

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Memet MATOĞLU

**GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNİZ'İN DEVLET
ANLAYIŞI**

(ONTOLOJİ – DEVLET İLİŞKİSİ AÇISINDAN)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ**

ERZURUM –2006

TEZ KABUL TUTANAĐI

SOSYAL BİLMİLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĐÜNE

Bu alışma, Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ
Danışman/Jüri Üyesi

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Jüri Üyesi

Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĐLU
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. /... / 2006

Prof.Dr. Vahdettin BAŐCI
Enstitü Müdür V.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. LEİBNİZ ONTOLOJİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI	4
1.1. Monad	4
1.2. Önceden Kurulmuş Uyum (Ahenk) Teorisi	14
1.3. Tanrı	17

İKİNCİ BÖLÜM

2. LEİBNİZ'İN DEVLET ANLAYIŞI.....	23
2.1. Leibniz'in Siyasi Yaşamı	23
2.2. Leibniz'de Devletin Temel Nitelikleri.....	27
2.2.1. Sivil toplumun orijinleri ve gelişimi	28
2.2.2. Toplumun sosyal ve politik organizasyonu	33
2.2.3. Adalet	39
2.3. Leibniz'in Politik Düşüncesinde Bilim (Akılcılık) ve Hayırseverlik	42
2.3.1. Bilim (Akılcılık).....	44
2.3.2. Hayırseverlik.....	49
2.3.3. Bilim ve hayırseverliğin birleştirilmesi	52
2.4. Doğal Hukuk	60
2.5. Patriotizm (Vatanseverlik)	74
2.6. Özgürlük.....	75
2.7. Tanrı Şehri.....	78
2.8. Leibniz'de Hukuk, Politika ve Devlet'in Felsefi Yansımaları	80
SONUÇ.....	84
KAYNAKÇA.....	87
ÖZGEÇMİŞ	90

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
GOTTFRIED WILHELM VON LEİBNİZ'İN DEVLET ANLAYIŞI
(ONTOLOJİ – DEVLET İLİŞKİSİ AÇISINDAN)

Memet MATOĞLU

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ

2006-Sayfa: 96

Jüri: Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ

.....

.....

Çalışmamız birbiriyle bağlantılı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Leibniz ontolojisinin temel kavramları olan, Monad, Önceden Kurulmuş Uyum ve Tanrı düşünceleri incelenmiştir. Leibniz düşüncesinin temel taşı monadlardır. Monadların karşılıklı ilişkileri ise önceden kurulmuş uyum teorisiyle açıklanmıştır. Aynı sistem içerisinde Tanrı da en yetkin monaddır.

Bu bağlamda; Leibniz ontolojisinin temel kavramlarıyla ilişkili olarak yine Leibniz'in devlet hakkındaki düşünceleri ikinci bölümde ele alınmıştır. Leibniz toplum için Aristokrasiyi geliştirici bir unsur olarak görürken, politik organizasyon noktasında daha Monarşik bir tavır sergilemiştir.

ABSTRACT
MASTER THESIS
THE CONCEPTION OF GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ'S
STATE
(IN TERMS OF ONTOLOGY – STATE RELATION)

Memet MATOĞLU

Supervisor: Asist. Prof. Dr. Kutsi KAHVECİ

2006-Page: 96

Jury: Asist. Prof. Dr. Kutsi KAHVECİ

.....
.....

Our study consists of two interconnected chapters. The first chapter deals with the basic Leibnizian concepts of Monad, pre-established harmony and the idea of God. The foundation block of Leibniz' philosophy is the Monad. The interrelation between the Monads is explained by the theory of Pre-established harmony. In the same system God is the most competent monad.

The second chapter about Leibniz' view on the state is illustrated in the view of the basic concepts of his ontology. While Leibniz sees aristocracy as a developing force for society he nevertheless is monarchic in his approach to political organisation.

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde On Yedinci Yüzyıl, felsefe açısından oldukça zengin bir dönemdir. Çalışmamızın konusu Gottfried Wilhelm Von Leibniz, düşünce tarihinin yetiştirmiş olduğu en yaratıcı, en evrensel düşünürlerinden birisidir. Leibniz'in pek çok düşüncesi onun yaşadığı çağ için fazlasıyla radikal olmuştur. Çünkü Leibniz çok yönlü bir araştırmacı ve düşünürdür. İlgi alanları arasında Felsefe, Biyoloji, Jeoloji, Tarih, İlahiyat, Hukuk ve Diplomasinin yanı sıra Matematik de bulunmaktadır.

Modern çağın ilk politik felsefecileri düşünüldüğünde ilk akla gelecek isimler arasında Hobbes, Locke ve Spinoza olacaktır. Bu büyük filozoflar yanında Leibniz ismi de daima yerini almıştır. Ancak Leibniz'in politik konulardaki yazılarının çok az incelenmiş olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda biz bu çalışmamızda, Leibniz'in yazılı materyallerinden Onun politik düşünceleri konusunda önemli veriler elde edebileceğimiz kanaatindeyiz.

Leibniz'in görüşlerinin oldukça modern olduğunu söyleyebiliriz. Yaygın kanaat onun politik düşüncelerinin çok orijinal olmadığıdır. Yine toplum görüşünün uzun dönemli olmaktan çok, kendi yaşadığı dönemi yansıttığı da düşünülebilir. Ancak iyi ya da kötü 'Batı Dünyası' bugün Leibniz'in vizyonunu Hobbes, Spinoza veya Locke'un vizyonundan daha çok yansıtır. Politik düşüncesinde birçok eskilik izlerinin hissedilmesine rağmen Leibniz, yine de politik modernitenin babaları arasında önemli bir yere sahiptir. O, bu yeri sadece sonraki düşünürler üzerinde önemli etkilere sahip olması nedeniyle değil, ayrıca 17. yüzyıldaki bilimsel devrimin politik sonuçlarının çoğunu görmesi ve bu sonuçları kendi politik düşüncesi içinde sentezlemesi nedeniyle hak ettiği söylenebilir.

Leibniz'in çalışmaları bugüne kadar farkına varılmamış bir potansiyeli içermektedir. Biz bu çalışmamızda Leibniz'in ontolojik kavramlarıyla ilişkili olarak onun devlet anlayışını inceleyeceğiz. Buradaki amacımız sadece Leibniz'in

politika filozofu olma yönünü ortaya koymak değil, bunun yanında Onun fikirlerinden çıkarımlar yapmak ve bu çağa ilgi duyan ve araştıran kişilere fikirlerini ulaştırmaktır.

Çalışmalarım sırasında yardım ve desteklerinden dolayı Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyelerine ve Araştırma Görevlilerine teşekkür ederim.

Memet MATOĞLU

ERZURUM – 2006

GİRİŞ

Siyaset felsefesinde, 'siyaset terimini'; ülke, devlet, insan yönetimi şeklinde tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda siyaset terimi yerine bazı zamanlar kullandığımız politika sözcüğü de Yunancadan gelmektedir ve şehirle ilgili işler, devlet idaresi ile ilgili olan anlamını taşımaktadır.

Siyaset felsefesinin konusunun ne olduğu noktasında bazı farklı düşünceler vardır. Bazılarına göre siyaset biliminin konusu devlet, bazılarına göre de daha geniş olan iktidar kavramıdır. Bu bağlamda siyaset kavramı genel anlamda; iktidar elde etme, iktidar kullanma ve iktidarı kullanmaya katılma uğraşı olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda, siyasal bilimin ana konusu devlet ve iktidardır. Devlet daha çok hukuki, normatif ve statik açıdan siyasal düşüncenin bir görüntüsü olduğu halde, iktidar ve buna bağlı olan davranışlar siyasetin dinamik odak noktalarıdır. Bu açıklamalar doğrultusunda siyaset bilimini en geniş anlamda; siyasi otorite ile ilgili kurumların ve bu kurumların oluşmasında ve işleminde rol oynayan davranışların bilimi olarak tanımlayabiliriz.

Denilebilir ki; her bilimin ve felsefenin kendine özgü kavramları olduğu gibi, siyaset felsefesinin de birçok kavramı vardır. Siyaset felsefesinin dayandığı bu kavramların neler olduğuna bakılacak olursa; Birey, Toplum, Sivil Toplum, Devlet, İktidar, Yönetim, Meşruiyet, Hükümet, Egemenlik, Hak, Hukuk, Yasa, Bürokrasi, Demokrasi, Laiklik gibi kavramları saymak mümkündür.

Bu bağlamda; bu kavramlardan Toplum; en genel anlamıyla, yaşamlarını sürdürmek, birçok temel çıkarlarını gerçekleştirmek için işbirliği yapan, aynı toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan ve ortak bir kültürü olan insan topluluğudur. Birey ise; toplumu oluşturan insanlardan her biri, Anayasa ise; biçimsel konumları ne olursa olsun, devletin temel düzenini ve devlet vatandaşı ilişkisinin ilkelerini belirleyen yazılı kuralların bütünüdür. Sivil toplum da; siyasi (hükümet, devlet, siyasi partiler) ve başka güçlerin etkisinden kurtulmuş toplumdur ve toplumun sorunlarını kendisi çözmesi, ilişkiler ve işbirliği yoluyla kendine özerk bir alan yaratma çabasını ifade eder.

Diğer yandan Devlet ise; en geniş anlamıyla kuramsallaşmış bir siyasal iktidar, kendine bağlı insanların güvenliğini sağlamak üzere kurulmuş etkin bir

toplumsal örgütlenme biçimidir. O, en yüksek düzeyde ve diğerlerini kapsayan bir egemenliğe sahip, uygulanması meşruluğu sağlayan belirli hukuk kurallarına bağlı, sivil toplumun kendi kendisinin bilincine varmasını ifade eden belirli bir toprakla sınırlı bir örgüt, bir siyasal iktidardır. Bu bağlamda iktidar genel anlamda yapabilme gücü demektir. Siyasal anlamda, bir toplumda egemenliği ellerinde bulunduranları dile getirir. Egemenlik ise; en üstün aşamada ve düzeyde bulunan, yönetim piramidinin en üstünde yer alan iktidarı ifade eder. Yönetim de devletin sınırları içindeki yurttaşları belli ilke ve amaçlara göre idare etmesidir.

Ayrıca hukuk; toplumun yaşayış biçimini ve toplumsal ilişkileri düzenleyen ve yaptırım gücü olan kurallar sistemi, Yasa; devletçe konulmuş kurallar, Hak ise; bizim başkalarına ve başkalarının da bize karşı yerine getirmesi gereken şey olarak ele alınabilir. Demokrasiye bakıldığında, en geniş anlamıyla siyasal iktidarın halka dayandığı yönetim biçimidir diyebiliriz. Bürokrasi ise bir devletin işleme ve devamlılığın sağlanabilmesi için siyasi iktidar değişikliklerinden etkilenmeyen sürekli bir yönetim aracıdır.

Aynı zamanda Laiklik; din ve devlet işlerinin ayrılığı; Meşruiyet ise hukuk kurallarına ve kanunlarına uygun olma; yani devletin ve hükümetlerin hukuki dayanaklarının olması olarak tanımlanabilir.

Bu tanımlar ışığında, siyaset felsefesinin problemleri ise, insanların toplum halinde ve siyasal bir örgütlenme içinde yaşamalarından doğan siyasi problemlerdir. Bu problemlerin en önemlileri; iktidarın kaynağı nedir? Otoritenin kaynağı nedir? Devlette istikrarın şartları nelerdir? En iyi yönetim biçimi hangisidir? Egemenliğin kaynağı nedir? gibi problemlerdir. Bu problemleri şu şekilde sıralamamız mümkündür.

1. İktidarın Kaynağı, Meşrulaştırılması, Egemenlik ve Otorite.
2. Devletin Doğuşu, Tanımı, Amacı ve Görevleri.
3. Devletin Unsurları
4. Yöneten-Yönetilen İlişkisi.
5. Devletin Kaynağı.
 - a. Devletin kaynağını aile ve onun gelişiminde bulan teori.
 - b. Devletin kaynağını kuvvet ve mücadeleye dayandıran teori.

- c. Devletin kaynağını biyolojik esaslara bağlayan teori.
- d. Devletin kaynağını iktisadi olaylarda arayan teori.
- e. Devletin kaynağını ferdi akıl ve iradeye dayandıran teori.

Siyaset felsefesiyle ilgili bu genel açıklamalardan sonra, Leibniz'in bir takım problemlerin çözümüne ait düşüncelerini temellendirmek için Onun ontolojisinin temel kavramlarının ele alacağız. Daha sonra da bu kavramlarla ilişkili olan, devlet ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. LEİBNİZ ONTOLOJİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.1. Monad

Leibniz'in felsefesini incelediğimizde dünyanın temelde bir çokluğu içerdiğini ve aynı zamanda her şeyin birbirine sebep-sonuç bağı ile bağlandığını görürüz. Bu düşünceleri, O'nun sisteminin merkezinde bulunan "töz" anlayışından ileri gelmektedir. Descartes'ta biri sonsuz, ikisi sonlu olan üç töz kategorisi varken ve Spinoza için yalnızca bir tek töz söz konusuysen, Leibniz bir tözler çokluğunu benimsemekte ve sayıca sonsuz olan bu tözlere O, 'monad' adını vermektedir.

Burada söz konusu olan monad, "bileşiklere giren, basit yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir. Bileşik basitlerin bir yığından ya da kümesinden başka bir şey değildir. Oysa parçaların bulunmadığı yerde ne uzam, ne biçim, ne de bölünebilme olabilir."¹ "Aynı zamanda monadlar ancak bir anda başlayabilir, bir anda bitebilirler. Yani ancak yaratmayla başlayabilir, yok olma ile bitebilirler."² Burada diyebiliriz ki Tanrı tarafından yaratılıp, yok edilebilirler.

Leibniz'e göre; "madde olmayıp, bir ruha sahip olan bu monadlar kendi içlerine kapalıdır. Yani monadların hiç bir penceresi yoktur ki, oradan bir şey girip, çıkabilsin."³ Ancak, bu monadların kendileriyle olan ilişkileri olamaz anlamında düşünülmemelidir. Çünkü monadlar kendi özlerinden dolayı birbirleriyle bağlantıya, ilişkiye girme eğilimi taşımaktadırlar. Böylece ortaya çıkan kendi içinde tam olan bireysel tözler kuramı, Leibniz'in karşısına bazı sorunlar çıkarmaktadır. Şu düşünülebilir; Eğer monadlar gerçekten kendi içlerindeyseler, Leibniz çevremizde gözlemekte olduğumuz, görünüşteki nedensel bağları nasıl açıklayacaktır? Diyebiliriz ki, bu tür soruların çözümü de Leibniz açısından en yüksek monad olan Tanrı'ya bağlıdır.

¹ - G.W. Leibniz, 'Monadoloji' Çev: Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s.1

² - Leibniz, a.g.e, s.1

³ - Leibniz, a.g.e, s.2

Leibniz'in ortaya koyduğu 'monadlar penceresizdir' görüşü Bertrand Russell'a göre iki yönde güçlüğe yol açmaktadır.

"1. Cisimlerin birbirini etkiler görüldüğü dinamikte, özellikle çarpma durumunda.

2. Kavranan nesnenin kavrayan üzerine etkisi gibi görünen algıyla ilgili olarak."⁴

Russell'in bu eleştirisinden sonra Leibniz, parça ve bütün arasında bir bağlantı kurma fikriyle temellendirmeye çalıştığı düşüncesine, dayanak noktası olarak şunu gösterir; "Tanrı evreni yaratırken, birbirlerinden bağımsız olarak çalışmaları gereken tüm monadları en yetkin bütünü oluşturacak şekilde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla hiç bir monadın penceresi olmasa da, her bir monad evrenin bir aynasıdır. Yaratılmış tüm şeylerin onlardan tek tek her biriyle bu bağlantısı ve tek tek her birine uyarlanması, tek tek her tözün tüm diğerlerini ifade edecek şekilde onlarla bağlantıda olduğu sonucunu getirmektedir. Böylelikle tek tek her töz evrenin sürekli canlı bir aynasıdır."⁵

Diğer yandan; "monadların hiç bir penceresi olmadığı için onlara ne biçim verilebilir, ne de yok edilebilir. Doğal olarak ne başlar ne de sona ererler. Sonuçta evren devam ettiği sürece devam ederler ki, onlar değiştirilecek fakat yok edilemeyecektir. Biçimlere sahip olamazlar, aksi takdirde parçaları olurdu. Sonuç olarak bir monad kendi içinde ve bir anda başka birinden yalnızca dâhili nicelikleri ve faaliyetleriyle ayrılabilir ki, bu onun algılarından başka bir şey olamaz."⁶

Bu bağlamda; "monadlar arasında nicelik bakımından fark yoktur. Hepsi birdir. Fark nitelik bakımındandır. Her monad içte sürekli değişir. Bu içsel ilkedir. Değişim ilkesi, ayrışma ilkesiyle bir aradadır ve bu her monadın bir başka monaddan nitel farklılığını ve monadlar çeşitliliğinde her monadın tekliğini sağlar. Bu aynı zamanda birlikte çokluk anlamındadır. Böylece monad parçasız

⁴ - Bertrand Russell, 'Batı Felsefesi Tarihi' Çev: Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1983, s.563

⁵ - John Cottingham, 'Akılcılık' Çev.: Bülent Gözkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s.69

⁶ - G.W. Leibniz, 'Philosophical Essays' Ed: and, Trans: Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Cambridge 1989, s.216

olduğu halde birçok izlenim ve ilişki taşır. Her doğal değişim dereceli olduğundan, değişim sırasında değişmeyen bir şey kalır; izlenimler ve ilişkiler çokluğu içindeki basitin birliği.”⁷

Denilebilir ki, “evren monadların birliğidir. Leibniz böylece fiziki töz ve düşünce tözi arasındaki uzlaşmazlığı ortadan kaldırdığı gibi, aralarındaki geçişi de mümkün hale getirmiş olmaktadır. Çünkü her monad evrenin küçük modelidir. Her monad ancak kendi kendini idrak edebilir. Dolayısıyla her monad evreni kendi içinde mevcut olduğu kadarıyla yani kendi açısından bilebilir. Her monadın algı gücü de farklıdır. Bu farklılık sayıca sonsuz olan monadlar arasında bir derecelenmenin olması demektir.”⁸

Buna bağlı olarak Leibniz’in monadik bütün kavramına baktığımızda, bu birbirlerini algılayan bir grup monaddan oluşur. Böyle bir monad bileşimi birlik ve bütünlük ölçümüne sahiptir ve bu olayda gruptan bir monad diğer tümünü özel bir açıklıkla algılar. Bu grup monadlarının karakter bütünü aldatıcı olmayan insan deneyiminden bağımsız gerçekleşir. Bütün yalnızca bir yol sağlar. Aksi takdir de özgür ya da açısız monadlar birleşebilir.⁹

Leibniz, objelere ilişkin deneyimlerimizin varlığını monadik bütünlüğe borçlu olduğumuzu söylemektedir. O, bu iddiasını şöyle ortaya koyar; “Primitive bir karakteristik eğer monadları karakterize ediyorsa ilktir ve eğer bütünlüğü simgeliyorsa tüevdir. Fakat ilk olan basitçe monadların algılarının ilk serisidir. Böylece Leibniz algıları ilk güç olarak adlandırır. Monadın açık algıları da ilk aktif güçtür ve onun karmaşık algıları da ilk pasif güçtür.”¹⁰ “Monadlar tek başlarına doğru cisimlerdir ve algı onların asıl tavrıdır.”¹¹

Leibniz’in monadları, algılayan tözler olarak nitelemesinin temel dayanağı daha önce de değindiğimiz gibi monadların kendi sonlu bakış açısından bütün evreni yansıttırıyor olmalarıdır. Diyebiliriz ki, “bunu söylemekle her monadın

⁷ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.2

⁸ - Şafak Ural, ‘Bilim Tarihi’ Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s.281

⁹ - Nicholas Rescher, ‘The philosophy of Leibniz’ Prentice-Hall Inc. New Jersey 1967 s.152.

