak surette sonsuz ve mükemmeldir; yaratılmış Monadlarda veya *Entelekheia*'larda (yahut da Hermolaüs Barbarus'un** bu kelimeyi karşıladığı *perfectihabies*'lerde) ise,

---

Leibniz, Fransız ilâhiyatçı Pierre Poiret'yi (1646-1719) kastediyor olsa gerek. (En önemli eseri, 1686'da yayınlanan *Économie de la nature* başlıklı kitabıdır).

** Hermolaüs Barbarus hakkında internette şu bilgilere rastladım: Diğer yazımlarıyla Hermolao Barbaro ya da Ermolao Barbaro. 1454-1493 yılları arasında İtalya'da yaşamış bir Rönesans hümanisti. Yazar, diplomat ve profesör. Eserleri arasında, Themistius'tan yaptığı tercümeler ve Aristoteles üzerine kaleme aldığı bir inceleme de bulunur. (çev.)

söz konusu öznitelikler, arz ettikleri mükemmellik ölçüsünde taklidî bir surette vardır.

49. Bir varlığın mükemmel olması bakımından, dışına *tesir ettiği*, gayri-mükemmel olması bakımından ise *maruz kaldığı* söylenir. Böylelikle, Monada, seçik algılar taşıması bakımından *etkinlik*, bulanık algılar taşıması bakımından ise *edilginlik* atfedilir.

50. Ve bir varlık diğerinden, diğerine vâki olan şeyi *a priori* gerekçelendirmeye yarayan şeyin onda bulunması ve bundan dolayı da "diğerine tesir ediyor" denmesi* bakımından daha mükemmeldir.

51. Fakat yalın cevherlerde, her bir monadın ancak Tanrı'nın müdahalesiyle gerçekleşen diğer bir monad üzerindeki tesiri, ideal bir tesirden ibarettir; şöyle ki Tanrı'daki idealarında [yaratılmazdan önce-çev.] her bir monad, şeylerin başlangıcından itibaren diğer monadları ayarlarken Tanrı kendisini de göz

---

* Monadlar arasında fiilî etkileşim bulunmadığı, Leibniz'in metafiziğinin başlıca postülatlarından biridir. Yukarıdaki ifade, bu postülat bağlamında açıklık kazanır: Fenomenal planda, biz, sanki monadlar arasında etkileşim varmış gibi, "falan cisim filan cisme çarpıp hareket ettirdi" şeklinde konuşuruz. Oysa Leibniz açısından bu durum, Kopernik'in teorisine rağmen hâlâ "Güneş sabah doğar, akşam batar" biçiminde konuşmaya benzer. Tıpkı burada aslında doğan ve batan bir şey olmadığı hâlde böyle söylemenin gündelik dilde kolaylık sağlaması gibi, cisimler arasındaki etkileşimden bahsetmek de pratik ifade işlevini yerine getirir. Netice itibariyle, monadlar, aslında sadece ideal planda (ideaları, mefhumları düzeyinde) birbiriyle bağıntılıdır. Aynı mânâya gelmek üzere değişik kelimelerle açıklarsak: Tanrı'nın her bir monadın bireysel mefhumunu (ve bunların bir arada bulunacağı mümkün dünyaları) temaşa edip aralarında maksimum ahengin bulunacağı monadlardan müteşekkil "bu dünya"yı yaratmış olması bakımından, şeyler arasındaki etkileşim sadece ideal bağıntılarındadır, reel değil. (çev.)

önünde bulundursun ister. Madem ki yaratılmış bir Monad, bir diğerinin içine fiziksel olarak tesir edemez, bu tesir ancak birinin diğerine tâbi oluşundan/bağımlılığından gelebilir.

52. Ve bundan dolayı, varlıklar arasındaki etkinlikler ve edilginlikler karşılıklıdır. Zira iki yalın cevheri mukayese eden Tanrı, onların her birinde, onu bir diğeriyle uyuma mecbur eden aklî sebepler bulur; ve bunun sonucu olarak da belirli bakımlardan etkin olan şey, bir başka açıdan değerlendirildiğinde edilgindir: ondaki şeyin seçikçe tanınması itibariyle *etkin* cevher, bir diğer cevherde cereyan eden şeyi gerekçelendirmeye yarar; ve öbüründe cereyan eden şeyin gerekçesi olması itibariyle de *edilgin* cevher, diğerinde seçikçe tanınan şeyde kapsanır.

53. Tanrı'daki idealarda mümkün kâinatlar sonsuz sayıda bulunduğundan ve onlardan yalnızca biri mevcuda getirilebildiğinden, aralarından bir başkasını değil de bu kâinatı seçmesini tayin eden bir yeter-sebep olsa gerekir.