¹⁰ - Rescher, a.g.e, s.169

¹¹ - Robert B. Brandom, ‘Leibniz and Degrees of Perception’ G.W. Leibniz, Critical Assessments, Ed: R.S. Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994, s.117

algılama yeteneğine sahip olduğunu dile getirmektedir. Her monad açıkça ve donuk bir şekilde tüm dünyayı açıklar. Çünkü onlar sonlu, dünya sonsuzdur.”¹²

Leibniz; “Algıyı dışsal şeyleri temsil eden monadın içsel durumu”¹³ olarak tanımlar. Ayrıca O; “Algılamayı algılanan bir şeyin, algılayan monadı etkileyen bir süreç olarak değil, algılayan monadın içinde algılanan monada yer alan benzeri bir olayın koşutu olarak ortaya çıkan bir olay olarak görüyor.”¹⁴

Monadoloji adlı yapıtında, “birlikte ya da basit tözde bir çokluğu kuşatan ve temsil eden geçici hal algı denilen şeydir ki, bunun sonradan görüleceği gibi tam algıdan ya da bilinçten ayırt edilmesi gerekir”¹⁵ diyen Leibniz, bununla beraber “farklı varlık katmanlarında algılamanın farklı olduğunu da belirtir.”¹⁶

Monadlar arasındaki etkileşim eksikliğinden dolayı, bir algıdan başka bir algıya geçmek için, bir ilkeye ihtiyaç duyan Leibniz bunu; “bir algıdan başka bir algıya çevrilmeye, ya da geçmeye sebep olan iç ilkenin etkisini iştahlanma”¹⁷ olarak adlandırmaktadır.

Bütün monadlar bireysellikleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Ancak onların tüm karşılıklı ilişkileri ve düzenleri –yani evrenin yapısı- Tanrı’nın önceden koymuş olduğu bir uyum¹⁸ sonucudur görüşünde olan Leibniz, her monadın algısının olduğunu söyler. Aynı zamanda Leibniz “önceden kurulmuş uyumdan dolayı, her monadın içsel olarak çevredeki değişimleri yansıttığını belirterek, iştahın yöneldiği her algıya her zaman tamamıyla ulaşamayacağı doğrudur, fakat ondan daima bir şey elde eder ve yeni algılara varır”¹⁹ demektedir.

Diğer yandan, maddi bir varlık olmadığından, bir monad gerçekte bir etkinlikler bütünüdür ve Leibniz’e göre bu etkinlikler algıdan ibarettir. Bu bağlamda; “etkinlikler veya algılar, etkinlikler veya algılar olmaktan fazla

¹² - Gilles Deleuze, ‘The Fold, Leibniz and the Baroque’ University of Minnesota Press, London, 1993, s.85

¹³ - Frederick Copleston, ‘Felsefe Tarihi’ Kıta Ussalcılığı Cilt: 4, Bölüm: B, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1991, s.218

¹⁴ - C.E.M. Joad, ‘Dünyanın Büyük Felsefeleri’ Çev: Semih Umar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s.53

¹⁵ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.3

¹⁶ - Deleuze, a.g.e, s.83

¹⁷ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.3

¹⁸ - John Herman Randall- Jr. Justus Buchler, ‘Felsefeye Giriş’ Çev: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir, 1982, s.166

¹⁹ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.3-4

şeylerdir. Onlar bir değişme yeteneğine –sınırsız bir yetenek- başka bir deyişle bir ‘gizli güç’ e sahip olmaları anlamında kuvvetlerdir.”²⁰

Leibniz’e göre “monadlar eksiksizlik ilkesine göre yaratılmışlardır ve bir üyesi olduğu sonsuz sistemi yansıtmaya bakımından doğal bir eğilimi vardır.”²¹ Dolayısıyla Leibniz açısından her monad algılama eğilimine ve gücüne sahiptir diyebiliriz.

Monadların bu özelliğini daha iyi gösterebilmek için Leibniz şöyle bir örnek vermektedir; “Yapısı gereğince, düşünen, duyan, algısı olan bir makineyi varsayalım. Bu makine içine bir değirmene girildiği gibi girilecek şekilde orantıları değiştirilmeden büyütülmüş olarak tasarlanabilir. Bu kabul edildikten sonra içerisi gezilince birbirini iten parçalardan başka bir şey bulunmayacak ve bir algıyı açıklayacak bir şey asla görülmeyecektir. Böylece algıyı bileşikte ve makinede değil, basit tözlerde aramak gerekir. Bundan dolayı basit tözlerde bulunabilen ancak bunlardır, yani algılar ve değişimlerdir.”²² Diyebiliriz ki, Leibniz algıyı ilgilendiren sonuçların mekanik kurgu sistemlerinde ve hareket teorilerinde aranmaması gerektiği düşüncesindedir. Buradan hareketle algı ve algısal değişimler daha öncede belirttiğimiz gibi, monad olarak adlandırılan basit tözlerde iç yönelim ve eylem olarak bulunmaktadır.

Bu bağlamda; Leibniz, “Bütün basit tözler veya yaratılmış monadlara entelekyaya adı verilebilir. Çünkü onlarda bir yetkinlik, onları kendi iç eylemlerinin kaynağı kılan ve tenle ilgisiz bir çeşit otomat haline koyan bir yeterlik vardır”²³ demektedir.

Leibniz varlıkları kendi yetkinlikleri sonucu yapmış oldukları algılama ediminin sonucuna göre bir düzenlemeye tabi tutmakta, fakat öncelikle tasarımların veya algıların açıklık ve seçikliğini açıklamaya çalışmaktadır. Leibniz açısından algı daha önce de belirttiğimiz gibi yalnızca dışsal şeyleri temsil eden monadın içsel şartı veya bir iç nispetle, bir dış nispetin benzeşmesi olarak

²⁰ - Randall-Buchler, a.g.e, s.166

²¹ - Coplestan, a.g.e, s.218–219

²² - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.4

²³ - Leibniz, a.g.e, s.4

tarif edilmektedir. Tam algı ise; Bu içsel durumun bilinci veya düşünsel bilgisidir.²⁴

Bu bağlamda, Leibniz “algı ile tamalgı veya kendi kendinin bilincinde olma arasında bir ayrım yapmaktadır. Bütün monadlar algırlar. Ancak hepsi kendi kendisini algılayamaz. Bu ayrım Leibniz’e fiziksel dünya ile insani dünya arasında yaptığımız ayrımın açıklamasını yapma olanağı sağlamaktadır.”²⁵

Diğer yandan, “algı her monadın yeter ilkesi gereğince içten gelen eğilim, yani isteme eğiliminde bulunması olarak gösterilebilir. Tamalgı ise bu içsel eğilimin şuurunun veya isteğin yöneldiği kavram veya varlığın bilincinde olmak olarak adlandırılabilir. Tamalgı’da algıdan farklı olarak bir biçimlenme ve şuurulanma söz konusudur. Tamalgı tüm monadların ve tüm zamanlarda aynı veya hâkim monadın yeterli olduğu bir şeydir. Bundan dolayı monadlara ait olabilecek algı dereceleri bulunmaktadır.”²⁶

Bu durumda, Leibniz’in algı hesaplamalarındaki dört özelliği şöyle sıralayabiliriz:

“1. Algıların cinsi yansıtma ya da tanımlama türü olduğu bir nesne diğeri tarafından açıkladığı,

2. Algı sistemlerinin bir birlik içinde verilen algılar çarpımı olduğu,

3. Her monad kendi bütün dünyasını açıkladığı,

4. Algı dereceleri geldiği”²⁷ dir.

Diğer yandan; “tanımlama eğer bilinci vermiyorsa bilinçsiz algı belli bir obje ile açıklanır. Ruh yalnızca açık fikirden haberdardır. Farklı algıların idrakte olduğunu bilmemize rağmen nasıl olduğunu bilmeyiz. Açıklanan ve temsil edilen algı doğası bazı monadların varlığından ileri geldiği gerçeğini kapsar. Bir algının gelişmesinden veya yükselmesinden bahsedilebilir. Daha farklı ve mükemmel hale geldiği de olur. Monadlar algı derecelerine göre yerleştirilir. Ruhlar salt monadlardan daha yüksektedir.”²⁸

²⁴ - Copleston, a.g.e, s.219

²⁵ - Randall-Buchler, a.g.e, s.166

²⁶ - Copleston, a.g.e, s.219

²⁷ - Brandom, a.g.m, s.118

²⁸ - Brandom, a.g.m, s.119

Leibniz algının tümel oluşu üzerinde ısrarla durmaktadır. O'na göre “algıda sonsuz dereceler bulunmaktadır. Aynı zamanda Leibniz algı dereceleriyle ilgili olarak en yüksek monadın bu algıların en açığına sahip olabileceğini belirterek, tamalğının edimi olan açık ve seçik fikirlerden de bahsetmektedir. Böyle bir seviyede algı seçiklik seviyesine yükselmekte ve algılayan artık algının bilincine ulaşmaktadır. Yine; bizi basit hayvanlardan ayıran, bize akli ve bilimi verip kendimizi Tanrı'yı bize bildiren zorunlu ve ilksiz gerçeklerin bilgisidir. Bu şeye ‘Akıllı Ruh’ ya da ‘Tin’ adı verilir. Gene zorunlu gerçekler üzerine edindiğimiz bilgi ve onların soyutlamalarıyla ilgilidir ki, ben denilen şeyi bize düşündüren ve şunun ya da bunun bizde olup olmadığını bize dikkate aldırın düşünme edimlerine yükselmiş oluyoruz. Böylece düşüncemizi kendimize çevirdiğimizde bizde sınırlı olanın onda sınırsız olduğunu anlayarak; varlığı, tözü, basiti, bileşiği, madde ile ilgili olmayı hatta Tanrı'yı düşünüyoruz. Bu düşünme edimleri akla dayanan bilgimizin başlıca konularını verirler.”²⁹

Aynı zamanda “Kendi saflığı ve yalnızlığı içinde sezışten başka bir şey olmayan bilginin bu yüksek tarzı ve Tanrı'nın kendisi de bu algılamaya –tamalğı- uygun düşmektedir. İnsan-ruh o bilginin edinilebileceğini ancak bir dereceye kadar iddia edebilir. O, sonsuz çokluk -âlem- ile fiili sonsuz arasında –monad- bir bakıma orta terim olan faaliyet şekli altında kendi kendini kavrar. Kendi kendini kavradığı sınırlı varlıktan, gitgide gerçekten sonsuz varlığa kadar yükselir. Bu seviye ile insan-ruh âlemden başka, bir bakıma Tanrı'yı da temsil etmektedir.”³⁰

Diyebiliriz ki, “nitekim kimi monadlar seçik olmaksızın, bellek –hafıza- ve bilinç –tamalğı- olmaksızın yalnızca karışık algılara sahiptirler. Benzer olarak âlemdeki düzen, varlıklar arasındaki ağdan ve birbirine girmişlikten dolayı oluşan örtü neticesinde, bir varlıktan diğerine atlayarak devam eder.”³¹

Aynı zamanda şunu anlamaktayız ki, Leibniz algıları gerçekleştiren olarak kabul ettiği monadlar hiyerarşisinde en üst basamağa Tanrı'yı yerleştirmekte ve her şeyi seçik ve tam olarak ifade edebilenin de Tanrı olduğunu kabul etmektedir.

²⁹ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.7.

³⁰ - G.W. Leibniz, ‘İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler’ Çev: Nevzat Ayas, Devlet Basımevi, İstanbul, 1939, s.74

³¹ - Leibniz, a.g.e, s.74

Burada ruhun da yalnız eşyanın bir kısmını seçik olarak belirlediğini söylemektedir.

Bu bağlamda, “bilinçli yaşamamızda bile birçok algı karışıktır. Bizlere tamalgıdan ve derin düşünmeden yoksun sayısız algının bulunduğunu gösteren çok çeşitli belirtiler bulunmaktadır. Şöyle bir örnek verilebilir; bir değirmenin yanında yaşayan bir insan genellikle gürültüyü algılayışını seçik bir algı durumu olarak gösteremez. Gösterse dahi karışık algılar içinden belleğindeki potansiyel ile bağlantı kurarak sadece tek bir bütünsel algıyı gösterebilir”³² veya “deniz kıyısında yürüyen bir insan genel olarak dalgaların sesinin bilincinde olabilir ama genel algıyı oluşturan ince, küçük, narin algıların bilincinde değildir.”³³

Gerçekte Leibniz algılamayı açıklayacak önemsiz algılamaların ilişkisinin parçadan bütüne gittiği konusunu izah etmede hata yapmaz, fakat sıradan olandan göze çarpana doğru gider.³⁴ Diğer yandan görülemez algılamalar dünyanın muğlâk tozunu, her monadın içerdiği karanlık derinlikleri teşkil eder. Bu sonsuz küçük açıklığa kavuşturulanlar arasında farklı algılamalar kurar. Farklı ilişkiler daima her durumda rol oynayan dakikalık algılamaları seçer ve bilinçli algılamaya ışık ve açıklık getirir³⁵ ve bilinçsiz algılamaların koleksiyonu kesin olarak bir birliğe sahip değildir.³⁶

Bundan dolayı bilinçsizlik kavramını kabul etmek için Leibniz ‘Denizin Uğultusu’ imajına başvurmaktadır. “Denizdeki dalgaların uğultusunu duyduğumuz zaman, pek çok sayıda su damlalarının, küçük dalgaların çarpışınca sebep oldukları gürültülerin toplamı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu küçücük çarpmaların meydana getirdiği küçük gürültülerin bir araya gelmesi, bizde uğultu izlenimini meydana getirmektedir. Demek ki, biz ilk olarak ‘küçük algılar’ tarafından farkına varmadan etkileniyor, onun ardından gerçek uğultusunu

³² - Copleston, a.g.e, s.220

³³ - Copleston, a.g.e, s.220

³⁴ - Deleuze, a.g.e, s.89

³⁵ - Deleuze, a.g.e, s.90

³⁶ - Deleuze, a.g.e, s.95

algılıyoruz. Damlalar arasındaki çarpmaların bilincine varmayan herhangi bir gürültüyü doğurması gerekir. Çünkü yüz bin hiçten hiç bir şey çıkmaz.”³⁷

Diğer yandan, “bilinçsizlik başka birçok şekilde daha kendini gösterir. Örneğin edim -aksiyon- in ve bilinçli algının kuvvetten düşmesi ile teşekkül eden alışkanlıklarda olduğu gibi. Buna benzer olarak yargılarımızın ve usavurularımızın da bilinçsiz olmuş alışkanlıklarda derin kökleri vardır. Çünkü her zaman çaba harçayarak düşünemeyiz. Zihnimizin alışkanlıklarını kullanırız. Öte yandan dikkatimiz daima seçicidir ve çalışırken çevredeki gürültüleri bilinçsiz olarak duyar ve o an için önemsiz olan nesnelere dikkat etmeden görürüz.”³⁸

Buradan da anlıyoruz ki, “insanlar eylemlerinde bellek ve algıların çağrışımı tarafından bilinçli olmayarak hareket edebilmektedir. İşte bu noktada Leibniz insanların böyle hareketlerini, kaba gerçeklikler olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle şöyle der; çok az insan niçin yarın aydınlık olacağı konusunda bilimsel bir neden ortaya sürebilecektir. İnsanların çoğu yalnızca bellek ve algıların çağrışımı tarafından yarın aydınlığı beklemeye götürülürler.”³⁹

Aynı zamanda “bellek ve bilinç olmaksızın karışık algılara sahip olan monadların bir uyuklama ya da baygınlık durumunda olduğu söylenebilir. Biz insanlar dahi bu durumda bulunabiliriz. Çünkü kendimizden geçtiğimiz ya da rüyasız, derin bir uykuya daldığımız zamanlarda olduğu gibi, içinde hiç bir şeyi hatırlayamadığımız ve hiç bir açık algıya sahip olmadığımız bir durumu kendimizde deniyoruz. Bu durum içinde ruh, basit bir monaddan duyulur şekilde farklı değildir. Fakat bu durum sürekli olmadığından ve ruh ondan kendini kurtarmadığından, monaddan daha fazla bir şey değildir.”⁴⁰ Denilebilir ki, burada ruh monaddan daha fazla bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ruh adının sadece algısı seçik ve hatırlaması kuvvetli olan tözlere verildiğini düşünmemize yol açmaktadır.