54. Ve bu yeter-sebep de sadece, mümkün dünyaların ihtiva ettiği *uyum* ya da mükemmellik derecelerinde bulunabilir; her mümkün, taşıdığı mükemmellik ölçüsünde mevcuda gelmeye hak kazanabilir.

55. Ve en iyinin mevcudiyetinin nedeni olan şey de, Tanrı'nın hikmetinden, iyiliğinin en iyiyi seçtirmesinden ve onu meydana getirme kudretinden gelir.

56. Yaratılmış şeylerin hepsinin, her bir tekine ve her bir tekin de diğer hepsine bu *bağı* ve bu uyuşması da, her yalın cevheri, geriye kalanların hepsini dışa vuran/ifade eden irtibatlara sahip kılar; bunun uzantısı olarak da her yalın cevher, kâinatın hep capcanlı kalan bir aynasıdır.

57. Ve nasıl ki farklı noktalardan bakıldığında bir şehir inşana bambaşka görünür ve görünümü bakış açısı sayısınca çeşitlenirse, aynı şekilde yalın cevherlerin sınırsız sayısınca farklı

kâinat vardır ki bunlar da aslında sadece tek bir kâinatın, her monadın onu farklı bir nokta-i nazardan görmesine bağlı olarak çeşitlenen perspektifleridir.

58. Ve bu da mümkün en geniş düzende, mümkün mertebe çok çeşitlilik elde etmenin yoludur; yani, mümkün olduğunca çok mükemmeliyet elde etmenin yolu.

59. Bu hem de, (ispatladığımı söylemeye cüret edeceğim) Tanrı'nın azametini gerektiği gibi ortaya koyan hipotezdir; Mösyö Bayle, Sözlüğünde (*Rorarius* maddesinde), Tanrı'ya mümkün olandan fazla yaslandığıma inanmaya kalkıştığı bu hipoteze itirazlarda bulunur. Ama orada, her cevherin, diğerleriyle arasında bulunan irtibat sayesinde onları tam olarak dışa vurmasını/ifade etmesini sağlayan bu cihanşümul/evrensel ahengin neden imkânsız olduğuna dair hiçbir gerekçe öne süremiştir.

60. Açıklayageldiğim gibi, şeylerin niçin başka türlü olamayacaklarının *a priori* sebepleri zaten görülür. Çünkü Tanrı bütünü düzenlerken her parçayı, özel olarak da, temsil edici mahiyetteki her monadı tek tek nazara aldığından, hiçbir şey monadı, şeylerin yalnız bir parçasını temsil etmeyle sınırlandıramayacaktır; her ne kadar bu temsil ediş, kâinatın bütün detayı açısından bulanık kalsa da ve şeylerin ancak küçük bir kısmı için, yani ya ona en yakın Monadlar için ya da onların her birine izafen en büyük olanlar için seçik olabilse bile; aksi takdirde, her Monad bir Ulûhiyete/tanrısallığa sahip olurdu. Monadlar konu/obje bakımından değil, konunun/objenin bilgisi bakımından sınırlandırılmıştır. Hepsi de bulanık şekilde sonsuza, bütüne uzanır; ama, seçik algılarındaki dereceler itibariyle sınırlandırılmış ve birbirlerinden ayırt edilmiştir.

61. Ve bileşikler de yine bu bakımdan yalınlarla sembolize edilir. Zira her şey dopdolu olduğundan, bu, bütün maddeyi birbirine bağlı kılar ve dopdoluluktaki her hareket uzaktaki

cisimler üzerinde mesafesine bağlı öyle bir etki uyandırır ki, her cisim sadece ona dokunan/temas eden cisimlerden etkilenmekle ve onlara vâki olacak her şeyi bir şekilde hissetmekle kalmaz, kendisinin doğrudan temas ettiği cisimlere temas eden diğerlerini de hisseder. Bu demektir ki aralarındaki iletişim*, mesafe ne kadar uzak olursa olsun oraya kadar yayılır. Ve bu itibarla da her cisim kâinatta cereyan eden her şeyi hisseder, öyle ki her şeyi görecek biri [olsa-çev.] her bir cevherde, kâinatın her yerinde olan, olmuş ve olacak şeyleri –gerek zaman gerekse zemin bakımından uzak düşen şeyleri şimdiki anda fark ederek– okuyabilecektir; Hipokrat'ın dediği gibi: "sunpnoia panta" [her şey birlikte nefes alır]. Fakat bir Ruh kendisinde ancak, onda seçikçe temsil edilen şeyi okuyabilir ve bütün kıvrımlarını bir anda açıp sermez, zira kıvrımları sonsuza uzanır.