³⁷ - Alexandre Vexlard, ‘Leibniz’in Dinamik Psikoloji’ Çev: Nusret Hızır, Araştırma Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt:3, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1965, s.301

³⁸ - Vexlard, a.g.m, s.301

³⁹ - Copleston, a.g.e, s.220

⁴⁰ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.5

Sonuçta; “töz, kendi algısından başka bir şey olmayan bir duygulanım olmaksızın ne yok olabilir ne de var olabilir. Fakat birbirinden ayırt edilmeyen birçok küçük algılar olduğu zaman insan şaşırıp kalır. Tıpkı, aynı yönde durmadan bir kaç defa döndüğümüz zaman bizi baygın düşürebilen ve hiç bir şeyi ayırt etmemize imkân bırakmayan bir baş dönmesine tutulmamız gibi. İnsan baygınlıktan kendisine geldiği zaman algıların farkına varır. Bu algıların önce farkına varmamış olsa bile kendinde onlardan bir şeyler bulunmuş olması gerekir. Çünkü bir hareket, tabii olarak ancak başka bir hareketten gelebildiği gibi bir algı da tabii olarak ancak başka bir algıdan gelebilir.”⁴¹

Buradan da anlıyoruz ki, “monadlar arasında geçişi sağlayan pencereler olmasa bile onlar kendi içlerindeki algılama eğilimlerinden dolayı değişmeyi ve etkileşimi sağlarlar. Bu etkileşimi sağlayan içlerinden -özlerinden- gelen eğilimdir. Buna dayanarak insan kendisinde algıların farkına varmamış olsa dahi monadların eğilimiyle, bu algılar birbirlerini etkileyerek, bir algı başka bir algının sebebi olabilmektedir. Bununla beraber birbirinden ayırt edilemeyen birçok küçük algıların yanında, algılarımızda seçkin özelliği olan yüksek çeşniden bir şey de vardır. Eğer böyle olmasaydı hep şaşkınlık içinde bulunurduk.”⁴²

İnsan söz konusu olduğunda Leibniz, hiç bir zaman algısız kalmadığımızı, fakat farkında olmadan bundan yoksun olabileceğimizi, bu durumun duygularımızın hiç birini kasti olarak harekete geçirmede ortaya çıktığını⁴³ vurgulamaktadır. Çünkü bizim de her an farkında olmadığımız dakikalık algılarımız vardır, fakat gerçekte biz o algıların farkında olabilir ve onları yansıtabiliriz. Eğer çoklukları tarafından dikkatimiz dağılmayıp kafamız –beynimiz- karışmasaydı ve daha büyük –önemli- algılar onları arka plana itip gölgelemeseydi ⁴⁴ demekte ve algılama ile farkında olmayı birbirinden ayırt etmektedir.

⁴¹ - Leibniz, a.g.e, s.5–6

⁴² - Leibniz, a.g.e, s.5–6

⁴³ - G.W. Leibniz, ‘New Essays on Human Understanding’ Trans: and Ed: Peter Remnant and Jonathan Bennett Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s.161

⁴⁴ - Leibniz, a.g.e, s.134

Aynı zamanda bu konuyu açıklığa kavuşturabilmek için de bizlere şu örneği vermektedir; farkında olduğumuz ışığın ya da rengin algılanması, farkında olamadığımız birçok dakika sürüyor ve algıladığımız fakat dikkat etmediğimiz bir gürültü kendisinin farkına varmamızla birlikte artıyor ya da dikkatimizi çekiyor. Eğer daha önceki gürültünün ruh üzerinde hiç bir etkisi yoksa bu dakikalık dikkatin kendisi olmayacağı gibi, dikkatin tamamı da olmayacaktır.⁴⁵

Diğer yandan Leibniz'e göre; "değişen bu algı dereceleri ve her şey hayati önem taşır. Çünkü tüm nesnelere en sonunda özdeksel –maddi- olmayan monadlardan oluşmaktadır. Ayrıca değişik olgusalık düzeyleri arasında algının duruluk derecelerinin terimlerinde ayrımlar için yer vardır."⁴⁶

Bizler bir monadın daha düşük ve bir diğerinin daha yüksek algı derecesinde olduğunu merak edecek olursak Leibniz buna şu cevabı verecektir: "Bunun sebebi, Tanrı'nın şeyleri eksiksizlik ilkesine göre öyle düzenlenmiş olduğudur."⁴⁷

Öyle görülüyor ki, Leibniz'e göre insan söz konusu olduğu zaman daha önce duyusal ruhlar olan monadlar, usun düzeyine ve tinlerin üstün durumlarına yükseltilmektedirler.⁴⁸

1.2. Önceden Kurulmuş Uyum (Ahenk)Teorisi

Bundan önceki bölümde de değinildiği gibi, Leibniz'e göre âlem, sonsuzca monadlardan oluşmaktadır. Ancak bu monadların bazılarında seçik bulunan şey bazı monadlarda karmaşık ya da karanlıktır. Ne olursa olsun monadlar birbirleriyle uyumlu tözlerdir. Tanrı onların aralarındaki uyumu daha başlangıçta düzenlemiştir. Leibniz bu uyumu 'Önceden Kurulmuş Uyum' diye adlandırır ve ruh-beden ilişkisini de bu uyumla açıklar.⁴⁹ Leibniz şöyle demektedir; "Tanrı âlem üzerinde sahip olduğu değişik görüşlerine göre çeşitli tözler yaratır. Tanrı'nın oraya girişiyle her tözün kendine özgü doğası şu özelliğe sahip

⁴⁵ - Leibniz, a.g.e, s.134

⁴⁶ - Copleston, a.g.e, s.220.

⁴⁷ - Copleston, a.g.e, s.221

⁴⁸ - Leibniz, 'New Essay on Human Understanding' s.231

⁴⁹ - Leibniz, 'The Monadology The Rationalists' Eng: Trans: By George Montgomery, Dolphin Books, New York 1984, s.456

olmuştur: Tözlerden birinde olan bir şey tüm öbür tözlerde olan biteni karşılar, ancak tözler birbirleri üzerinde eylemde bulunamazlar.”⁵⁰

Önceden kurulmuş uyum, aynı zamanda Tanrı'nın varlığını gösteren bir kanıt değeri taşır. Leibniz'e göre; birbirine tam olarak uyan iki duvar saati ya da masa saati düşünün. Bu uyum üç biçimde gerçekleşir; birincisi, bir saatin öbür saat üzerindeki uyumuyla olur; ikincisi, onlara bakan bir adamın özeniyle olur; üçüncüsü, onların tam uyumluluğuyla olur.⁵¹ Leibniz, önceden kurulmuş uyum kavrayışıyla hem beden ve ruh ilişkisi sorununu, hem de tüm tözlerin aralarındaki ilişki sorununu çözmeye çalışır. Önceden kurulmuş uyum, buna göre, monadları birbirine bağlayan ya da bir bütünde bir araya getiren yasadır.⁵²

'Önceden Kurulmuş Uyum' düşüncesi monadların tasarımlarını sıkı bir determinizme, kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır. Çünkü tasarımların gelişmesi her bir monada, daha önceki tasarımlara zorunlulukla bağlıdır. Tasarımların gelişme şemasından bir monadın bile rastlantıyla ya da isteyerek ayrılması, âlemdeki uyumu bozar. Bu anlayışla Leibniz, mekanizm ile teleolojiyi, yani âlemin gidişinin mekanik bir zorunluluğa bağlı olduğunu düşünen görüş ile, bu gidişin bir gayeye yönelmiş olduğunu tasarlayan görüşü uzlaştırmaya çalışır. Bütün monadlarda olup bitenlerin bir uyum içinde yer almaları Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin bir ürünüdür. Tanrı monadların sistemini bir gayeye göre düzenlemiştir. Ancak, bu gaye, monadların Tanrısal iradenin daha başlangıçta koymuş olduğu sıkı bir zorunluluk çerçevesinde gelişmeleriyle gerçekleşebilir. Olayların meydana geliş ve akışlarında mekanik bir zorunluluk vardır. Fakat âlemde olup bitenlerin zorunlu olan bu gidişini Tanrı belli bir gayeye göre düzenlemiştir. Âlemde kesin bir mekanizm hüküm sürer, ama bu mekanizm belli bir amacı gerçekleştirmek içindir.⁵³

⁵⁰ - Leibniz, a.g.e, s.456

⁵¹ - Leibniz, 'Teodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil' Der: Austin Farrer, Eng: Trs: By E.M.Hudgard, Introduction, Open Court Publishing Company, London 1993, s.65

⁵² - Leibniz, 'Discourse on Metaphysics and the Monodology' Trans: By George R. Montgomery Prometheus Books, New York 1992 s.23

⁵³ - Leibniz, 'New Essays on Human Understanding', s.440

Bu birbirleriyle tam bir uyum içinde olan monad adlı tözler arasında bir sıra düzeni vardır. Bir başka deyişle; “evren sıra düzenli tözlerin katışmasıyla oluşmuştur. Süreklilik ilkesine göre kurulmuş olan evrende hiç bir parçalık yoktur. Evrende sonsuz bir tözler düzeni ya da tözlerin oluşturduğu bir sıra düzeni vardır. Tözler bu sıra düzeni içinde yetkinliklerine göre yerlerini alarak evreni kurmuşlardır. Bu düzende en aşağı varlıktan en üst varlığa doğru yükselen bir yetkinleşme söz konusudur. Maddeden başlayıp bitki ve hayvandan geçerek insana ulaşan, insandan üstün ruhlara varan, oradan da Tanrı’ya kavuşan bu çizgi tam bir süreklilik ortaya koyar. Sıra düzeninin en alt basamağında ‘basit canlılar’, yani bitkiler ve inorganik varlıklar vardır. Bunların bilinci yoktur, algıları sağırdır.”⁵⁴ Böylece bu katı ‘basit canlılar’ı katı diye belirleyen Leibniz canlı madde fikrine yönelmiş olur. O şöyle der; “belki de şu mermer parçası bir sonsuz canlı cisimler yığıdır ya da balıklarla dolu bir göl gibidir.”⁵⁵

Bu “‘basit canlılar’ katının üstünde ‘hayvanlar kesimi’ bulunur. Bu süreklilik içinde elbette bitkiler yetkin olmayan hayvanlardır ya da hayvanlar yetkin bitkilerdir. Hayvanlar alanını oluşturan bu ara kesimde algılama daha seçiktir. Onlarda akıl düzeyini andıran bir çeşit çağrışım düzeyi ile karşılaşırız. Bu basamakta bir tür kavrayış ortaya çıkar. Bu kavrayış gerçek anlamda düşünceye karşılık değildir. Bu bir çeşit deneysel kavrayıştır.”⁵⁶

Üçüncü basamakta “‘akılsal varlıklar’ vardır. Zorunlu doğrulara ulaşabilenler bunlardır. Bunlar aklın ilkelerine sahiptirler ve aklın ilkelerini, yani özdeşlik ilkesiyle, yeter neden ilkesini uygulayarak kendilerinin, başkalarının ve Tanrı’nın bilincine varırlar. Leibniz, akılsal tözlerle akılsal olmayan tözler arasındaki ayrım, aynayla aynaya bakan insan arasındaki ayrım kadar büyüktür”⁵⁷ der. Denilebilir ki: Hayvandan insana, akıl dışı varlıklardan akılsal varlıklara geçiş pek yumuşak bir geçiş değildir. Çünkü insanla hayvan arasında bir ara yer, bir ara varlık belirlemek mümkün değildir.

⁵⁴ - Leibniz, ‘Monodoloji’ s.6, 15

⁵⁵ - Leibniz, a.g.e, s.15

⁵⁶ - Leibniz, a.g.e, s.16 -17

⁵⁷ - Leibniz, a.g.e, s.14 -15

1.3. Tanrı

Leibniz'de "Tanrı en yetkin monaddır, her şeyin hem örneği hem yaratıcısıdır, ayrıca önceden kurulmuş uyumun kurucusudur. O'nda her şey seçkin olarak bulunur. Tanrısal zekâ da, sonsuz sayıda evren ihtimaliyeti vardır."⁵⁸

Bu bağlamda "Leibniz'in akıllı ruh ya da tin adını verdiği şey, bizi hayvanlardan ayıran, akli ve ilimleri veren, Tanrı'yı ve kendimizi bize tanıtan zorunlu ve ilksiz gerçeklerin bilgisidir. Yine zorunlu gerçekler üzerine edindiğimiz bilgi ve onun soyutlaması aracılığıyla ki 'ben' denilen şeyi düşünüyoruz. Düşüncemizi kendimize çevirdiğimizde, bizde sınırlı olanın, O'nda sınırsız olduğunu anlamayı, tözü, basit ve bileşiği, madde ile ilgili olmayan Tanrı'yı düşünüyoruz. Görüldüğü gibi bu düşünme faaliyetleri, varlığı akla dayanan bilgimizin başlıca konularını vermektedir."⁵⁹

Leibniz'e göre; "ontolojik kanıtın klasik biçimine, bu kanıtın tanımladığı bir Tanrı'nın var olabilirliğine dair bir kanıt eklenmelidir. Tanrı düşüncesinin mümkün olduğuna dair bu kanıt, Tanrı'yı en yetkin varlık, yani bütün eksikliklerin konusu gibi ele alınıp olumlu ve mutlak olan, anlattığını herhangi bir sınıra bağlamaksızın anlatan basit bir nitelik olarak tanımlar. Kısaca; tam yetkin bir varlık vardır ve böyle bir varlık kavranabilir. Buradan Tanrı'nın var olduğu, varlık da yetkinler arasında olduğu için Tanrı'nın yetkin olduğu anlaşılır. Burada Leibniz'in ontolojik kanıt anlayışı, Descartes'ın zihindeki ya da bilinçteki Tanrı ideasından ya da Onun varlığını ortaya koyduğu kanıttan farklıdır. Çünkü Leibniz'e göre; idea konusunu kötü kullanılışı bir takım yanlışlara yol açabilir. Zira bir şey üzerinde akıl yürütülünce, o şeyin ideasına sahip olunduğu hayal edilir. İşte bazı filozofların üzerine pek kusurlu bir kanıt kurdukları temel budur. Leibniz'e göre bu filozoflar şöyle düşünür:

Mademki Tanrı'yı düşünüyorum,

O halde Tanrı'nın, yani yetkin bir varlığın ideasının bende bulunması gerekir.

Bu varlığın ideası bütün yetkinlikleri içine alır,

⁵⁸ - Leibniz, 'İnsan Âkilesi Hakkında Yeni Deneyişler' s.115

⁵⁹ - Leibniz, 'Monadoloji' s.7

Var olma da bir yetkinliktir,
O halde Tanrı vardır.”⁶⁰

Denilebilir ki; “böyle bir düşünce Leibniz’e göre, ‘Mükemmel Varlık’ ile ‘Tanrı Kavramı’ arasında ilişki ve eşitlik kuran Anselm ile ‘Tanrı’nın tanımından, Onun varlığına geçmeye’ çalışan Descartes’ın, üzerine kusurlu bir kanıt kurdukları temeldir ve bu söylendiği kadar basit değildir. Leibniz’e göre, bir kavrama isim vermek, söz konusu kavramın herhangi bir mümkün âlem de gerçekleşeceğine dair bir güvence olamaz.”⁶¹ Az önce de işaret ettiğimiz gibi Leibniz, “Descartes’ın görüşlerine bir takım ilavelerin yapılmasının gerekli olduğuna inanır. Descartes, ‘Zorunlu Varlık’ kavramını bir çeşit orta terim gibi kullanıyordu. Oysa Leibniz, bu kavramın tahlilini ön plana almaktadır. İkinci olarak Leibniz’e göre bu görüldüğü kadar kolay değildir. Her şeyden önce Leibniz, bizzat tanımların herhangi bir zıtlık içermediğinden emin olmadıkça tanımlara dayanarak kesin sonuçlar çıkaramayız”⁶² demektedir.

Sözü edilen bu eleştirileriyle birlikte Leibniz’in, ontolojik kanıtı doğal olarak bütünüyle reddetmediğini belirtmiştik. Zira ona göre; “zorunlu varlık, yani Tanrı, a priori olarak akılda vardır ve O kavranabilir. Buna göre, zorunlu olarak var olmak Tanrı’nın ya da Zorunlu Varlık’ın imtiyazıdır ve hiç bir sınırı, hiç bir yok demeyi, dolayısıyla da hiç bir çelişmeyi içinde bulundurmeyen şeyin imkânına engel olmadığından, Tanrı’nın varlığını a priori olarak tanımak için yalnız bu yeterlidir. Kısaca Leibniz, Tanrı’yı özlerin yegâne nedeni olarak belirler ve Onun varlığında özün, varlığı da içerdiğini ya da O’nda imkânın, fiil halini oluşturacak yeterlikte bulunduğunu benimser.”⁶³

Leibniz’e göre, “Tanrı kavramında ‘varlık’ın yanı sıra üç ayrı sıfatta toplanabilecek yetkinlikleri de dikkate almak zorundayız. Bu yetkinlikler; kudret, bilgi ve irade sıfatlarıdır. Kudret; var olan her şeyin kaynağıdır. Bilgi; ideaların özel ayrılışlarını ihtiva eder. İrade ise; ‘Tanrı, mümkünler arasından en iyi olanı

⁶⁰ - Leibniz, ‘Metafizik Üzerine Konuşma’ Çev: Nusret Hızır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949, s.44

⁶¹ - Leibniz, a.g.e, s.44-45

⁶² - Leibniz, a.g.e., s.45-46

⁶³ - Leibniz, ‘Monadoloji’ s.9 -10

seçer ve yaratır' ilkesine göre faaliyet gösterir. İşte bu üç temel yetkinlik, hem kendi aralarında, hem de teker teker ve üçü birlikte varlık kavramıyla tutarlılık arz ederler. Tanrı'yı kendi kendisiyle tutarsız kılacak, yani Onun bilgi, kudret ve iradesini zorlayacak hiç bir sınırlama bulunamaz. O halde, Tanrı fikri mantiken sağlam ve tutarlı bir fikirdir. İşte böyle bir fikirden 'Tanrı vardır', hatta daha doğrusu 'Tanrı zorunlu olarak vardır' sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü Onun yokluğunu düşünmek, Tanrı kavramına bir tutarsızlık, bir çelişki getirir."⁶⁴

Bu bağlamda; "Tanrı hakkındaki bilgiye 'çelişme' ve 'yeter sebep' gibi iki mantık ilkesinden hareketle ulaşmaya çalışır. Birinci ilke uyarınca, içinde çelişme olana yanlış, yanlışa karşıt ya da onunla çelişik olana da doğru hükmünü veririz. Leibniz, 'çelişme ilkesi'nin yanına 'yeter sebep ilkesi'ni koyar. Yeter sebep ilkesi, hiç bir olgunun doğru ya da var, hiç bir hükmün gerçek olamayacağını ve olgunun niçin böyle olup da başka türlü olamayacağını gösterir."⁶⁵

Leibniz, koyduğu bu ilkeyi aynı zamanda 'belirleyici sebep ilkesi' diye adlandırır. Leibniz'e göre; "ruhumuz yalnızca fikirleri değil, ilkeleri de barındırır. Bu ilkeler yalnızca özdeşlik ilkesi, çelişme ilkesi, yeter sebep ilkesi değildir. Daha başka ilkeler de vardır. Bunlar zihnin doğruca kendisinden elde ettiği doğrulardır. Bunların karşıtları bizi zorda bırakır, çelişkiye düşürür. Çelişme ilkesine bağlı olan bu doğrular zorunludur, yani bunların başka türlü mümkün değildir. Aklın doğruları zorunluyken olgunun doğruları mümkündür. Bunlar başka türlü de olabilirdi diye düşündüğümüz doğrulardır. Biz zorunlu önermelerin apaçık kavramına ayrıştırma yoluyla ulaşırken, mümkün şeylerin apaçık kavramına hiç bir zaman ulaşamayız. Mümkün şeylerin kavramına ancak Tanrı ulaşır, çünkü onları O yaratmıştır. Bizim için ancak bir yaklaşım söz konusu olabilir."⁶⁶