62. Böylece her yaratılmış monad bütün kâinatı temsil ediyorsa da, kendisini doğrudan etkileyen ve *Entelekheia*'sı olduğu gövdeyi [gövdesini, cismini-çev.] daha seçik bir şekilde

---

* Bu cümle "lâfzî" mânâsıyla alınırsa, Leibniz'in hatalı bir yorumuna sebebiyet verir. Hatırlarsak Leibniz için cevherler arasında fiilî bir etkileşim söz konusu olmadığı gibi fiilî iletişim de mümkün olamaz: "Cevherler arasında ilişki kuran ve iletişimlerini sağlayan da yine sadece Tanrı'dır ve bir cevherin sergilediği fenomenleri diğerlerininkilerle örtüştüren ve uyumlu kılan da O'dur" (*Metafizik Üzerine Konuşma*, §XXXII). Cevherler arasındaki iletişim, bu bakımdan Leibniz'e göre "fiilî" ya da "reel" değildir: "Monadların içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur" (*Monadoloji*, §7). Onun felsefesi açısından doğru ifade şu olur: Cevherleri yaratmazdan önce Tanrı, onların tek tek bireysel mefhumlarını temaşa etmiş olması itibariyle, aralarında, idealar düzleminde, yani ideal planda bir iletişim tesis etmiştir. Başka bir deyişle, biz fenomenal planda sanki cevherler arasında fiilî bir iletişim varmış gibi algılarız. (çev.)

temsil eder: ve bu gövde, dopdoluluktaki bütün maddeyle irtibatı vasıtasıyla bütün kâinatı dışa vurduğundan/ifade ettiğinden, ruh da, kendisine münhasıran ait olan bu gövdeyi temsil ederek bütün kâinatı temsil eder.

63. Bir Monada ait olan, ondaki *Entelekheia* ya da Ruh olan gövde, işte bu *Entelekheia* ile bir araya gelmekle "canlı" diye adlandırılan şeyi ve ruhla bir araya gelmekle de "hayvan" denen şeyi meydana getirir. Bir canlının ya da hayvanın bu gövdesi de daima organiktir; zira her monad kendi çapında kâinatın bir aynası olduğundan ve kâinat mükemmel bir düzende tanzim edildiğinden, temsil edende de, yani ruhun algılarında ve dolayısıyla kâinatın o algılarda temsiline zemin teşkil eden gövdede/cisimde de bir düzen bulunsa gerekir.

64. Böylece, bir canlıya ait her organik beden, bir tür ilâhî makine veya bütün yapay otomatları fersah fersah aşan bir tür doğal otomattır. Çünkü insan eliyle yapılmış bir makinede, kısımların her biri de makine değildir. Meselâ, pirinçten yapılmış bir çarkın dişlisi, artık kendileri yapay bir şey olmayan kısımlara ya da kesitlere sahiptir ve çarkta da, içinde belli bir işlev gördüğü makineyi temsil eden hiçbir şey yoktur. Fakat tabiatın makineleri, yani canlı gövdeler, en küçük parçalarında da –sonsuzcasına– yine makinedir. Tabiat ile Sanat, yani ilâhî sanat ile bizim ürünümüz olanı arasındaki fark da bundan ileri gelir.

65. Ve kâinatın müellifi, bu ilâhî ve fevkalâdenin fevkinde [*infiniment merveilleux*] sanatı icra eder, çünkü maddenin her kesiti/porsiyonu kadimlerin teşhis ettiği gibi sadece sonsuzca bölünebilir olmayıp aynı zamanda fiilen de sonsuzca alt bölümlere, yani her parça yine parçalara, onlar da diğer parçalara ayrılmıştır ve bu böyle devam eder. Parçaların her birinin de kendine özgü hareketi vardır; aksi hâlde maddenin her kesitinin bütün kâinatı dışa vurabilmesi/ifade edebilmesi imkânsız olur-

du.

66. Bu itibarla da görülür ki maddenin en küçük kısmında, mahlûkattan, canlılardan, hayvanlardan, *Entelekheia*'lardan, ruhlardan müteşekkil bir dünya vardır.

67. Maddenin her parçası, bitkilerle dolu bir bahçe gibi, balıklarla dolu bir havuz gibi kavranabilir. Ama bitkinin her dalı, hayvanın her uzvu, uzuvlardaki her hılt [*humeurs*] damlası da yine öyle bir bir bahçe ve havuzdur.

68. Ve her ne kadar bahçedeki bitkiler arasında kalan toprak ve hava, havuzdaki balıklar arasında kalan su, bitki veya balık değilse bile, yine de çoğunlukla bizim algılamayacağımız bir incelikteki bitkilerle balıkları bünyelerinde barındırır.

69. Böylece, kâinatta tohumsuz bırakılmış, steril, ölü tek bir şey; zevahirdeki dışında hiç kaos ve karmaşa yoktur. Bu durum aşağı yukarı, bir havuza uzaktan bakıldığında içindeki balıkların kendisinin ayrımına varmaksızın belli belirsiz bir hareketlilik ve kaynaşma görmeyi andırır.

70. Bundan da anlaşılır ki her canlı gövdenin dominant bir *Entelekheia*'sı vardır ve bu, hayvanda ruhtur; ama bu canlı gövdenin uzuvları da, her birinin yine kendi *Entelekheia*'sına ya da dominant ruhuna sahip olduğu başka canlılarla, bitkiler ve hayvanlarla doludur.

71. Fakat, benim düşüncemi yanlış anlayan kimilerinin yaptığı gibi, her ruhun kendine ait ve daima etkilendiği bir kütlesi veya madde parçası olduğunu ve dolayısıyla da her zaman onun hizmetine koşulmuş olan daha alt seviyeden canlı varlıklara sahip olduğunu kesinlikle zannetmemelidir. Zira bu cisimler nehirler gibi sürekli akış hâlindedir ve devamlı surette onlara birtakım parçalar ilave olurken başka bazıları onlardan kopup durur.

72. Böylece ruh, bedenini ancak azar azar ve derece derece, bütün organlarını asla bir anda kaybetmeyecek surette değiştirir; ve hayvanlarda genellikle başkalaşım [*métamorphose*] varken, Tenasüh/Ruh göçü asla yoktur. Gövdeden/cisimden büsbütün yoksun *Ruhlar* ve Cinler de yoktur. Cisimden tamamen münezzeh olan, bir tek Tanrı'dır.

73. Bu aynı zamanda, ne tam bir türeyişin [yoktan var olmanın-çev.] ne de ruhun cisimden/gövdeden ayrılmasıyla meydana gelecek mutlak bir ölümün söz konusu olduğunu ortaya kor. Ve bizim *Türeyiş* diye adlandırdığımız şey, açılıp serpilme ve artma, *Ölüm* diye adlandırdığımız ise kapanıp sönme ve azalma hâlidir.

74. Filozoflar, formların, *Entelekheia*'ların ya da Ruhların menşei hususunda çok tıkanmıştı; ama bugün bitkiler, böcekler ve hayvanlar üzerinde yapılmış güvenilir araştırmalar sayesinde, doğadaki organik cisimlerin asla, bir kaosun ya da çürümenin ürünü olmadığının, içlerinde hiç şüphe yok ki bazı *ön-oluşumlar* taşıyan tohumların ürünü olduğunun fark edilmesiyle, gebe kalmalarından önce zaten, sadece organik cismin değil, bu cisimlerdeki ruhun da, kısacası hayvanın ta kendisinin de tohum hâlinde var olduğu ve dahi bu hayvanın gebe kalmak suretiyle sadece, başka türden bir hayvan olma istikametinde büyük bir dönüşüme hazır hâle geldiği hükmüne varıldı. Hattâ, kurtçuklar sineğe veya tırtıllar kelebeğe dönüştüğü sırada da "türeyiş"in dışındakine yakın bir şey görülür.

75. Bazıları gebe kalarak daha büyük hayvanlar mertebesine çıkan hayvanlar, *spermatik*ler diye adlandırılabilir; fakat, değişmeden kendi türünde kalan hayvanlar –ki çoğu böyledir– doğar, çoğalır ve büyük hayvanlar gibi [bedenleri-çev.] dağılıp gider ve onlardan yalnızca çok azı büyük sahneye çıkmak üzere Seçilmiştir.

76. Ama bu, hakikatin yalnızca yarısı idi: takiben, mademki

hayvan asla kendi kendine türemiyor ve yok olmuyor, sadece türeyişin değil, aynı zamanda tamamen harap olup gitmenin, yani mutlak bir ölümün de asla söz konusu olamayacağına hükmettim. Ve *a posteriori* yapılmış ve tecrübeyi dayanak alan bu muhakemeler, yukarıda arz ettiğim hâliyle benim *a priori* çıkarsadığım ilkelerimle de mükemmelen uyuşur.

77. Böylece, yalnızca (yok edilemez kâinatın aynası olan) ruhun değil, her ne kadar Mekanizması genellikle kısım kısım yok olsa da ve organik kabukları/kılıfları değişse de, hayvanın da yok edilemez olduğu söylenebilir.