Öyleyse olgunun doğruları yeter sebep ilkesine bağlıdır. Bir başka deyişle, "zorunlu önermeler yalnızca Tanrısal akla bağlıdırlar, mümkün önermeler ise Tanrısal iradeye bağlıdırlar. Mümkün önermeler Tanrı'nın tüm öbür dünyalar arasından özgürce yaratmayı seçtiği gerçek dünyanın olgularını açıklar."⁶⁷

⁶⁴ - Leibniz, a.g.e, s.10 -11

⁶⁵ - Leibniz, a.g.e, s.7

⁶⁶ - Leibniz, a.g.e, s.7-8

⁶⁷ - Leibniz, a.g.e, s.7-8

Leibniz, Tanrı'nın varlığını böylece temellendirdikten sonra, Onun mahiyetinde en önemli sıfat olarak yetkinliği tespit eder. "Elimizde bulunan en yaygın, en anlamlı Tanrı kavramı; Tanrı, mutlak olarak yetkin bir varlıktır sözleriyle oldukça iyi ifade edilmiştir. Fakat bundan çıkan sonuçlar üzerinde yeter derecede düşünülüyor; bu düşünceyi daha etraflıca anlayabilmek için, tabiata birbirinden tamamen ayrı birçok yetkinlikler bulunduğunu, Tanrı'nın bunların hepsine birden sahip olduğunu, her birinin en yüksek derecede O'na ait olduğunu göz önünde tutmak yerinde olur."⁶⁸

Aynı zamanda Leibniz, "yetkinliğin ne demek olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: Son yetkinlik derecesine yatkın olmayan biçimler ya da tabiatlar yetkin değildirler. Söz gelimi, sayının ya da biçimin tabiatı gibidir. Çünkü sayıların en büyüğü kadar biçimlerin en büyüğü de bir çelişmeye götürür, ancak en büyük bilgi ve en yüksek kudret için imkânsız diye bir şey yoktur. Sonuç olarak, kudret ve bilgi birer yetkinliktir; dolayısıyla bunlar, Tanrı'ya özgü olduklarından sınırsızdırlar."⁶⁹

Denilebilir ki; "Leibniz'in Tanrı'sının en belirgin özelliği, Onun mutlak yetkin bir varlık olmasıdır.⁷⁰ Bu haliyle O, aynı zamanda sonsuz kerem sahibi bir varlıktır. O hiç değilse ahlak açısından, kendi yetkinliğini kendisine saklayamayacağından yaratmak zorundadır. Yetkin bir Tanrı, ancak yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratır. Sonsuzca sayıdaki mümkün dünyaların en iyisi şüphesiz, tasavvur edilebilen en dolgun sonuçların en sade yollarla sağlandığı bir dünya olacaktır. Leibniz'in dediği gibi, bu, matematikçilerin maksimum ve minimum problemi dedikleri şeydir. Bu çeşit problemlerin ancak bir çözümü bulunabilir. O halde mümkün olan en iyi dünya, şu içinde bulunduğum dünyadır."⁷¹

Aynı zamanda Yetkinlik kavramı konusunda Leibniz de, Spinoza gibi düşünür. Leibniz'e göre; "yetkinlik, 'şeylerde bulunan sınırları bir yana

⁶⁸ - Leibniz, 'Metafizik Üzerine Konuşma' s.1

⁶⁹ - Leibniz, a.g.e, s.1

⁷⁰ - Leibniz, a.g.e, s.1-2

⁷¹ - Leibniz, a.g.e, s.7-8

biraktığımızda elde edeceğimiz realitenin büyüklüğünden' başka bir şey değildir."⁷²

Bu bağlamda; "Leibniz, Tanrı eserlerini en son yetkinlikte olmadığını ve Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğini ileri süren bazı düşünürlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Çünkü O'na göre, bu görüşten çıkan sonuçlar, Tanrı'nın şanına tamamen aykırıdır. Zira Leibniz; az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır"⁷³ demektedir.

Öte yandan, "mümkün olduğu halde daha az yetkinlikle eylemde bulunmak, yetkinsiz eylemde bulunmaktır. Söz gelimi, bir mimar için daha iyisini yapabiliyordu demek, eserinde kusur bulmak demektir. O'na göre bu söz, Tanrı eserlerini iyiliği konusunda bizi temin eden Kutsal Kitap'ın aleyhinedir. Çünkü yetkinsizlik, adım adım sonsuzluğa kadar iner. O halde Tanrı, eserini nasıl meydana getirirse getsin, bu eser, daha az yetkin olanlarla karşılaştırılınca, yine daima iyidir denebilir. Leibniz, bunun da yeterli olmayacağını söylemektedir. Zira bir şeyin, ancak bu bakımdan övgüye uygun olması, asıl övgüye uygun olmaktan uzak olduğunu gösterir."⁷⁴

Tanrı'nın sınırsız kudret ve hürriyetini savunmak için, Onun daha yetkinini yaratabileceğini savunan görüşe karşı Leibniz, "en yüce akla uygun olan en yüce eylemin, en yüce özgürlük olduğunu söyler. Çünkü Tanrı, iradesinin herhangi bir nedeni olmadan eylemde bulunur diye düşünmek, böyle bir şeyin olamayacağı bir yana, Tanrı'nın değerine yaraşır bir görüş değildir. Örneğin; Tanrı'nın A ile B arasında bir seçim yaptığını A'yı B'ye tercih etmek için hiç bir neden bulunmamakla birlikte A'yı seçtiğini düşünelim. Leibniz'e göre bu eylem, Tanrı'ya yaraşır bir eylem değildir. Çünkü her övgünün varsayımı uygun olarak burada bulunmayan herhangi bir nedene dayanması gerekir. Oysa Tanrı kendine yaraşmayan bir eyleme girişmez."⁷⁵

Leibniz'e göre; "Tanrı'nın yaptıklarından hoşnut olmayanlar, amaçları ayaklanmacıların amaçlarından pek ayrı olmayan, hoşnutsuz topluluklara benzer.

⁷² - Leibniz, 'Monadoloji' s.9

⁷³ - Leibniz, 'Metafizik Üzerine Konuşma' s.3-4

⁷⁴ - Leibniz, a.g.e, s.4

⁷⁵ - Leibniz, a.g.e, s.5

Bu durumda, Tanrı sevgisine uygun olarak eylemde bulunmak için zor altında sabırlı olmamız yetmez, Tanrı'nın iradesiyle başımıza gelen her şeyden hoşnut olmamız gerekir. Ancak bu, olmuş-bitmiş, yani geçmiş olan için böyledir, yoksa eskilerin “temel akıl” dedikleri sofistliğe uyarak, Tanrı'nın ne yapacağını beklemek değildir. Bizim yapmamız gereken; Tanrı'nın, elimizden geldiği kadar tahmin edeceğimiz iradesine göre eylemde bulunmak, aynı zamanda genel iyiliğe, özel olarak bize dokunan ya da bize yakın olan her şeyin güzel ve yetkin olmasına, gücümüz yettiği kadar katkıda bulunmaktır. Bunun üzerine olaylar, Tanrı'nın, iyi niyetimizin şimdilik etkili olmasını istemediğini gösteriyorsa, bundan, O'nun, yaptığımızı istememiş olması sonucu çıkmaz. Aksine O, efendilerin en iyisi olduğu için daima yalnız iyi niyet ister; iyi tasarıların başarılı olması için uygun zaman verebilmek de O'nun işidir.”⁷⁶

Aynı zamanda evreni mutlak iyi ve hikmetli tek bir kudretin idare ettiğini anlamak ve bilmek için mutlaka vahye dayanan bir iman gerekmediğini söyleyen Leibniz, böyle bir bilgiyi bize aklın, reddedilmesi imkânsız kanıtlarla verebileceğini savunur. Olayların gidişine bakıp da evrende bazı kusurlar olduğu sonucuna varmamız doğru değildir. Zira bu gibi itirazlar sırf aldatıcı görünümlere dayanır. Leibniz'e göre; “gerçekten de evrenin uyumunu kavrayabilecek durumda olsaydık, ayıplamaya meyilli olduğumuz şeylerin, seçilmeye değer olan planların en yetkiniyle ilgili olduğunu görürdük. O'na göre, Tanrı'nın eseri olan her şeyin yaratılması mümkün olan şeylerin en iyisi olduğuna sadece inanmakla kalmaz, ancak bunun gerçekten de böyle olduğunu gözlerimizle görürdük. Leibniz, burada, ‘görmek’ kavramıyla a priori olarak bilinen şeyleri; ‘inanmak’ kavramıyla da sonuçları yardımıyla bilinenleri kastetmektedir. Ancak ona göre, bu iki bilgi şekli arasında kesinlik bakımından fark yoktur.”⁷⁷

⁷⁶ - Leibniz, a.g.e, s.6

⁷⁷ - Leibniz, ‘İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma’ Çev: Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.61

İKİNCİ BÖLÜM

2. LEİBNİZ'İN DEVLET ANLAYIŞI

2.1. Leibniz'in Siyasi Yaşamı

Leibniz üzerine yazı yazan düşünürler onun metafiziği ve politik teorisi arasındaki farka –zıtlığa- sıklıkla vurgu yapmaktadırlar. Bir metafizikçi olarak Leibniz, orijinallikten kaçan bir görüntü içindedir. Onun görüşleri bazen Ortodoks Hıristiyan öğretisiyle belli bir gerilimi oluşturan taraftır. Politik alanda ise daha muhafazakâr ve gelenekçi bir figürle karşımıza çıkar.⁷⁸

Leibniz politik soruların analizinde sekülerliği kullanan her trende karşı sağlam durmuştur. Geleneksel teolojik varsayımları içine alan bir çerçevede Hobbes kadar inatçıdır ki, yasaklama yöneticinin korumayı sağlama yeteneğinin parçası haline gelir. Leibniz'in politik görüşlerinin muhafazakârlığını daha geniş bir çerçevede incelemek, onun pozisyonunun dışındaki gerçeklere referans olacak konularla açıklanabilir. Leibniz Hannover mahkemesinde yarı-resmi bir görev üstlenerek, seçimle gelen patronların lehine çalışmıştır. Politik yazıları, özel Hannoverli ilgililere gelişimci yönde yol gösteren parçalardan oluşmuş nadir eserler olmuştur. Leibniz'in politika deyimleri bu küçük Alman bölgesiyle sınırlı kalmıştır ve bu vizyon darlığı onu, İngiltere gibi farklı geleneklerin hakim olduğu bir ülkede politik konuları anlamada dezavantajlı duruma düşürmüştür.⁷⁹

Fakat Leibniz, Hannover yöresindeki izolasyondan yoğun biçimde endişeliydi. İlgisi doğal olarak kültürel başkentler olan Paris ve Londra'ya yöneldi. Yüzyılın sonuna doğru entelektüel dünyanın merkezi Leibniz'in gözünde Fransa'dan İngiltere'ye kayıyordu. Bu dönem Locke ve Newton'un bir kaç yıl arayla eserlerini yayınladıkları dönemdi.⁸⁰

Leibniz Newton ile daha sonraları tartışmaya başlamış olsa da, onun sisteminin temellerini sonradan sorgulasa da, onun entelektüel statüsü hakkında

⁷⁸ - Nicholas Jolley, 'Leibniz on Hobbes Locke's Two Treatises and Sherlock's Case of Allegiance' G.W. Leibniz, Critical, Assessments II, Ed: R. S. Woolhouse, Roudledge London and New York, 1994 s.361

⁷⁹ - Bertrand Russell, 'A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Redwood Press' Ltd. Melksam, 1992 s.32

⁸⁰ - Jolley, a.g.m, s.362

hiç şüpheye düşmemiştir. Kendisinin, gözden düşmesi konusunda yardımcı olduğu Cartesian kozmolojisine doğru yeni bir karşı akımdan ve öneminden ilk haberdar olanlardan olmuştur. Önemli olan şey; Leibniz'in Locke ile ilgilenmesi, onun ve Newton'un arasındaki ilk ilişkilerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Londra'daki habercisi, Thomas Burnett aracılığıyla Leibniz, Locke ve Newton'un aynı entelektüel ortama ait olduklarını öğrenmiştir. Her ikisi de para ve ticaret problemlerini izleme görevine başvurmuşlardı. Çok daha önemlisi Locke kendini Newton'un sözcüsü ilan etmiş, bu ilanı Stillingfleet'e bir yanıt sürecinde yaptığı için, yazısı 'Essay Concerning Human Understanding' i –İnsan Anlığı Üzerine Deneme- Newton'un mesafeli aksiyon teorisine uydurmak için değiştirmişti.⁸¹

Locke, Newton fiziğinin savunucusu olduğu için, Leibniz'in de kaçınılmaz olarak onun felsefesini yakından incelemesi gerekiyordu. Ancak Leibniz'in ilgisi sadece 'Essay' ile sınırlı kalmadı. Locke'un bütün eserlerini inceledi. Burnett, Leibniz'i, Locke'un ekonomi, eğitim ve teoloji konularındaki katkılarından dolayı kazandığı sıra dışı ün konusunda başarıyla bilgilendirdi. Leibniz 'Two Treatises' (iki deneme) ten 1698'de ilk haberdar olduğunda Burnette'ten Locke'un tüm eserlerinin bir katalogunu istedi. Ancak bunun yerine Locke'un politik teorisini incelemesi, 1688 ihtilalinin sonucu olarak İngiltere'nin Avrupa politikasının gelişiminde merkezi pozisyona oturmasından dolayı daha çok dikkatini çekmiştir.⁸²

“Ben ilahi takdirden yanayım. O (Tanrı) neyi onaylarsa onu iyi olarak görürüm diyen Leibniz, 1690'lardaki irtibatlı olduğu dönem boyunca İngiltere'ye Orangeli William tarafından ön ayak olunan hareketi izlemek için gelmiştir. Bu kendiliğinden gelişen bir durumdur. Bu türden konuşmaları kullanmak William'ın aksiyonlarında ortaya çıkan moral değerleri değerlendirmek ve anlamak için doğal olarak gereklidir. Ancak kadercilik fikrine uygunluk tamamen boş bir uğraş değildir. Çünkü bu çok uzak noktalarda sonuçlara da sahip olursa, sonuçlar ışığında olayı değerlendirmenin bir yöntemidir. Leibniz'in politik bakışına göre,

⁸¹ - Jolley, a.g.m, s.362

⁸² - Jolley, a.g.m, s.362

İngiliz devrimi insan hareketleri üzerinde Tanrı'nın kontrol edici etkisinin varlığını açıkça gösterir.”⁸³

Ayrıca Leibniz, Protestan Elector Ernst August'un hizmetinde olduğu dönem boyunca Fransız Ekspansiyonizmine (para politikasını ve diğer destekleyici politikaları kullanarak üretimde ve milli gelir hacminde artışın meydana gelmesinin teşvik edilmesi) karşı sağlam bir muhaliftir. 1688'de Kutsal Roma İmparatorluğu Fransızların yenilenmiş farklı görüşleriyle tehdit ediliyordu. Leibniz'in William'ın hareketinin İngiltere'yi anti Fransız ittifakına katmaya neden olarak Avrupa'daki güç dengesini değiştireceğini görmesi zor olmamıştır. Uluslararası bir seviyede İngiltere'deki rejimin değişmesi, bu nedenle imparatorluğun ve Protestan Avrupa'nın güvenliği için hayati önemdeydi.⁸⁴

Daha uzun süreli bir perspektifte ise; 1688, Hannover yönetiminin varlığı Tanrı'nın özel bir bakışının örneği olarak görülebilir. Taç giymesinden hemen sonra William Electress Sophia'ya İngiliz politikasıyla ilgilenmesi için geçerli sebeplerin olduğunu çünkü hakların deklarasyonu sonucunda onun ailesini de İngiliz tahtına aday haline geldiğini ima etmiştir. Hannover yönetimine göre genel olarak İngiliz hanedanı bu dönemde belirsizdi ve dışardandı. Leibniz bu durumu mutlaka müdahale edilmesi gereken bir durum olarak ele almış ve 1690'larda Hannover'in iddialarının aktif bir propagandacısı olmuştur.⁸⁵

Leibniz'e göre “Hannover'in krallık silsilesi özellikle çekiciydi çünkü Protestan Avrupa'nın güvenliğini talep eden Electorate'ın özel ilgilerini bir araya getiriyordu. Leibniz'in Hannover etkenine bağlanmasının ne kadar kabul ve saygı gördüğü sorgulanamaz, ancak şu da açıktır ki, bu durumu o kendi entelektüel ihtiraslarını daha ileriye götürmek amacıyla yorumlamaya hazırlanmıştır. Bu yönüyle karakteristik sapma manevraları göstermiştir. Örneğin 1701 'Act of settlement' (yerleşme hareketi) den hemen önce, Leibniz, Ticaret Kurulu'nda Locke'un çalışma arkadaşı olarak bildiği İngiliz bir diplomat olan George Stepney'e mektup yazarak İngilizlerin karakterini bilen birilerinin Hannover iddiasına propagandacı olarak İngiltere'ye gönderilmesini tavsiye etti. Ayrıca

⁸³ - Jolley, a.g.m, s.363

⁸⁴ - Jolley, a.g.m, s.363

⁸⁵ - Jolley, a.g.m, s.363

kendisini Electress Sophia'ya böyle bir rol için uygun ve vasıflı eleman olarak önermesini teklif etti. O, bu durumu İngiliz entelektüellerle tanışmak için bir fırsat olarak görüyordu. Stepney, bu ricaya direkt olarak cevap vermekten 'Act of Settlement'in gelmesi ve İngiliz tahtına varis olarak Electress'in adının geçmesiyle kurtuldu."⁸⁶

Bu bağlamda; "Hannover iddiasına lehte olarak Leibniz'in girişiminin öneminin fazla büyütülmesi yanlıştır. Leibniz'in kendisini fazlasıyla adadığı ve ilerlemiş yaşında kendi etkisiyle iddialar oluşturulması için çabaladığı tek politik unsur budur. Ölümünden iki yıl önce, yönetimin Hannover hanedanlığına geçmesi konusunda kişisel çabalarına vurgu yaparak, şimdi İngiltere'nin I. George'u olan patronu George Ludwig lehine kendisini yenilemeye yönelmiştir. Leibniz, Ansbach'ın prensesi Caroline'den Krala 1698'deki ülke gezisinde, III. William'ın da bulunduğu hanedanın durumunu sormak için, Celle Düşesini kendisinin teşvik ettiğini hatırlatmasını istemiştir."⁸⁷ Bundan dolayı Leibniz'in kendi değerlendirmesinde yine kendisinin etken rol oynadığını göz ardı etmememiz gerekir.