78. Bu ilkeler bana, ruh ile organik gövdenin birliğini ya da uyumunu doğal yoldan açıklama imkânı sağladı. Ruh kendi yasalarını, gövde de kendisininkileri izler ve bütün cevherler arasında önceden tesis edilmiş ahenk icabı –çünkü bütün cevherler bir ve aynı kâinatın temsilleridir– birbirlerine denk düşerler.

79. Ruhlar, gayî/ereksel nedenlerin yasaları uyarınca, iştihalar, gayeler ve vasıtalar yoluyla etkinlikte bulunur. Cisimler ise fail/etkin nedenlerin ya da hareketin yasaları uyarınca etkinlikte bulunur. Fail nedenler ile gayî nedenler krallıkları arasında ahenk vardır.

80. Descartes maddede hep aynı miktarda kuvvet bulunduğundan, ruhların cisimlere kuvvet veremediğini teşhis etti. Bununla birlikte ruhun, cisimlerin istikametini değiştirebildiğine inandı. Ama bu, onun zamanında, toplam istikametin maddede aynen korunduğuna dair doğa yasasının bilinmemesindendi. Descartes bu yasayı fark edecek olsaydı, "önceden tesis edilmiş Ahenk Sistemi"ne gelip dayanacaktı.

81. Bu sistem, cisimlerin sanki hiç Ruhları yokmuş gibi; Ruhların, sanki hiç cisimleri yokmuş gibi ve bunların ikisinin de sanki birbirini etkiliyormuşçasına faaliyette bulunduğunu

ortaya koyar.

82. *Esprit*'lere* ya da akıllı Ruhlara gelince –her ne kadar az önce dediğimiz gibi (yani hayvan ve Ruh sadece dünya ile başlamadığı gibi onunla sonlanmaz) bütün canlıların ve hayvanların temelde aynı şey olduğunu düşünüyorsam da– özel olarak akıllı Hayvanlarda sperma Hayvancıkları bulunur ve onlar kendi türleri basamağında kaldığı müddetçe sadece alelâde veya duyarlı [*sensitive*] ruha sahiptir; ama onlardan bazıları seçilir seçilmez âdeta aktüel bir gebelikle beşer doğası kazanır, duyarlı ruhları akıl basamağına ve *Esprit*'lerin imtiyazlı durumuna yükselir.

83. Alelâde Ruhlarla akıllı ruhlar arasında önceki paragraflardan birinde belirttiğim farklılıklar dışında şu da vardır: genel olarak ruhlar, mahlûkat âleminin canlı aynaları veya imajlarıyken akıllı ruhlar, Ulûhiyetin/Tanrısallığın veya tabiatın müellifinin tâ kendisinin imajlarıdır ve kâinat sistemini bilmeye ve mimarî örnekler vasıtasıyla ondaki bazı şeyleri taklit etmeye yeteneklidir; her akıllı ruh, kendi alanında, küçük bir ilah gibidir.

84. Akıllı ruhları, Tanrı ile cem olmaya** yetenekli kılan ve akıllı ruhlar bakımından Tanrı'nın, sadece (Tanrı'nın diğer mahlûkat ile ilişkisinde olduğu gibi) Makinesi karşısındaki bir mucit değil, aynı zamanda tebaası karşısındaki bir Hükümdar ve hattâ evlatları karşısındaki bir baba kılan da budur.

85. Buradan, bütün Akıllı Ruhların ceminin, Tanrı-Kent'i, yani Hükümdarların en mükemmelinin himayesinde mümkün

---

* (Fr.) *Esprit* kelimesini burada bilhassa orijinal hâliyle bıraktım. Zira, metin boyunca bunu "akıllı ruh" ile karşıladım, fakat bu cümlede zaten "akıllı ruh" [*âme raisonnable*] tamlaması geçiyor. (çev.)

** "Tanrı ile cem olma" şeklinde çevirdiğim ifadenin orijinali: entrer dans une manière de Société avec Dieu (çev.)

olan en mükemmel devleti meydana getirmesi gerektiği sonucuna varmak kolaydır.

86. Bu Tanrı-Kent, hakikaten de cihanşümul/evrensel olan bu Hükümdarlık, Doğal dünyadaki bir Ahlâkî/Moral Dünyadır ve Tanrı'nın eserleri arasında en yüksek ve en ilâhî olan şeydir: ve Tanrı'nın şânı da esasen onda yatar, çünkü eğer O'nun azameti ve himmeti akıllı ruhlarca bilinmese ve hayran kalınmasaydı, Tanrı'nın şânı da söz konusu olmazdı. Tanrı'nın Himmeti de tam olarak Tanrı-Kent ilişkisinde görülür; halbuki Hikmeti ve Kudreti her yerde kendisini gösterir.