Fricke, Leibniz'in Hannover hanedanlığına katkısını eşüretkenlik olduğunu ileri sürer. Ona göre; "Leibniz iyi bir diplomat oluşturacak politik realiteleri anlamaktan uzaktır. Hayal ettikleriyle, gerçekte mümkün olanlar arasında ayırım yapamamıştır. Bu nedenle de patronlarının güvenini kazanamamıştır."⁸⁸

Diyebiliriz ki, Leibniz ile patronları arasındaki karışıklığın bir nedeni de hanedanlık ile ilgili aktif bir politika izlemeyi taahhüt etmesiydi ve İngiliz politik literatüründe onunla ilgili açıklanan şey bu 'aktivizm'dir. Hannover yönetimi ve özellikle George Ludwig İngiliz parti politikasında ihtiyatlıydılar. Leibniz kendini ne Whigs ne de Tories (Whigs bugünkü liberal partiye, Tories de muhafazakâr partiye temel teşkil eder.)* ile paralel görmedi, fakat şartlar oluştuğunda ise

⁸⁶ - Jolley, a.g.m, s.363-364

⁸⁷ - Jolley, a.g.m, s.364

⁸⁸ - Jolley, a.g.m, s.364

* - Bkz, Uğur Köksal Odabaş, 'Öncü Bir Liberalist: John Locke' Yeni Türkiye, Yıl:5, Sayı:25, Ankara, Ocak-Şubat 1999

sempatisinin nereye yöneldiğini göstermekten çekinmedi. Leibniz bir Alman prensine yazarak, William'ın unvanının kendi başarısı doğrultusunda oluştuğunu iddia etmek için girişimde bulunmuş oldu.⁸⁹

Leibniz, yaşadığı dönemde hem Avrupalı soylular sınıfının bir diplomatu olarak, hem de bir danışman olarak siyasette etkin görevlerde bulundu. Ancak onun asıl ilgisi, insanların refahı idi. İnsanların yaşam düzeylerini yükseltmek için birçok fikir ortaya attı; bunlardan bazıları kanalizasyon sistemlerini iyileştirmek, eğitim ve sağlık sistemlerini geliştirmektir. Leibniz'in halkın refahı üzerine yaptığı vurgu, onun politik teorisinin köşe taşıdır. Riley'e göre, "Leibniz için adalet 'toplum için faydalı olan ve halkın iyiliğinin yüce yasasıdır.'"⁹⁰

2.2. Leibniz'de Devlet'in Temel Nitelikleri

İlk modern çağın politik felsefecileri düşünüldüğünde ilk akla gelecek isimler arasında Hobbes, Locke ve Spinoza gibi isimler olacaktır. Bu büyük filozoflar yanında Leibniz ismi de daima yerini almıştır. Genelde büyük bir filozof aynı zamanda büyük bir politik filozoftur da. Bu kaidenin en büyük istisnası Descartes ve Leibniz olarak görülebilir. Ancak Leibniz'in politik konulardaki yazılarının çok az incelenmiş olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda biz bu konu başlığı altında Leibniz'in yazılı materyallerinden onun politik düşünceleri konusunda önemli veriler elde edebileceğimiz kanaatindeyiz.

Burada amacımız sadece Leibniz'in politika filozofu olma yeterliliğini ortaya koymak değil, bunun yanında onun fikirlerinden çıkarımlar yapmak ve bu çağa ilgi duyan ve araştıran kişilere fikirlerini ulaştırmaktır. Bu incelemeyi yaparken ilk önce Leibniz'in devlet felsefesinin temellerini oluşturan üç önemli noktaya değinmemiz gerekmektedir:

1. Sivil toplumun orijinleri ve gelişimi.
2. Toplumun sosyal ve politik organizasyonu.
3. Adalet

⁸⁹ - Jolley, a.g.m, s.364

⁹⁰ - Garret Thomson, 'On Leibniz' Wadsworth, Thomson Learning, United States 2001, s.70

2.2.1. Sivil Toplumun Orijinleri ve Gelişimi

Bilindiği gibi Leibniz, T.Hobbes ve J.Locke'un çağdaşlarıdır. Leibniz'in politik konularda çağdaşlarını, özellikle Hobbes'u çok ciddiye aldığı ve incelediği şüphesizdir. Bu iki filozof arasında, bu dönemde 'sosyal uzlaş' ve 'yaratılışın izahı' gibi terimlerin ortaya konulup tartışıldığı da bilinmektedir.

Leibniz, Hobbes'u yaratılışın izahı konusundaki zorlama nosyonunu reddetmesiyle eleştirirken, ortaya çıkan ilginç bir soru: Leibniz'in kendisinin bu nosyonu destekleyip, desteklemediğidir. Bu noktada, "sosyal uzlaşma teorisyenlerine kendini bağlayıp, bağlamadığı şüphelidir. Bununla beraber Leibniz'in sosyal uzlaş teorisine olan bağı gevşektir. Çoğu yönüyle yaratılışın izahı ve sosyal uzlaş görüşlerini paylaşmamaktadır."⁹¹

Hobbes'a göre; "herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu basit doğa durumunda tarafların hemen hemen ifa etmedikleri, fakat birbirlerine güvendikleri bir ahit yapılırsa, bu ahit, herhangi bir makul şüphe halinde geçersizdir. Fakat her ikisinin de üstünde, ifaya zorlamak için yeterli hak ve güce sahip genel bir güç olursa, bu ahit geçersiz değildir. Sözle yapılmış vaatler, zorlayıcı bir gücün korkusu olmadıkça insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıftır. Böyle bir zorlayıcı güç ise, herkesin eşit olduğu ve kendi korkularının haklılığına kendisinin karar verdiği basit doğa durumunda olamaz."⁹²

Bütün olayların nedeni olarak 'doğal nedenleri' ileri süren Hobbes'un tutarlı bir naturalizm olarak karşımıza çıkan bu anlayışına paralel olarak o, "eğer bir Tanrı varsa, onun dahi maddi nitelikte doğal bir neden ve bütün doğal nedenlerin en üstünü olduğunu ileri sürer. Bütün nedenlerin maddi ve cisimsel olduğunu kabul eden Hobbes, insanlarda istenç özgürlüğü ve maddi olmayan ruh gibi bir takım düşüncelerin aslında onlarda var olan önyargılar olduğunu ileri sürer ve maddi olmayan ruh ve istenç özgürlüğü anlayışını şiddetle reddeder. Çünkü ruhi olan da doğaldır yani maddidir. Buna göre var olan nedir? Konusunda

⁹¹ - Douglas J. Den Uyl, 'The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz' G.W. Leibniz, Critical Assessment II, Ed: R. S. Woolhouse, Routledge London and New York, 1994, s.379

⁹² - Thomas Hobbes, 'Leviathan' Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993,s.101-102

materyalist bir tavrı olan Hobbes için gerçekten var olan yalnızca maddedir. Maddesel yani cisimsel bir varlığa sahip olamayan hiçbir varlığın var olması mümkün değildir.”⁹³

Bir yaratılış izahı tanımlayarak içinde sosyaliteden ve sosyal sınıftan bahsedilmeyen bir insanlık profili çizdiğimizde, Leibniz’in gerçek bir yaratılış izahı kavramının olmadığını görürüz. Yaratılışın izahını politikanın temellerini açıklayan bir araç olarak düşündüğümüzde de Leibniz’in fikri yoktur. Leibniz’e göre insanlar monad’tır ve monadlar karşılıklı iş yapmanın bazı formları olmaksızın var olamazlar. Ayrıca Leibniz insanı ve doğayı çatışma halinde görmez. Burada hemen Hobbes akla geliyor ki o, Aristoteles’in doğal sosyalite görüşünün aksine, insanları ortak sosyal yaşama götürmede doğanın bazı durumlarda engelleyici ve eksik kaldığını hissetmektedir. Leibniz ise karşıt görüştedir. Tanrı dünyayı yarattığından ve tüm evrensel boyutta, monadlar arasında karşılıklı işbirliğinin kurulduğu bir önceden kurulmuş uyumu içerdiğinden, burada insanın sosyal yaşamına kökten olumsuz gelen şey doğa değil, toplumda bulunan kusurlardır ve bunlar monadların kendilerini sınırlamalarından gelmektedir.⁹⁴

Başka bir deyişle “monadlar olarak insanlar, birbirleriyle yaratılışlarında var olan şekliyle işbirliği içindedirler. Çünkü bunların ortaklıkları Tanrı tarafından önceden oluşturulmuştur. İnsanlar birbirleriyle kavga ettiğinde veya savaştıklarında, burada ortaya çıkan işbirliği eksikliği ya da ortaklığın bozulması, bizim kendi kusurlarımızın sonucudur ve tüm sosyal yaşamın taşıyıcısı olan doğanın yetersizliğinin sonucu değildir. Buradan Leibniz için doğal sosyalitenin bir kaç formu -belirsiz formu- vardır ve bu nedenle doğanın hiç bir gerçek izahı – yaratılışın- yoktur.”⁹⁵

Leibniz ‘Doğa Kanunu’ üzerine yazdığı denemesinde doğal bir toplumu tanımlamak için kendine destekler arar. Bunlardan biri doğa tarafından talep edilendir ve ‘doğanın bir şeyler talep ettiğini çıkarabileceğimiz işaretler, doğanın bizden bir isteğinin olduğu ve onu yerine getirmek için güç kullandığıdır. Çünkü

⁹³ - Alaaddin Şenel, ‘Siyasal Düşünceler Tarihi’ Bilim ve Sanat Yayınlar, Ankara 1995, s.320

⁹⁴ - Uyl, ‘The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz’ s.379

⁹⁵ - Uyl, a.g.m, s.379

doğa hiç bir şeyi boşuna yapmaz’ şeklinde ifade eder. Bu etkiye yönelik en açık ibarelerinin birinde Leibniz, ‘doğanın bize verdiği etkileşimler bizi sadece kendi iyiliğimizi aramaya değil, ayrıca ilişkilerimizi ve toplumumuzun da iyiliğini gözetmeye sevk eder’ şeklinde kanıtlamak ister.⁹⁶ Öyleyse diyebiliriz ki, Leibniz’e göre insanın doğal olarak işbirliği yapmasına yönelik bir uğraş vardır. Dahası bu uğraş önceden oluşturulmuş işbirliklerinin bir seviyesinden başlar.

Diğer yandan doğal sosyalitenin gerçeği mutlaka bir yönetimin olması gerektiğini belirtmez. Çoğu yönüyle ilginç olan bir yazısında Leibniz şunları gözlemler; “Yeni Fransa ve Yeni İngiltere’nin medenileşmemiş komşuları olan Iroquois ve Hurons (Kuzey Amerika’da yaşayan yerli kavimler) evrensel politika ustaları olan Aristoteles ve Hobbes’u bozguna uğrattılar. Bunlar gösterdi ki bütün toplumlar hâkimsiz ve tartışmasız –kavgasız- olabilir ve sonucunda insanlar ne kendi doğalarında bulunan iyiliklerden uzaklaştırılır ne de içlerindeki kötülükler onların bir yönetim kurmasına neden olur ya da özgürlüklerini inkâr ettirir. Ancak bu vahşilerin kabalıkları, iyi bir duruma gelmek ve mutluluğu, devletler ve toplumların kuruluşu olan karşılıklı yardım aracılığıyla bulmak o kadar da gerekli değildir şeklinde bir sonuç verdi.”⁹⁷

Şimdi, Leibniz doğal sosyalitelerin insanlara literal anarşide var olma şansı verdiğini düşünse de gerekli olduğunda bazı formalize yönetimin tipini ele almaktadır. Bu noktada Leibniz Contractualizm –uzlaşmacılık- konusunda çağdaşlarına katılır. -onun görüşü değişik bir tipi temsil etse de- İnsanlar sonunda, tanıdıkları ortak bir yönetimin kendi ilerlemelerini daha iyi oluşturacağına karar verecektir.⁹⁸

Diyebiliriz ki; “Devlet bu iki ucu garantiye alır. Tanrı benzeri bir biçimde hareket eder. Tıpkı Tanrı’nın varlığına karşı zıt ihtimalleri yok etmesi gibi, devlet de bir ‘entelechy’ gibi üyelerinin gelişmesine engel olacak şeyleri bertaraf etmelidir ve böylece fiziksel güvenliği sağlamalıdır. Üyelerinin gelişmesi için bir çeşit son olarak hareket ederek, devlet bazı yönlendirmelerde bulunur. Bunun anlamı, devlet kanunları kurar, kanunlar veya yönetmelikler çerçevesinde insanlar

⁹⁶ - Uyl, a.g.m, s.379–380

⁹⁷ - Uyl, a.g.m, s.380

⁹⁸ - Uyl, a.g.m, s.380

iş görürler. Bu kanunlar için eğer temeller sonsuz gerçekler ise -Tanrı tarafından dikte edildiği gibi- evrensel harmoninin prensipleriyle üyeler ilerleyecek ve yanlış kanunlarının engelleri ve pratikteki sonuçları önlenecektir.”⁹⁹ Aynı zamanda Leibniz’e göre aydınlanma ve aydınlatılmış kanunlar ilerlemenin anahtarıdır. Aydınlatılmış kanunlarla ilerlemeyi teşvik ederek devlet bu uçları bünyesine alır. –Örneğin işbirliği ve aydınlanma- Bütün insanlar bu iştirake –ortaklığa- katılabilir. Leibniz bu konuda; insanlığın mutluluğuna katkıda bulunmak için anlayışımızı aydınlatmalıyız; gerçeklerin ışığında isteklerimizi değerlendirmeli ve son olarak insanların doğruyu ve iyilikleri bulmasını engelleyen unsurları yok etmeye çalışmalıyız¹⁰⁰ demektedir.

Diyebiliriz ki, sonuç olarak devletin sağlaması gereken şey insanların mutluluğudur. Aristoteles gibi Leibniz de sadece politik bir toplumda büyük derecelerde kişi kusursuzluğu ve mutluluğu aramaktadır. Bu nedenle insan sadece doğal bir sosyal hayvan değil ayrıca doğal bir politik hayvandır da. Biz diğer kişilerle sadece işbirliği yapmak değil, politik çevrede de bulunmak isteriz. Biz bunu sadece kendi gerçek mutluluğumuzun olduğu bir ortam olarak tanırız.

Aynı zamanda diğer bir konu da rejimin nasıl ortaya çıktığı konusudur. İlkel bir seviyeden başlarsak, toplum bazı yönleriyle daha ileri bir seviyeye gitmiş olur. İnsan kendi sebepleriyle ortak, yüksek, karşılıklı işbirliğinin avantajlarını tanıma noktasına, kendisi, dünya ve sonsuz gerçekler hakkında açık ve engin bilgilere ve fikirlere sahip olduğunda gelir. Bu gelişim –evrim- artarak devam etme şeklindedir ve her bir monad’ta olduğu gibidir. Sosyal değişim ve devletin karakterinin bu sayede değişimi yavaş olur ve sadece bir kitlesel karar veya uzlaşının sonucu değildir. Buradan toplumdaki değişim ile alakalı olarak insan bir başka insanla aynı fikirde olabilirken, bu durumda Hobbes’ta olduğu gibi sosyal bir uzlaşma oluşurmaz. Başka bir deyişle, Leibniz, insanlar arasındaki anlaşma - fikir birliği- ile sivil bir toplumun esasen oluşturulabileceğinden hiç bahsetmez. Sadece var olan sosyal düzen üzerinde yapılan değişikliklerden bahseder.¹⁰¹

⁹⁹ - Uyl, a.g.m, s.380–381

¹⁰⁰ - Uyl, a.g.m, s.381

¹⁰¹ - Uyl, a.g.m, s.381

Bu bağlamda; “bazı insanlar bazı şeyleri diğer insanlardan daha net görebildiklerinden -tıpkı monadlar arasındaki eşitsizlikler gibi- insanlar arasında eşitsizlikler oluşacaktır. Açık görüşlü insanlar bu nedenle ortak iyiliklerin yeni anlayışlarla elde edilmesi için toplumun değiştirilmesine neden olan kişiler olacaklardır. Bu durum, Leibniz’in yaratılışın izahında eşitlik nosyonu için yaptığı eleştiride görülebilir: Bu eşitlik eğer doğal –doğuştan- avantajlara sahip olsaydı kesin olurdu, ancak bu hiç de böyle değildir. Aristoteles’in burada Hobbes’tan daha haklı olduğu görülür. Ancak insan doğasının kusurları, onun sebebi dinlemesini istemez ki, bu durum onu en akıllının güç kullanmasına zorlar ve tolare edebilir, düzen kurmak için kurnazlık yapmasına neden olur. Bu durumda ilahi kudret yardım eder.”¹⁰²

Yine bu bağlamda “sosyal organizasyonun uygun formu hakkındaki doğruları sadece bir kaç kişi anlayabileceğinden, sadece bu kişiler insanları ilkel şartlardan çıkarmak için öncülük edecek ve yönetmeyi hak edecektir. Aslında bir cumhuriyet içinde resmi bir saygınlığı ve pozisyonu olmadan bu insanlara bile geçerlilik –yetki- hakkı vermeyen bir otoriteyi kimse sorgulayamaz. Liyakatin azlığı doğal bir aristokrasi oluşturur.”¹⁰³

Yine aynı zamanda toplum sürekli değiştiğinden, akıllı kişilerce oluşturulan sosyal organizasyonun doğru prensipleri, bunların özel kurumsal girişimlerinden önce var olur ve değişmez. Doğal aristokrasi sonrasında sonsuz gerçeklikle en iyi uyuşan sosyal organizasyonun formlarını ve pratikte uygulanabilecek bu doğruların neler olduğunu aramaya ve açığa çıkarmaya başlar. Bu nedenle, uzlaştırıcı etmenler -bunlar Leibniz’de de vardır- bir yandan insanın doğal sosyalitesiyle, diğer yandan ise sonsuz gerçeklerle bağdaşır.¹⁰⁴

Bütün bunların ışığında, “demokrasi, en iyi rejim şartlarını dolduramaz. Çünkü insanlar eşit değildir. Eğer sosyal ilerleme olacaksa –oluşacaksa- anlaşmaları ve istemelerinin toplum iyiliği için sağlanması gereken kişiler, neyin ortak ilgi alanı olduğu konusunda bir fikre böylece -bu yönetimde- sahip olmayabilirler. Bu nedenle aristokrasi sadece kendi sınıfına neyin yarar

¹⁰² - Uyl, a.g.m, s.382

¹⁰³ - Uyl, a.g.m, s.382

¹⁰⁴ - Uyl, a.g.m, s.382

sağlayacağıyla değil, ayrıca tüm insanlar için de faydalı olan şeyleri elde etmeli - kanunlarını ona göre düzenlemeli-dir.”¹⁰⁵

Denilebilir ki, monarşi de Leibniz’in isteklerini tam olarak karşılamaz. Çünkü insanlar Tanrı’dan farklı olarak sonu olan –ölümlü- yaratıklardır. Bu nedenle insan toplum için neyin iyi olduğunu yargılama konusunda tek başına olduğunu iddia edemez. Hobbes’un öngörüsünü anlatan yazılarda insan aktivitesinin doğası sıkı bir monarşiye sebep olmuştur ve Spinoza’nın demokrasi doktrininde de durum aynıdır. Leibniz’de ise üçüncü alternatif olarak Aristokrasi ortaya çıkar.¹⁰⁶

Liberal demokrasinin ilk teorisyeni olarak da kabul edilen Spinoza’nın siyasal kuramı Hobbes’un ki gibi hakları iktidara denk olarak görmektedir. Vatandaşlar, devletin kendilerini koruması adına haklarını devlete devrederler. Hobbes, ölüme direnme hakkı hariç vatandaşların bütün haklarını devlete devrederek yapmış oldukları toplum sözleşmesini hemen hemen mutlak olarak değerlendirmektedir. Bunun aksine Spinoza, vatandaşların kendi avantajları olarak gördükleri şeyleri takip etme haklarını devlete devretmeyeceklerini ifade etmektedir. Spinoza, Hobbes’tan farklı olarak dinsel hoşgörü ve ifade özgürlüğünü koruyup destekleyecek olan sınırlı ve anayasal bir devleti savunmaktadır.¹⁰⁷

2.2.2. Toplumun Sosyal ve Politik Organizasyonu

Buraya kadar Leibniz’in kurumların ve toplumun oluşması konusundaki görüşleri ve yönetim hakkındaki imaları aristokratik liderlik baz alınarak anlatılmaya çalışıldı. Bu başlık altında ise yönetim ve onun ortak iyiliklerle ilişkisi incelenecektir. Monarşi, aristokrasi ve demokrasiden hareketle Leibniz’de aristokratik liderliğin yapısını ortaya koymaya çalışacağız.