87. Yukarıda, biri Fail/Etkin nedenlerin diğeri de Gayî/ereksel nedenlerinki olmak üzere tabiata ait iki krallık arasında mükemmel bir ahenk sağlamış olduğumuzdan, Tabiatın Fizikî krallığı ile, İnayetin Ahlâkî krallığı arasındaki, yani kâinat Makinesinin Mimarı telâkki edilen Tanrı ile, Akıllı ruhların ilahî Kentinin Hükümdarı telâkki edilen Tanrı arasındaki bir başka ahenge de dikkat çekmemiz gerekir.

88. Bu Ahenk, Tabiatın yollarının ta kendisi olan yollar vasıtasıyla şeyleri İnayete yöneltir ve meselâ, Akıllı ruhlara hükmedenin öyle istediği anlarda yerkürenin –bazılarının cezalandırılması, bazılarının da mükâfatlandırılması için– tabiî yollardan yıkılması veya yeniden yapılması gerektiğini tayin eder.

89. Şunlar da söylenebilir: Mimar olarak Tanrı, yasa koyucu olarak Tanrı'yı tamamen memnun eder; böylece günahlar cezalarını olağan düzen içinde –ve hattâ eşyanın/şeylerin mekanik kuruluşu/yapısı icabı– beraberinde getirse gerekir; ve üstelik de güzel işler, cisimlere bağlı olan mekanik yollardan mükâfatlarını –her durumda çabucak olmasa da– alacaktır.

90. Son olarak, bu mükemmel yönetim altında hiçbir iyi Eylem mükâfatsız, hiçbir kötü Eylem de cezasız kalmayacaktır; ve her şey de iyilerin, yani bu büyük devlette bulunmaktan hiç-

bir memnuniyetsizlik duymayan, ödevlerini yerine getirdikten sonra gerisini güvenle [ilâhî-çev.] inayete bırakan ve maşukun mutluluğundan zevk duyulan sahici *saf aşkın* doğası gereği Tanrı'nın mükemmeliyetini düşünmekten zevk duyarak her iyinin Müellifi'ni lâyıkıyla seven ve taklit eden kimselerin salahına hizmet etse gerekir. Bilge ve erdemli kişilere, Tanrı'nın muhtemel ve eylemden önce gelen iradesine uygun görünen her şeyi canla başla yaptıran ve bu esnada da onları, Tanrı'nın eylemi takiben gelen, sırla dolu ve kararlı iradesiyle gerçekte vuku bulduruğu şeylerden memnun kılan da budur; kâinatın düzenini yeterince anlayabilseydik, onun en bilge insanların temennilerini katbekat geçtiğini ve [Tanrı tarafından-çev.] mevcut hâlinden daha iyi yapılmasının imkânsız olduğunu; ve her şeyin Müellifine, yalnız varlığımızın Mimarı ve fail nedeni olarak değil, aynı zamanda Efendimiz ve irademizin tek kılavuzu* olarak ve de bizi mutlu kılabilen tek gayî/ereksel neden olarak gereği gibi bağlıysak, kâinatın sadece genel ve bütün hâliyle değil, tek tek her birimiz için de en iyisi olduğunu göreceğimizi kabul etmek gerekir.

---

* Metnin orijinalinde "kılavuz" geçmiyor: "...la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté..." ifadesini anlaşılır çevirebilmek için, "irademizin bütün hedefi" demek yerine, "irademizin tek kılavuzu" demeyi tercih ettim. (çev.)

KAYNAKÇA

A.Fransızca kaynaklar:

GOBLOT, E., *Le Vocabulaire Philosophique*, (ikinci basım), Paris, 1908.

LEIBNIZ, G.W., *Discours de Métaphysique*, (elektronik edisyon): http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k654297.image.f2.pagination

Monadologie, (elektronik edisyon): http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/leibniz_monadologie.pdf

Essais de Théodicée, Paris, Flammarion, 1999.

Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, Paris, Flammarion, 1990.

Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison, (elektronik edisyon): http://fr.wikisource.org/wiki/Principes_de_la_nature_et_de_la_grâce

B.Türkçe kaynaklar:

ALTINÖRS, A., *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Efil (Platon) yay., Ankara, 2009.

BOUTROUX, E., *Leibniz: hayatı ve felsefesi*, çev: Atakan Altınörs, Paradigma yay., İstanbul, 2010.