Politik organizasyon söz konusu olduğunda Leibniz monarşiyi hiç de göz ardı etmez. Hatta Leibniz babadan oğula geçen monarşinin bir yönetim şekli için en iyi form olduğunu düşünmüştür. Sosyal birlik yönetimi oluşturur ve birlik, güç

¹⁰⁵ - Uyl, a.g.m, s.382

¹⁰⁶ - Uyl, a.g.m, s.382

¹⁰⁷ - Nevzat Can, ‘Siyaset Felsefesi Problemleri’ Elis Yayınları, Ankara 2005, s.293

birliği noktasında daha kolay elde edilir şekilde düşünür. Ayrıca şunu da hatırlamalıyız ki, birlik doğru prensipler üzerine kurulmuş kanunların uygulanmasıyla gerçekleşir. Carl J. Friedrich, Leibniz'in bu pozisyonunu şu şekilde açıklar; “dikkatini giderek çeken ‘respublica’ –devlet- monarşik modern devlettir ancak Hobbes’un ‘Machtstaat’ı (güç devleti) ve peşinden gelenler her zaman İngiliz ve Alman geleneğinin ‘Reschstaat’ı (hukuk devleti) dır. Bunlar oluşma sırasına göre kanunların uygulanmasına bağlıdır.”¹⁰⁸

Buradan standart ve edebi manada bu üç rejim tipinde Leibniz bir monarşistti. Burada Leibniz'in bir monarşist olması onun toplum liderliğinin yapısı hakkında hiç bir şey ifade etmez.¹⁰⁹

Leibniz'in politik görüşünün aristokratik olduğu kabul edilirse burada iki sorunun önemi açığa çıkar:

1- Madem Leibniz babadan oğla geçen monarşiyi savundu, bunun önemi nedir?

2- Sıkı bir monarşik görüşün özellikleri ve farklılıkları nelerdir ve sonuçları nasıldır?

İlk sorunun cevabında iki temel prensip vardır ve bunlar Leibniz'in önemli bir kuralını oluşturur. İlki çokluk içinde birliktir ve ikincisi ise monadik sıraya paralelliktir. İkinci nokta birinci tarafından etkilenir. Şu hatırlanacaktır ki, Leibniz'in ‘Tanrı Şehri’ deyimi monarşidir. Tanrı, monadik sıralamayı yaratmasıyla ve son ‘entelechy’ olarak görev almasıyla evrenin çoğul yapısını birleştirdi. Aynı yöntemle insanlar da bu monadik yapıya uymalıdır. Tek bir odak güç noktasına sahip olarak toplumdaki çoğul güçler, bu tek baş altında birleşecek ve O'na yönelecektir. Buradan, kanunlar iyi ise ve monarkın kendisi de bu kanunlara uyuyorsa, tek bir kişinin yönetimi etkin biçimde iş görür ve sosyal politikalar yürüyebilir. Bu nedenle birliğin oluşma ihtimali diğer rejimlerden daha büyüktür. Demokrasi özellikle sadece ahlaki liberallikle değil, birliği

¹⁰⁸ - Uyl, ‘The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz’ s.385

¹⁰⁹ - Uyl, a.g.m, s.385

yakalamada yetersiz kalması nedeniyle şüphelidir. Çokluk içindeki birlik, felsefi olarak geçici sıralamadaki monarşi için sonradan oluşan bir zemindir.¹¹⁰

Leibniz bir devlet içinde birden çok yönetim olabileceğini tartışmaktadır. Esasında ünlü ‘Caesarinus Furstenerius’ takma adıyla yazdığı yazılarında Alman İmparatorluğu’ndaki birçok yönetimin uluslar arası olarak tanınması için bu noktayı detaylı olarak tartışır. Leibniz’in zihninde oluşturduğu yönetim şekli bir çok prensliğin tek bir daha üstün yönetim altında olması ve her bir prensin de kendi bölgesinde geçerli monark olmasıydı. Ancak, İmparatorluk bir bütün olarak düşünülürse, muhtemelen herhangi bir tanımda Leibniz’in görüşü aristokrasi olarak kalır. Dahası bu çokluk -yönetim için- tek bir baştan -tek kişinin daha üstün biçimde yönetimi üstlenmesinden- çok yapılan iyi kanunlarla birliğin sağlandığını gösterir. Leibniz bu yönetimin tek bir kişinin yönetiminden daha iyi olduğunu düşünür.¹¹¹

Eski ve Ortaçağ geleneklerine göre “Leibniz aydınlanmış bir monarşiyi yani akılı ve gücü birleştiren bir yönetim şeklini ister. Tıpkı dünyanın ilk kralları gibi ki, bunlar kendi faziletleri ve akılcı avantajlarıyla halklarını yönetmeyi hak ettiler ve kanunların oluşturduğu yapılarla halklarını yönettiler ve varlıklarını oluşturdular. Leibniz bunu ‘çifte yasal otorite’ olarak adlandırır.¹¹² Monarşi üzerine yazdıklarında tutarsızlık olsa da fikir beyan etmeme gibi bir durum yoktur. En iyi kişilerin kanununa en iyi uyan kişiler olduğunu belirtse de monarşinin doğası gereği en iyi rejim olduğu konusunda hiç bir zaman ısrar etmez.”¹¹³

Ayrıca Leibniz, “ister bir monark, isterse çokluk olsun, keyfi iktidara da karşıdır. Bununla birlikte o, Hobbes’un güç ve akıl arasında ayrım yapamamasını reddeder. İdeal bir politika her ikisinin bir birliğidir. Güç hakkı gerçeğe döndürmek için gereklidir. İyilikseverlik, haklı olanı, doğru olanı yapacak liderler çıkarmak için gereklidir. Akıl ve erdemler, yönetmeli, egemen olmalı ve onlar

¹¹⁰ - Uyl, a.g.m, s.386

¹¹¹ - Uyl, a.g.m, s.386

¹¹² - Uyl, a.g.m, s.386

¹¹³ - Uyl, a.g.m, s.386-387

yaşanan durumlarda vatandaşların erdem ve bilgisini geliştirmeye öneyak olmalıdır.”¹¹⁴

Diyebiliriz ki; Leibniz’in doğal olarak en iyi rejimin hangisi olduğunu tartışması gerekirken, biz böyle bir tartışmaya rastlayamadık. O ‘en iyi’ ve ‘en mükemmel’ toplumu tartışmaya açmaktadır. Yalnız Leibniz doğası gereği Monarşi’nin en iyi rejim olduğunu ima etmektedir. Fakat bu imanin ötelinde çok fazla da Monarşi’den bahsetmemektedir. Bunun yerine Leibniz yetki alanlarından ve toplumlardan bahsetmektedir. Ancak krallıktan, yöneten-yönetilen konusunda da çok fazla görüş ileri sürmemektedir.

Bu bağlamda; Krallık deyimini bir kere kullanmış, ancak bu da büyük ülke anlamında kullanmıştır.¹¹⁵ Diyebiliriz ki; ‘en iyi’, ‘en kusursuz’ ve ‘doğal sosyal organizasyonları’ savunan Leibniz’in hangi yönetim biçiminin bunları yakaladığından çok fazla bahsetmemesi ilginçtir. Belki de burada çok fazla sessiz kalması onun bu seviyede hiç bir rejimi görmediğindedir. Aynı zamanda aklın ve gücün birlikteliği için çaba gösterilmesine yönelik söylemlerde bulunduğu açık olmasına rağmen, böyle bir girişime de esasen inanmaz.¹¹⁶

Aynı zamanda, monark ve prensler hakkında söyledikleri –ki bunlar burada güç ve akli birleştiren kişiler olarak kabul görmüştür- ilginçtir. Doğa onlara (prenslere) tüm yeterli becerileri kusursuz özellikler ve kahramanlık faziletlerini yakalamaları için vermelidir; fazilet ve kusursuzluk için kusursuz bir zekâ, keskin bir yargı, cesaret, sıra dışı iyilik ve güçlü bir fiiliyat bu özelliklerdir.¹¹⁷

Bu bağlamda, ‘kusursuz bir zekâ’ deyişi, akılcılıkla büyük doğru ve büyük bir lider olması, faziletli bir idareci olması ve tamamen rekabetçi olması konusunda prense nitelik katar. Ancak, hemen bu ibarenin altında ise ‘kusursuz zekâ’yı ‘keşfedebilen ve danışmanlık işi görebilen bir zekâ’ olarak tanımlar. Burada; aydınlanmış prens, bir liderden çok bir idareci olarak tanımlanır. ‘Aydınlanma’ deyimini prensin yapacaklarını oluşturması ve bu projelerini politik

¹¹⁴ - Thomson, a.g.e, s.71–72

¹¹⁵ - Uyl, ‘The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz’ s.387

¹¹⁶ - Uyl, a.g.m, s.387

¹¹⁷ - Uyl, a.g.m, s.387

olarak nasıl gerçekleştireceğini tarif eder. Esasında Leibniz prenslerin doğayı ve eşyanın tabiatını araştırmak gibi bir kaygılarının olmasına gerek olmadığını belirtir. Ancak bunların bu bilgilere sahip olması gerektiğini, çünkü ‘bu bilgilerin yönetim ve aksiyon için en yararlı bilgiler’ olduğunu belirtir. —Bu bilgiler coğrafya, moral, politik, bilim, savaş, ticaret ve diller- Daha ileri gerçekler ve sosyal öngörülerin formülleri gerçekten akıllı olan bir kaç kişinin elindedir.¹¹⁸

Leibniz için önemli olan pratik uygulama ve teorik ‘eşyanın tabiatıyla’ ilgilenen kişiler, ortak iyiliklerin sağlanması ve toplumun ilerlemesi için gereklidirler. Bizim tanımımıza göre Leibniz’in sivil toplumu, aristokratik olarak en önemli noktalara gelmiştir. Örneğin Leibniz; “iyi prensler her zaman, Tanrı’nın gözünde hiç bir zaman sabit olmadıklarını ve ülkelerinden menfaat sağlayan kişiler olmadıklarını hatırlarlar, ancak basit idareciler Tanrı’ya ait değildir der. Tanrı’nın varlıklarının kullanma ve bu varlıkların ne olduğunun bilinmesi prenslerin akılcılığın bir parçası olmadığından, Tanrı’nın kullanılacak ülkenin varlıklarını nasıl belirlediğini keşfeden basit yöneticileri tanımlar. Bu tür keşifleri bir çeşit aristokrasi gerçekleştirir.”¹¹⁹

Diyebiliriz ki, bu aristokrasi her zaman yöneten kesimden değildir. Bunlar arasında filozoflar, bilim adamları ve entelektüeller bulunur. Bunlar sosyal gelişim için önemli kişilerdir. Leibniz’in bununla ilgili tavrı şu şekildedir; “bunu – mikroskobu- kullanabilen on kişi vardır dünyada. Eğer yüz binlerce olsaydı dünyada keşfedilecek çok şey kalmazdı, bu da iç dünyamızı tanımamıza ve bildiklerimizi yüz bin kat arttırmamıza neden olacaktı. Bu nedenle, bunu gerçekleştirebilecek kişileri yetiştirmede büyük prenslerin oluşturulabilmesini birden fazla kez düşünmüşümdür. Büyük prensler için bunu yapmak halkın büyük yararınadır.”¹²⁰

Denilebilir ki, son iki cümle prenslerin toplumdaki fonksiyonu hakkındadır. Bunların temel önemli işi finansal ve yönetsel desteği büyük projeler için sağlamaktır. En iyi toplumda prens bu tür projelerin önemini bilir ve onları

¹¹⁸ - Uyl, a.g.m, s.387–388

¹¹⁹ - Uyl, a.g.m, s.388

¹²⁰ - Uyl, a.g.m, s.388

destekler. Bu durum sadece bilim için değil, sanat için de geçerlidir. Yani Leibniz güç ve aklın harmonisini, onun tek elde toplanmasından daha çok savunur.¹²¹

Leibniz'in amacı aynı zamanda, ortak iyiliklerin yapılmasına katkıda bulunacak kişilerin desteklenmesidir. Burada ayrıca, prensler ve entelektüeller arasındaki ilişkinin çeşidi de tartışılabilir. Leibniz'e göre; insanların iyileşmesine katkıda bulunmak kolay bir şey değildir ve evrensel barışı veya prenslerin ve devletlerin yardımlarını beklemeksizin, bu iş sırf bireysel girişimlerle yarıda kalır.¹²² Yine; bütün bu şeyleri gerçekleştirmenin en iyi ve etkin yolu, bu tür büyük menfaatler için olağan üstü çabalar harcayan kişilere destek konusunda prensleri ikna etmektir.¹²³

Aynı zamanda resmi otorite ortak iyilikleri geliştirecek şeyleri oluşturmak için gerekli olduğundan, Leibniz bu yarar –iyilik- için büyük bir katkı sağlayıcı olarak halk otoritesini gördüğüne dair küçük bir ipucu verir. Bir kaç istisna ile Leibniz, genelde politik otoriteyle ilgilidir.-Burada gücün uygun ve yanlış kullanımını eleştirir- Aristokrasi toplumun gerçek yöneticileri olmadığından bunlar toplumun gerçek liderleri ve menfaat sağlayıcılarıdır. Bu nedenle çok da şaşırtıcı olmayacak bir ibareyle, bu durumda en kusursuz ve sosyal menfaat sağlayan kişinin Leibniz'in kendisi olduğu sonucuna varabiliriz.¹²⁴

Leibniz açıkça, rejimlerin çeşidinin karakterlerini reddederek geçmiş gelenekleri kırar. Ancak bir kişinin idaresinin en iyi olduğuna ve yöneticinin doğal avantajlara sahip olması gerektiğine inanır. Doğal yasaya göre geniş bir yönden ileriye dönük bir gelenek oluşturan ve onu pratiğe geçiren modern bir dünyaya girmiştir.

Bu nedenle doğanın ve kanunların doğasının araştırmasını yapan kişilerden, onları pratiğe geçiren kişilere daha çok bel bağlamıştır. Yöneticiler idari bir fonksiyonu daha geniş çapta gerçekleştirirken, halk menfaatini ileriye götüren şeylerle, halkın sahip olduğu idarenin şekli arasındaki somut işbirliği artık yoktur. Yönetici gücü kötüye kullandığında ve ilerlemeyi durdurduğunda ilgi

¹²¹ - Uyl, a.g.m, s.388–389

¹²² - Uyl, a.g.m, s.389

¹²³ - Uyl, a.g.m, s.389

¹²⁴ - Uyl, a.g.m, s.389

odağı olur. Bilim geliştiği sürece yönetim yapısı ikinci planda kalır. Zamanının problemleri Leibniz'i geleneksel yönetimdeki aksaklıkları düzeltecek yeni yollar aramaya yöneltmiştir. Zamanının büyük gelişimi olan bilim ve aksaklıkları düzeltecek önemli bir yöntemdir.¹²⁵ Daha sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz bilim ve adalet unsurlarının, Leibniz'in toplumundaki bu en önemli grubu daha iyi açıklayacağı kanaatindeyiz.