DESCARTES, R., *Metot Üzerine Konuşma*, çev: Atakan Altınörs,

Paradigma yay., İstanbul, 2011.
DIDIER, J., *John Locke*, çev: Atakan Altınörs, Paradigma yay., İstanbul, 2009.
FAROUKI, N., *İdea Nedir?*, çev: Atakan Altınörs, Say yay., İstanbul, 2009.
FOUILLEE, A., *Descartes*, çev: Atakan Altınörs, Efil (Eflatun) yay., Ankara, 2009.
KABAAĞAÇ, S.-ALOVA,E., *Latince-Türkçe Sözlük*,
LEIBNIZ, G.W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev: Nusret Hızır, MEB yay., İstanbul, 1949.
Monadoloji, çev: Suut Kemâl Yetkin, Maarif Basımevi, Ankara, 1943.

KAVRAMLAR DİZİNİ

A

a posteriori, 109, 117
a priori, 46, 51, 54, 70, 75, 108, 110, 112, 117
açık, 14, 24, 45, 50, 72, 75, 76, 79, 85, 90, 95
adalet, 37
adil, 67
ahenk, 7, 22, 25, 27, 117, 119
ahlâk, 10, 48
akıl, 40, 42, 74, 77, 98, 105, 118
akîl, 39, 41, 44, 46, 48, 51, 53, 54, 67, 81, 93, 106, 107, 111
algı, 90, 103, 104, 109
analitik, 23, 49
analiz, 11, 16, 106
atalet, 62
aynılık, 24, 45, 50, 79, 106

B

bağıntı, 60, 75
başkalaşım, 116
bilgi, 24, 29, 48, 50, 72, 75, 76, 77, 79
bilim, 12, 14, 15, 21, 36, 63, 66, 85
bilinçaltı, 100
bireyleşim, 11, 99
birlik, 21, 97, 100, 109
bulanık, 24, 29, 47, 50, 72, 73, 76, 78, 89, 90, 110, 112

C

cevher, 14, 18, 22, 25, 44, 45, 46, 47, 55, 56, 57, 58, 79, 88, 91, 92, 94, 98, 99, 101, 102, 103, 107, 111
cevher değiştirme, 14, 22
cevherî formlar, 22, 23, 47, 49, 50, 63, 90
ceza, 44

cihanşümul, 8, 9, 28, 29, 42, 58, 93, 107, 112, 119
cisim, 50, 62, 110, 113
cismanî, 13, 14, 28, 63, 71, 88

D

determinizm, 28
din, 8, 19, 88
duyum, 103

E

edilginlik, 45, 110, 111
enerji, 60
entelekheia, 101
esîr, 67
etkileşim, 110, 113
etkin neden, 68, 69, 70, 107, 117
ezelî-ebedî, 37, 52, 105, 108, 109

F

fail neden, 31, 63, 120
farkındalık, 100
fizik, 7, 49

G

gayî neden, 64, 70, 117
görü, 24, 29, 37, 74, 78, 81
günah, 29, 58, 81, 83, 84

H

hakikat, 54, 74, 106
himmet, 42, 85
hukuk, 12, 13
hüküm, 63, 90
hürriyet, 28, 39, 88

İ

idea, 52, 56, 77, 81
idrak, 59
iletişim, 113
iman, 85, 86
İncil, 95
irade, 37, 44, 82, 83
iştiha, 109
iyilik, 28, 36, 64, 68, 85, 88

K

kabil, 51, 54, 56, 82, 106, 107, 109
kader, 51
kâinat, 47, 50, 92, 112, 114, 118, 119
kavram, 24, 79, 83
kesinlik, 13
Kitab-ı Mukaddes, 37, 38, 80, 84
kombinasyon, 11
kötülük, 25, 28, 44, 84, 85, 88
kudret, 36, 37, 81
kuvvet, 25, 26, 60, 61, 62, 117

L

lâkaytlık, 28, 82
levh-i mahfuz, 28

M

madde, 22, 23, 69, 115
makine, 69, 102, 114
mantık, 7, 11, 51, 72, 106

matematik, 7, 11, 15, 16, 17, 19, 22, 59, 63, 98
mecburî, 51, 106
mefhum, 8, 24, 35, 43, 51, 52, 76, 79
mekanik, 60, 63, 68, 69, 71, 102, 119
mekanizm, 11
metafizik, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 36, 62, 79, 91
modern, 8, 15, 22, 26, 49, 100
monad, 25, 26, 97, 110, 113, 114
mucit, 118
muhakeme, 59, 72, 75, 76
muhayyile, 8, 75, 105
mukayese, 7, 16, 78, 111
mutluluk, 94
mümkün dünyalar, 8, 28, 110, 111
müsavî, 72, 73, 77
müşir, 72, 74

N

nominalizm, 11, 99

O

olgu hakikatleri, 24, 77, 107
ontolojik argüman, 72

Ö

ölümsüzlük, 91
öz, 45, 101

P

psikoloji, 7, 100

R

rasyonalizm, 8
realite, 108
reel, 13, 14, 31, 42, 50, 52, 62, 72, 74, 75, 98, 107, 108, 110, 113
refleksiyon, 8, 15, 63, 73
ruh, 8, 22, 23, 25, 26, 27, 41, 75, 78, 81, 83, 89, 90, 91, 93, 98, 103, 114, 116, 117, 118

S

seçik, 23, 24, 29, 31, 50, 58, 72, 73, 76, 92, 103, 110, 112, 113
skolastik, 10, 11, 13

T

Tanrı, 7, 13, 25, 26, 27, 28, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 118, 119, 120
Tanrı-Kent, 118, 119
tecrübe, 102, 103
tefekkür, 28, 49, 90
temsil, 24, 27, 43, 76, 100, 104, 112, 113, 114
tesir, 56, 57, 58, 71, 79, 88, 96, 110, 111
tikel, 31, 88, 89, 107

tümdengelim, 25
tümel, 88, 89
tümevarım, 27

U

uzam, 14, 25, 62, 98

Y

yeter-sebep, 24, 83, 106, 107, 108, 111

Z

zorunlu, 45, 51, 52, 53, 54, 77, 88, 91, 105, 106, 107, 108, 109

ADLAR DİZİNİ

A

Âdem, 85
Anaksagoras, 66, 67
Anselmus, 72
Aristoteles, 10, 13, 22, 26, 31, 62, 63, 78, 80, 82, 101, 109
Arnauld, 14, 15, 25, 32, 75
Augustinus, 85
Aziz Pavlus, 84, 87

B

Bacon, 10
Bayle, 25, 26, 28, 102, 112

C

Campanella, 10
Cardan, 10

D

Demokritos, 98
Descartes, 12, 14, 22, 24, 26, 31, 36, 37, 59, 62, 63, 70, 72, 75, 98, 100, 101, 109, 117
Duns Scotus, 11, 99

F

Fermat, 70

G

Galilei, 10, 61
Gassendi, 26

H

Heliodoros, 70
Hipokrat, 113
Hobbes, 73, 74
Huygens, 15

İ

İbni Rüşd, 80

K

Kepler, 10
Kopernik, 79, 110

L

Locke, 26, 27, 50, 103
Luther, 14

M

Malebranche, 35, 81

N

Newton, 16, 17, 30

P

Platon, 10, 13, 26, 65, 67, 68, 77, 78, 80

S

Sokrates, 65, 66, 67, 68
Spinoza, 16, 26

T

Thomas Aquinas, 14, 22, 45, 46

Y

Yehuda, 81, 84



Düşünce tarihinde, arkasında bıraktığı yazılı çalışmalar bakımından Leibniz kadar üreten bir başka zihne nadiren rastlanır. İlginçtir ki, yaşamını düşünmeye ve yazmaya adamış bu büyük dehanın hayattayken yayınlattığı çalışmaların adedi, arkasında bıraktığı devasa kolliyatla mukayese kabul etmez. Söz konusu yayınları, birkaç risalesiyle, Tanrı'nın bu deyyanle "avukatlığı"nı yaptığı *Essais de Théodicée* [İlahi Adalet üzerine Denemeler] başlıklı eseriyle sınırlıdır. Geride bıraktıklarının yayınlanması ise, günümüzde bile sürmekte olan uzun soluklu bir çalışmaya konudur. Kendisinin de başlandığı adlandırmayla "önceden tesis edilmiş ahenk sisteminin müellifi" Leibniz, insan aklını kuşatan onlarca farklı ve büyük meseleye cesaretle el atmış, çağının önde gelen entelektüelleriyle durmaksızın mektuplaşmış, teorik meşguliyetleri yanında pratik çalışmalara, gözlemlere ve -hesap makinesi gibi- icatlara da mesai harcamıştır.

Leibniz'in matematik ve mantık gibi aksiyomatik disiplinlerle, fizik ve psikoloji gibi bilimlerdeki geleceğe ışık tutan başarıları bir yana bırakıldığında, onun felsefe ve teoloji alanındaki en büyük başarısının, dünyada "kötülüğün" varlığının Tanrı'nın mevcudiyetine aykırı olarak kullanılmasına karşı rasyonel bir savunma yapmak olduğu söylenebilir. Mümkün dünyaları temaşa edip, onlar arasından bir-arada-mümkün azami miktarda varlık içeren dünyayı tercih etmesi bakımından, Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır. İşte *Monadoloji* ve *Metafizik Üzerine Konuşma*, Leibniz'in bu alandaki metafizik düşüncelerini ana çizgileriyle göz önüne seren iki temel metindir.



ISBN 978-975-8571-76-7