2.2.3. Adalet

Denilebilir ki, hukukun doğası ile ilgili bazı teorileri olmayan bir politik filozof yoktur ve büyük zihinlerde bu teori genelde, diğer politik görüşlerin yansımaları şeklinde veya onlarla uyuşan biçimdedir. Bu durum Leibniz için de geçerlidir. Bu başlık altında kısa bir biçimde Leibniz'in adalet –hukuk- teorisinin köklerinden bahsedilecektir. Ayrıca onun oldukça sıra dışı adalet tanımının arkasındaki önemli anlamlar da irdelenecektir. Bu süreçte, Leibniz'in adalet görüşünün aristokratik doğasını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Adalet üzerine Leibniz'in görüşleri için somut bir başlama noktası eğilimlerdir. Platon ve Aristoteles gibi, Leibniz de adaleti bir fazilet –üstünlük- olarak görür ve fazileti 'akılcılıkla hareket etme alışkanlığı' olarak tanımlar. 'Alışkanlık' terimi eğilimlerin sebep –akıl- ile kontrol edildiğini veya yönetildiğini belirtir. Her bir monad kendi kanunlarına göre açılım gösterdiğinden, Leibniz ben merkezli bir noktadan adalet konusundaki son tanımına ulaşmalıdır. Yine Leibniz'in son adalet tanımı sevgi üzerine merkezlendiği için, birinin kendi eğilimlerini kontrol etmesi iddiasını oluşturabilmelidir ki, bu başkalarının doğrularının da son varılan nokta olması içindir. Buradan Leibniz, "kendi sahip olduğumuz doğruların hatırına başkalarının doğrularını da kabullenme alışkanlığı" şeklinde bir adalet tanımına en yakın bir şeyi ortaya koymuştur. Sevginin prensibi kendimiz için iyi olanları diğerleri için de yapmak prensibiyle uyuşur.¹²⁶

¹²⁵ - Uyl, a.g.m, s.389–390

¹²⁶ - Uyl, a.g.m, s.383

Leibniz bu sevgiyi, uyuşma prensibini, tek taraflı sevginin olup olmadığı konusundaki tartışmaya getirdiği çözümden türetmiştir. Çözümünün sonucunda böyle bir sevginin olamayacağını belirterek, Leibniz sevgiyi az da olsa bencillik olarak gören bir fikre de katılmaz. Aksine, sevginin doğru şekilde anlaşılmasının ortak iyilik için de çalışılmasını ortaya koyduğunu, başkalarını sevmekle onların bireysel haklarını göz ardı etmekten vazgeçebileceğini düşünür. Leibniz'in çözümünün temelleri sevginin, kendisinin yüzünden arandığını, çünkü bize hoş geldiğini ve onun cazip doğasının kendi kendini iyi hale getirdiğini ima eder. Sevgi iyiliği kendi içinde taşıdığından, Leibniz'e göre bizim her birimiz bu iyiliği aramalıyız ve bu iyiliği başkalarını sevdiğimizde her birimiz başkalarına da göstermeliyiz.¹²⁷

'New Essays'te Leibniz iki çeşit sevginin olduğunu belirtir. "İlki kendi kendini rahatlatmak için yapılan sevgi, yani bize mutluluk veren biri için beslenen iyilik duygusu, ikincisi ise hayırseverlik –karşılıksızlık- duygusudur. Yani biz bu duyguyu karşılık beklemeden birine mutluluk verdiğimizde, biz de mutlu olduğumuzda yaşarız. Leibniz, gerçekten sevginin iyi bir şekilde anlaşılması durumunda başkalarının mutluluğunun da gözetilebileceğine inanır. O zaman burada adaleti ortaya çıkararak sevginin çeşidi ikincisidir. Aslında, birinin, başka birinin mutluluğu için çaba göstermesi, sadece başkalarının mutlu olması için yapılmaz, ayrıca mutsuz –sefil- insanlardansa mutlu insanlar arasında yaşamının daha iyi olduğu fikrinden de ileri gelir. Birisi bu basit gerçeği anladığında, yapabildiği kadarıyla diğerlerinin iyiliğini oluşturma konusunda istekli olacaktır. Daha iyi olanı ise başkalarının iyiliğini neyin sağladığını ve bu iyiliğin nasıl oluşturulabileceğini görebilmektir. Bundan daha iyisi ise başkaları için iyilik yapma noktasında olmaktır."¹²⁸ Denilebilir ki, Leibniz'in bu düşünceleri bizi Onun adalet kavramına ulaştırır.

Leibniz adaleti 'bilgeliğin hayırseverliği' olarak tanımlar. Hayırseverlik evrenseldir ve sevme veya şefkat gösterme alışkanlığıdır. Sevmek veya şefkat göstermek başka birinin mutluluğundan haz almaktır veya başkasının

¹²⁷ - Uyl, a.g.m, s.383

¹²⁸ -Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.4-5

mutluluğunu kendi mutluluğu olarak kabul etmektir. Akıl hayırseverliği düzenleyen şeydir, yani akıl neyin başkalarının yararına olduğunu ve bu yararların nasıl sağlanacağını belirler. Adil bir insan sadece diğerlerine karşı hayırseverlik hissi gütmez ayrıca diğerlerinin iyiliği için girişimlerde de bulunur. Akıl ayrıca gerekli ve sonsuz gerçeklerin anlaşılmasını da sağlar. Gelişigüzel değil, doğal kanunlar -yaratılış fitratına uygun- çerçevesinde hareket ederken, adil bir insan diğer insanların hatalarını düzeltmeye gayret eder. Yani onları, onlar için en iyi olan şeylere göre yönlendirmeye çalışır. Adalet sonuçta oluşur, çünkü akıl insanların ulaştığı kusursuzluk seviyesini belirler ve bu nedenle insanların neyi hak ettiğini bize bildirir. Böylece gerekli doğrular insanların ulaşmak için çabalamaları gereken bir ‘entelechy’ olarak iş görür. Bu doğrulara göre hareket eden insanların bu denli hareket etme derecesi, bunların kusursuzluk seviyelerini belirler. O halde Adalet iki yönlü bir karaktere sahiptir: Gerekli olan her şey adildir ve kanuna uygun her görev yararlıdır.-Aksi de geçerlidir-¹²⁹

Burada Leibniz’in adalet tanımlarından çıkan üç noktaya vurgu yapılması gerektiği kanaatindeyiz:

“1. Adalet tanımı monadik düzene paraleldir. Tanrı her zaman akıllıdır ve ihsan edicidir. Tanrının ihsan ediciliği evrensel bir hayırseverlik –bağışlayıcılıktır- ‘Evrende hiç bir şey ihmal edilmez.’ Tanrı her zaman adildir ve Leibniz’in tanımı Tanrıyla beraber adil insanı da karakterize eder. Leibniz’de daima yer aldığı gibi, Tanrı son noktadır ve bu ulaşılabilecek son noktayı bizim taklit etmemiz gerekir.

2. Leibniz’in tanımında adaletin aristokratik bir karaktere sahip olduğu açıktır. Çünkü burada en akıllı olanın en adil olduğu iması vardır. Gerçekten çok akıllı olmayan çoğumuzun adaleti yerine getiremez ya da adil davranamaz olduğu anlamı buradan çıkarılamaz. Dahası Leibniz, adaletin en yüksek derecesini tamamen akıllı kişilere ait olduğu ve en yüksek sorumluluğun adil olma konusunda akıl ile sağlandığını söyler.

3. Leibniz’in akıllı bir adamın kendini en hayırsever olarak gördüğü noktası, bilim ve sanatla uğraşması ve uygulaması noktasıdır. Sanat ve bilimin çalışması akıllı kişiler için en önemli unsurdur, çünkü bu iş en yüksek derecede

¹²⁹ - Uyl, ‘The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz’ , s.383–384.

akılcılık gerektirir. Sanat ve bilim çalışmalarının pratik sonucunun yeni imkânlar ve ilerleme yöntemlerine kapı açmaları nedeniyle bilimsel ve sanatsal çalışmalar tüm insanlara en çok fayda sağlayan bir unsurdur. Çalışmalarının sonuçlarını paylaşan ve onları herkese açan biri, ortak iyiliklerin geliştirilmesine yardım edebilir. Sadece çok az kişi sanat, bilim ve felsefeyle devamlı surette ilgilendiğinden sadece bu kişilerin doğayı anlamalarıyla ve topluma aktarmalarıyla ilerleme sağlanacaktır. Ve tabii ki adaletin sağlanması da yine en ağırlıklı olarak bu kişilerden kaynaklanacaktır. İyilikleri mümkün olduğunca fazla geliştirmemiz gerektiğini adalet isteğinden iyiliğin doğasını en iyi bilenler, iyiliğin geliştirilmesinden en çok sorumlu olanlardır. Bireysel hayırseverlik girişimlerinin arkasında –ötesinde- sanat ve bilimle uğraşmanın da bu alanda geliştirilen anlayışlarla kendini ileriye götüren kişilerin, insanları daha fazla iyilikle buluşturacağı açıktır.”¹³⁰

Burada diyebiliriz ki; Leibniz’in adalet görüşü temelden aristokratiktir, en azından adaletin unsurlarını tam anlamıyla yerine getirmeye çalışanlar için durum böyledir.

2.3. Leibniz’in Politik Düşüncesinde Bilim (Akılcılık) ve Hayırseverlik

Düşünce tarihinde Leibniz’in adalet tanımı sıra dışı bir tanımdır. Bu tanım sadece insanla ilgili adalet değil, ayrıca ilahi adaleti de içine alacak kadar geniştir. Esasen ilk olarak bu tanım Tanrı’ya, ikinci derecede ise insana uygulanır.

Bizim perspektifimiz, bu konuda, adaletin insan yönetimindeki şekline yönelik olacaktır. Tabii ki Leibniz’in tanımı ilkin Tanrı’ya yönelik olduğundan bu konudan da bahsedilecektir.

Esas olarak Leibniz hakkında onun adil bir toplumda ne yapılması gerektiğiyle ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu noktada en yoğun kaygılar ortaya koyulacaktır. Metodumuz Leibniz’in adalet kavramının unsurlarını ele almak ve her birini incelemek olacaktır.

Bu bağlamda temel argümanımız; Leibniz’in akılcılık ve hayırseverlik ile neyi kastettiğini araştırmak ve adaletin doğasına bir bakış atmaktır.

¹³⁰ - Uyl, a.g.m, s.384–385

İlk olarak bilimsel bilginin akılcılığın önemli bir formu olduğunu tartışacağız. Daha sonra hayırseverliğin evrensel bir adanma ya da insanlar için iyiliği gerçekleştirme olduğu üzerinde durup, bu iki argüman üzerinden insanın hakimiyetinin, akılcılığının ve hayırseverliğinin bilimle bağlandığını görmeye çalışacağız.

Leibniz adaleti üç seviyeye ayırmıştır. “İlki kesin haklardır ki, bu diğer insanlara zarar vermemektir. İkincisi Aristoteles’in dağılımcı adaletine benzer biçimde insanlara kendi görevlerini vermektir. Ve sonuncusu ise, -en yüksek seviye- adaleti yaşamak ve yaşatmaktır. Bu üçüncü seviye Leibniz’in ‘Evrensel Adalet’ dediği şeydir. Bu Tanrı’nın evrensel saadet nosyonu ile ilgilidir. Leibniz Tanrı’nın adaletinin taklit edilmesi gerektiğini belirtir. Evrenin tanınmasında bilimin ilerlemesinin önemli olduğu açıktır ve bununla ilgili gelişmeler toplumun ileri gitmesine ve tüm insanların fayda görmesine neden olur.”¹³¹

Bilimin önemli rolü hakkında söylenen şeyler ilk olarak pratikte yapılması gereken şeyin güvenlik olduğuyla pekiştirilmelidir. Çünkü güvenlik olmadan diğer ilerlemeler oluşturulamaz. –sağlanamaz- Buradaki varsayımlar toplumun güvenliği sağlanmış bir durumda ele alınacaktır.

Leibniz ‘Felicity’ –Mutluluk- adlı eserinde şu noktalara temas eder:

“1 - Mutluluk haz almanın kalıcı durumudur.

2 -Akılcılık mutluluğun bilimidir, her şeyin üstünde takip edilmesi gereken şeydir.

3 - Fazilet akılcıya göre hareket etme alışkanlığıdır. Pratiğin bilgiyle gelmesi önemlidir.

4 - Haz, sadece biz değil, başkalarında da kusursuzluk hissini kazandırma bilgisidir. Çünkü sonrasında daha ileri kusursuzluk bizde de oluşur.

5- Sevmek, başkasının kusursuzluğundan alınan hazdır.

6- Adalet akılcılığı harekete geçirme alışkanlığı ve adamaktır. Böylece birisi adalete kastettiğinde diğer birisi iyiliği herkese aşlamaya çalışır.”¹³²

¹³¹ - Douglas J. Den, Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Thought’ G. W. Leibniz, Critical Assessments II, Ed: R. S. Woolhouse, Roudledge London and New York 1994, s.394

¹³² - Uyl, a.g.m, s.395

2.3.1. Bilim (Akılcılık)

Bu konuyla ilgili karşımıza öncelikle iki soru çıkar: 1. Akılcılık nedir? 2. Kimler akıllıdır? İkinci sorunu cevabı bellidir: Akıllı, akılcılığa sahip olandır. O halde Akılcılık nedir?

Leibniz akılcılığı ‘mutluluğun bilimi’ olarak tanımlar, mutluluk ise hazzın kalıcı durumudur. Leibniz ‘haz’ deyimini için ayrıca ‘neşe’, ‘istek’, ‘barış’ -zihnin barışı- kelimelerini de kullanır. O zaman bu ‘hazzın kalıcı durumu’nu, devam eden neşeyi ve zihnin barışıklığını bize ne verir? En temel olarak bu hisleri bize Tanrı sevgisi verir. Tanrı’yı sevdiğinde kişi mutludur.¹³³

Tanrı’yı sevmek bizim anlayışımızı ve bilgimizi aydınlatır. Anlayışımızı aydınlatmaktan daha iyi hiç bir şey mutluluğumuza hizmet etmez. Bu aydınlatmada, anlayışımızı daha da aydınlığa kavuşturacak şeylerin bilinmesidir. Bu şeyler Tanrı’nın güzelliği ve kusursuzluğudur. Esasen Tanrı’nın sevilmesi Onun kusursuzluğunu bilmek ve onlara hayran olmaktır. Burada bizim aklımızın en üst fonksiyonu bilgidir ve en mükemmel varlığın sevgisidir ve buradan neşe mutlak kalıcı olarak elde edilir.¹³⁴

Esasen Onun kusursuzluğunu ve güzelliğini bilmeden bir kişi Tanrı’yı sevemez. Kısacası kişi Tanrı’yı ne kadar tanımak isterse o kadar mutlu olur. Leibniz’in kendi dediği şekliyle; Kişi şunu kesin bilmelidir ki, bir akıl düzeni, sebebi ve eşyaların güzelliğini -Tanrı’nın yarattığı- ne kadar bilmek isterse o derece mutlu olacaktır.¹³⁵ Bu bağlamda, Akılcılık en üst açılımında primer bir entelektüel aktivitedir. Akılcılık bilmektir. En üstünün, sonsuzun, kusursuzun, en güzelin kim olduğunu bilmektir. Akılcılık kısaca, bilen kişide neşe ve mutluluk üreten şeyin bilinmesidir diyebiliriz.

Denilebilir ki, “akılcılık bu en etkili his içerisinde daha çok yönelmeye benzer. Grua’nın dediği şekliyle Leibniz’in Akılcılığı tamamen pratikten uzaktır. Çünkü onun tanımı kişiyi inanmaya yönelir.”¹³⁶

¹³³ - Uyl, a.g.m, s.395

¹³⁴ - Uyl, a.g.m, s.396

¹³⁵ - Uyl, a.g.m, s.396

¹³⁶ - Uyl, a.g.m, s.396

Leibniz Tanrı sevgisini iki alana koymuştur; “sebebin veya sonsuz gerçeklerin bilinmesi, sebebin gerçeklerinin bilinmesidir. Bu kategoride yer alan alanlar; Matematik, Doğa teolojisi, Geometri, Metafizik, Epistemoloji ve Ahlak prensipleridir. Evrenin harmonisinin bilinmesi ise ‘doğanın harikalarının’ bilinmesidir ki, tüm fiziksel ve biyolojik bilimlerin yer aldığı kategoridir.”¹³⁷

Sonsuz veya sebep gerçeklerinin bilinmesi bazen “salt” bilim olarak adlandırılır ki, metafizik prensipleriyle ve yukarıdaki bilimlerle ilgilidir. Başka bir deyişle, bu tür bilimler önceliği olan –priori- yani ‘salt’ kavramsal analizle ortaya çıkan şeylerle ilgilidir. Çünkü salt bilimler ‘olaydan bağımsız olarak sadece soyut fikirlerle ve fikirlerin devam ettirilmesiyle oluşturulur. Yani muhtemel ve gerekli temeller mevcuttur.’ Diğer bilimler salt bilimlere bağlıdır. Diğer bilimleri anlamak için salt bilimler temel sağlar. Leibniz salt bilimleri en temel ve en önemli bilimler olarak ele alır. Ona göre; kişinin metafizikten yoksun olarak doğal bilimleri anlaması meyvesiz ağaç gibidir. Ayrıca bizim mutluluğumuzu da bu prensiplerin bilinmesi etkiler.¹³⁸

Mutluluk aklın huzuru içinde yer aldığından, zihnin kalıcı huzuru ileride sahip olacağımız güvene bağlı olduğundan ve bu güven Tanrı’nın ve ruhun yapısına sahip olmamız gereken bilime dayalı olduğundan, sonuçta bilim mutluluk için gereklidir.¹³⁹

Buraya kadar görüldü ki, salt bilimler mutluluk için Leibniz’in gözüyle kaçınılmazdır. Ancak bir de yelpazenin başka bir uzantısı olan Fen Bilimlerinin Leibniz’in akıl ve mutluluk anlayışı içindeki yerini incelemek gerektiği kanaatindeyiz.

Leibniz’in bilimi insanlar ve mutlulukları için hayati bir unsur olarak görmesine pek çok yerde rastlayabiliriz. Leibniz akılcılığı mutluluk bilimi olarak görür, ancak akılcılığı bilimsel bilgi olarak terimleştirir ve bu özel bilginin uygulanmasından bahseder. Leibniz’e göre; Akılcılık tüm bilimlerin

¹³⁷ - Uyl, a.g.m, s.396

¹³⁸ - G.W. Leibniz, ‘ Selections’ Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York 1951, s.62

¹³⁹ - Leibniz, a.g.e, s.12

prensiplerinin tam olarak bilinmesi ve uygulanması sanatıdır.¹⁴⁰ Bu tanım Leibniz pozisyonunu yansıtsın ya da yansıtmassın sonuç –mutluluk- aynıdır. Ancak bizim mutluluğumuz da o ana kadar artan kusursuzluktur ve bilim bu konuda diğer her şeyden daha fazla iş görür. Bu hiç bir pratik etki olmasa bile geçerlidir. Leibniz’in dediği gibi; Dışarıdan gelen şeyler üzerine bizim gücümüzü bilimler çıkarsa da, uygun bir olayda –durumda- onları kullanmak icap ederse; özel bir olayla sağlanan, dışarıdan gelen şeyler üzerinde tüm bilimleri kullanma yeteneğimiz artsa da, bu türden bir olaya bağlı olmadan da bir kullanım söz konusudur. Bu aklın kendisinin kusursuzluğudur. Doğa yasalarını anlayarak veya ilahi mekanizmanın keşfiyle biz kendimizi insanların oluşturduğu yapıları izleyerek yaptığımızdan daha fazla kusursuz hale getirebiliriz.¹⁴¹

Bu bağlamda kusursuzluk Tanrı’ya yakınlığımızla doğru orantılıdır. Başka bir deyişle, onu tanıma amacıyla ne kadar Tanrı’ya yaklaşırsak, o kadar daha kusursuz ve daha mutlu oluruz. Tanrı’nın tanınmasında primer –öncelikli- olarak ne sebep olmuşsa bizim mutluluğumuz ve kusursuzluğumuz için de o sebeptir diyebiliriz.

Yine bu bağlamda; “Bilimin kendisi Tanrı’nın tanınmasının bir yoludur ve bundan dolayı bizim kusursuzluğumuzun artmasına neden olur. Leibniz Tanrı’nın ruhumuza ve bedenimize koyduğu ve kullanmamız için desteklediği fikirler içinde izlerini bulduğumuz ilahi zekânın büyüklüğü ile temizlenmiş olmak için bilimin gerekliliğini göz ardı etmem”¹⁴² demiştir.

Buraya kadar bahsettiklerimiz tüm bilimlere uygulanabilir. Bu durumda karşımıza çıkacak olan soru; ‘Fen bilimlerinin önemi nedir?’ sorusudur ve Leibniz bu konuda oldukça hassastır. “Bir kişi gerçek bilimlerin somut gerçeklerini ve doğasını –yasalarını- ne kadar iyi bilirse doğrudan Tanrı’yı sevme yeteneğine o kadar çok sahip olur.”¹⁴³ “Ayrıca doğanın harikaları Tanrı’nın eserlerinin hayran olunacak kadar güzel olduğunu anlamamıza neden olur.”¹⁴⁴

¹⁴⁰ - Leibniz, a.g.e, s.77

¹⁴¹ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.397

¹⁴² - Leibniz, ‘Selections’ s.578

¹⁴³ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.398

¹⁴⁴ - Uyl, a.g.m, s.398

Diyebiliriz ki, “Tanrı kendisini doğa aracılığı ile kısmen açığa vurur. Böylece doğayı tanımak Tanrının özelliklerini de tanımaktır. Bir kişi doğanın düzenini, harmonisini ve güzelliğini anlarsa Tanrı’yı sevmemek onun elinde değildir. Tanrı’yı sevmek mutluluğun sırrı olduğundan doğanın bilinmesi de aklın gerekli bir özelliği –unsuru- dir.”¹⁴⁵ Leibniz’e göre; “doğanın bilinmesi diğer bütün uğraşların üzerindedir. İnsanlık tarihi bize yöneticilerin planlarını, insanların entrikalarını öğretir, ancak bir kişi doğayı öğrenirse Tanrı’nın adına konuşabilir, ondan bahsedebilir.”¹⁴⁶

Leibniz’in bu görüşleri üzerine Leibniz’le ilgili çalışmaları olan Baruzi şu yorumu yapmıştır. “Biz doğayı incelemede kendimizi ilerlettikçe, Tanrı’nın büyüklüğünü gittikçe daha iyi anlarız ve Onun ihtişamından bahsedebiliriz.”¹⁴⁷ Burada Leibniz’in kendisi de Doğada gerçekleştirilen deneyler doğanın sahibi için bir hayranlık duygusuna yol açar. Bu sahip, hissedilebilen bir dünya içinde ideal bir dünyanın resmini sergilemiştir. Bu nedenle tüm araştırmalar sonuç olarak mutluluğa doğru ilerler”¹⁴⁸ demektedir.

Sonuç olarak şu açıktır ki, Leibniz için akılcılık -bilgi- bilim aracılığıyla Tanrı’yı tanımak ve bilimsel bilgi ile de mutluluğu yakalamaktır. Leibniz için Tanrı sevgisine giden yol yaratılmış doğal düzen içinde gösterildiği gibi Tanrı’nın kendi doğasını anlamayla kaplanmıştı diyebiliriz.

Ayrıca akıllı biri bilimsel bilgiye sahiptir ve bilimsel bilginin ana bileşenlerinden biri de fen bilimleridir -doğa bilimleri- diyebiliriz. Böylece bilimsel bilginin özellikle de doğa bilimlerinin akılcılığın bir formu olduğunu görmekteyiz denilebilir.

Akılcılığın bir şekli olarak doğanın tanınması üzerine Leibniz şunları söyler; “doğanın özellikleri çok engindir. Onun tasavvuru çok hoştur ve bunlardan ortaya çıkan nazik ve güzel yöneliş bu dünyada bile o kadar tatlı bir meyve verir

¹⁴⁵ - Uyl, a.g.m, s.398

¹⁴⁶ - Uyl, a.g.m, s.398

¹⁴⁷ - Leibniz, ‘Selections’ s.62

¹⁴⁸ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.398

ki, bu meyveyi tadan kişi diğer tüm lezzetleri onun yanında çok önemsiz olarak algılar.”¹⁴⁹

Leibniz ile ilgilenen düşünürlerden Hostlar ise bu konuda “akıllı kimsenin basiretli kimse olduğu kanaatindedir.”¹⁵⁰ Her ne kadar Leibniz’in tanımlamalarından farklı bir boyut gibi gözükse de biz, Leibniz’in tanımlamalarından ve söylemlerinden hareketle basireti de aklın bir fonksiyonu olarak görebiliriz. Böylece akılcığın geniş yelpazesi içerisine koyabiliriz.

Yine başka bir deyişle basiret aklın bir türüdür. Yani, gelecekteki sonuçlarına ait fikirlerimize göre bir fiili gerçekleştirmede nasıl hareket edeceğimizi bilmektir. Bu nedenle ‘wisdam’ (bilgelik) terimi çok daha geniş bir uygulama alanına sahiptir. Yani Leibniz’in vurgulamayı istediği şeylere bağlı olarak farklı metinlerde farklı kullanılabilir. Kısacası Leibniz bu terimi kullanırken, terimin kendisine sıkı sıkıya bağlı değildir. Eleştirdiği kişilere ya da mevcut amaçlarına göre bu terimi uydurur. Adalet bahsinde basiret –sağduyu-, entelektüellik bahsinde de bilim olarak akıl terimini kullanabilmektedir.¹⁵¹

Bu noktada önemli olan şey bizim böyle bir ayırım yapmamızın pek işe yaramayacağıdır. Çünkü bu ayrımlar Leibniz’in kendisine ait değildir. Akıl, adalet ve mutluluk ayırt edilemez biçimde birbirine bağlıdır. Böyle terimsel bir ayırım yapmak Leibniz’in hiç yapmadığı bir şeydir.¹⁵²

Yine ayrıca aklın ‘mutluluk bilimi’ olarak tanımı, Tanrı kadar insana da uygulanabilir olarak görülür. Kesinlikle Tanrı’nın akılcığı basiretlik değildir. Çünkü birisinin yaptığı işin muhtemel sonuçlarıyla ilgili sorular, Tanrı’yı ele alan sorular değildir. Eğer Leibniz akılcığın adalet konusunda sağduyu olduğunu kabul etmiş olsaydı, kolaylıkla adaleti ‘cartias prudentis’ olarak tanımlayabilirdi. Bu Onun hiç yapmadığı bir şeydir. En kapsamlı bir biçimde akıllı adam bilim adamıdır. Tabi ki komple bir akıllı adam aktivitesi tanımı sağduyulu akılcılık hususunu kapsayacaktır ve bunun Leibniz’deki anlamı da işin içine girecektir.¹⁵³

¹⁴⁹ - Uyl, a.g.m, s.399

¹⁵⁰ - Uyl, a.g.m, s.399

¹⁵¹ - Uyl, a.g.m, s.399

¹⁵² - Uyl, a.g.m, s.399

¹⁵³ - Uyl, a.g.m, s.399–400

Burada tartışacağımız akıllı adam aktiviteleri sağduyunun gerekleriyle uyumludur.

2.3.2. Hayırseverlik

Daha önceki bölümlerimizde ‘Charity’ nin (sevme alışkanlığı) olduğunu ve burada sevginin ise başka birinin kusursuzluğundan haz duyma olduğunu belirtmiştik.

Leibniz bazen sevme alışkanlığı’na evrensel hayırseverlik der ve burada hayırseverlik sevme alışkanlığı olarak tanımlanır. Farklı sapmalar olsa da hayırseverlik sevgiyle ilişkilidir ve sevgi başka birinin kusursuzluğa meyletmesinden duyulan hazzı içine alır. Aklın tanımı gibi hayırseverliğin tanımı da Tanrı kadar insanlara da uygulanabilir. Böylece bu terimin farklı kullanım seviyeleri ortaya çıkar. Bunlardan ilki Tanrı’nın evreni -düzeni, güzelliği, kusursuzluğu- sevmesidir. Burada ‘evrensel hayırseverlik’ sözünün uygulaması görülebilir. Bir diğeri yaratıkların Tanrı’ya olan sevgisi tarafından takip edilen, yaratıklar için ilahi hayırseverliktir. Sonuncusu ise çevremize karşı sevgi veya bizim hayırseverliğimizi ele alır.¹⁵⁴

Leibniz, Codex Juris Gentium Diplomaticus adlı kısa yazısında, “adaleti en uygun bir biçimde, akıllı insanın iyilikseverliği olarak, yani aklın emirlerini izleyen bir iyilikseverlik olarak tanımlayabiliriz demektir. Leibniz’e göre adalet, akıl ve güce sahip olan insanları hoşnut etmede bulunan ihtiyatlı ve mantıklı düşünmedir.”¹⁵⁵

Buraya kadar söylenenlerden aklın ne denli hayırseverlikle bağlantılı olduğunu görebiliriz ve her ikisinin de Tanrı sevgisini içerdiğini ve de bu sayede mutluluğu elde ettiğini anlayabiliriz. Böylelikle de adaletin tanımı hakkında söyleneceklerin de yine Tanrı’ya uygulanacağını öngörebiliriz.

Leibniz her zaman Tanrı’yı ülkesi evren olan bir monarka benzetmiştir. Tanrı ona göre kusursuz adalet ile ülkesini idare etmektedir.¹⁵⁶ Bu bilgi bizi

¹⁵⁴ - Leibniz, Selections, s.559

¹⁵⁵ - Robert J. Mulvaney, ‘Divine Justice in Leibniz’s Discourse on Metaphysics’, ‘Critical Assessments’ Ed. R.S. Woolhouse, Routledge, London and New York 1994, s.416-417

¹⁵⁶ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.400

Tanrı'nın evrenin idareci Monarkı olduğuna götürmelidir ki, "O'nun yönetimi en kusursuz devlettir, burada hiç bir şey ihmal edilmez, başımızdaki her bir saç teli sayılır, tüm haklar teslim edilir. Böyle bir devlette adalet Tanrı'nın iyilik hazzı ile sağlanır ve namuslu –dürüst- ve yararlı olan kişiler arasında bir ayrılık oluşmaz.¹⁵⁷ Ancak Tanrı'nın idaresindeki tüm bu şeylerden daha güzel olan bir şeyler hâlâ vardır. İdeal adalet hakkında Cicero'nun söylediği şey bu yansıma adaletle doğru orantılıdır. Yani biz bu adaleti görebilsek, Tanrı'nın güzelliği ile yararız."¹⁵⁸

Bu bağlamda Tanrı'nın adaletinin güzelliği kendimizi adil yapmak için yanmamıza neden olur. Çevremizi sevmemiz Tanrı sevgimizden beslenir. Leibniz düşüncelerini incelemiş olan Chevallier ise konuyu "Leibniz Tanrı sevgisinin çevre sevgisini bazı yönlerden ima ettiği ve çevrelediğini kastettiği şekilde ele alır."¹⁵⁹

Leibniz'in bu konuya bakışı ise şöyledir: "Çevresine karşı birinin hayırseverliği sadece Tanrı sevgisinin sonucudur ve Tanrı en çok sevilebilen olarak en çok mutludur ve mutlu edicidir. O'nun sevgisi en büyük ve en somut hazzı verir."¹⁶⁰

Daha önceki bölümlerde de ele aldığımız gibi Tanrı'yı sevmemizin temel nedeni O'na doğru bir meylin bize haz vermesi ve bu hazzın bizi kusursuzlaştırmasıdır. Doğamız gereği kusursuzluktan haz aldığımız için her çeşit kusursuzluk da bize haz verecektir. Başka birisindeki kusursuzluk oluşumu bu nedenle bize haz verir çünkü sevginin temeli başka birinin hazzını kendi hazzı olarak kabul etmektir.¹⁶¹

O halde şimdi Tanrı sevgisi, çevre sevgisi ve bizim kendi mutluluğumuz arasındaki bazı bağlantıları kurabiliriz; Şöyle ki: "Öncelikle Tanrı'yı sevmek Tanrı'nın iyiliğini sevmektir ve Tanrı'nın iyiliğini sevmek tabi ki etrafımızdaki kişileri de kapsayan O'nun yarattıklarını sevmektir. İkincisi, Tanrı'nın adaletiyle bağlantılı olarak öbür dünyayı garantilemek bizim iyiliklerimizin ödüksüz

¹⁵⁷ - Uyl, a.g.m, s.400

¹⁵⁸ - Uyl, a.g.m, s.400

¹⁵⁹ - Uyl, a.g.m, s.400–401

¹⁶⁰ - Uyl, a.g.m, s.401

¹⁶¹ - Uyl, a.g.m, s.401

kalmayacağına inanmayı kasteder. Bu nedenle etrafımızdakilerin iyiliğini gözeterek öbür dünya için kendi mutluluğumuzu da garantilemiş oluruz. Sonuncu ve en önemlisi Tanrı evreni o kadar iyi bir biçimde düzene koymuştur ki, kusursuzlukla hazzı ilişkili olarak birbirine uydurmuştur. Bu nedenle biz sadece O'nun kusursuzluklarına yönelerek haz almayız, ayrıca yakınımızdaki kişilerin kusursuzluklarından da haz duyarız. Başka birinin hazzını ve kusursuzluğunu arttırmak için yapabileceğimiz her şey kendimizinkileri de arttırır. Açıkçası, bizim doğal karakterimiz bizi başkalarının iyiliğini gözetmeye sevk eder ve biz bu doğal karakterimize ne kadar uyarsak başkalarının iyiliğinde kendi hazzımızı o kadar çok bulmaya yönelmiş oluruz. Sonuçta kim olursa olsun haz ve kusursuzluk arasındaki ilişki bizim mutluluğumuzu sağlar. Bizim doğru gördüklerimiz diğerlerinininkiyle çakışmaz ve doğal eğilim iyiliğedir. Bu eğilim ahlaki düzenin temel harmonisini yansıtır. Bu sebeplerden dolayı başkalarına karşı görevlerimiz ve kendi mutluluğumuz arasında Leibniz'e göre bir çelişki yoktur.”¹⁶²

Leibniz tüm bu ilişkileri şöyle açıklar; “Sonuç olarak şu durum çok nettir ki, kardeşini sevmeyen biri Tanrı'yı sevemez, hayırseverlik olmadan akla sahip olamaz; Bu gerçeğin temel taşıdır ve bir kişi kendi iyiliğini diğerlerinininkinden aşağı görmelidir. Çünkü bu eşyanın sebep ve harmonisinin sonsuz bir kanunudur ki, her insanın eserleri kendini yansıtır. Bu nedenle hâkim akıl her şeyi o kadar iyi düzenlemiştir ki, bizim düzenimiz de bizim mutluluğumuzu oluşturmak zorundadır.”¹⁶³

Bizim kendi mutluluğumuzun başkaları mutlu olduğunda arttığını anladığımızda başka birinin iyiliğinin artmasının bizim iyiliğimizi de arttıracakını idrak ederiz. Bu şunu gösterir ki, yapabildiğimiz kadar başkalarının iyiliği için aktif olarak çalışmalıyız. Çünkü sevmeye alışkanlığı yakınımızdakilere iyilik yapmayı gerektiriyorsa, kendi isteklerimiz doğrultusunda onlara yardım etmek ve onları kollamak gibi alışkanlık olmuş bir özellik bu terim kendini daha iyi belli edecektir. Bu durumda sevmeye alışkanlığı terimi pasif bir durum değildir. Ayrıca başkalarının mutluluğu ya da kusursuzluğuna sadece meyilli olma da değildir,

¹⁶² - Uyl, a.g.m, s.401

¹⁶³ - Uyl, a.g.m, s.401

dahası bu türden iyilikleri veya kusursuzlukları aktif olarak gerçekleştirme işidir.¹⁶⁴

O halde hayırsever kişi çevresindekileri seven ve yapabildiği kadarıyla onlara yardım için çalışan kişidir. Ancak bu yönüyle sevme alışkanlığı evrensel bir hayırseverliktir. Kişinin iyiliği sadece arkadaşlarına ve ailesine iyi şeyler yapmasıyla tamamlanamaz. Kişi ayrıca herkese iyilik yapmaya da eğilimli olmalıdır. İşte o zaman doğru bir biçimde hayırsever insan, hayırseverliği tüm insanlığı kapsayan Tanrı'yı taklit eder ve evrenin iyiliğini isteyen bir vizyonu kendinde taşır. Bununla beraber bu tür bir kişi yaygın olarak bulunamaz. Leibniz bu durumu çevremizdekilere yardım etme ve ortak iyiliğe katkı sağlama isteği sadece zihinlerde kalabilir ki, bu durum sıradanlığın üzerine çıkamaz şekilde açıklar.¹⁶⁵

Bu bağlamda adaletin iki önemli unsurundan ilkinin Tanrı'yı tanımak, ikincisinin ise genel iyiliği yaymak olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi ise bu iki önemli unsur arasındaki ilişkiyi fen bilimleri ile açıklamaya çalışacağız.

2.3.3. Bilim ve Hayırseverliğin Birleştirilmesi

Daha önceki başlıklar altındaki incelemelerimizde adil kişinin, başkalarının iyilik ve kusursuzluğunu arttırmaya çalışan akıllı kişi olduğunu ve insanın iyiliği yayma durumunun Tanrı'yı taklit etme olduğunu görmüştük. Leibniz şu sözleriyle –her ne kadar soru soruyor olsa da- Tanrı'yı taklit etmenin gerekliliğine değinir. “Tanrı'nın iyiliği, bize kusursuzlukta ve iyilikte yardım etmese, Tanrı en üstün olmazdı. O halde Tanrı'yı taklit etme yeteneğine sahip olan birinin aynı motiflerle cömert ve faziletli bir hale gelerek en üstün fonksiyonları taşıması karşısında ne denir?”¹⁶⁶

Görüyoruz ki, Leibniz burada insani ve ilahi adalet arasındaki farkın sadece bir derece olduğunu belirterek, iyiliğin diğer kişiler arasında yayılması konusunun hem Tanrı, hem de insani adalette ortak olduğunu gösterir. İlahi ve insani adalet arasındaki farkın sadece bir derece olduğunu anlayarak adaletin

¹⁶⁴ - Leibniz, ‘Selections’ s.425

¹⁶⁵ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.402.

¹⁶⁶ - Uyl, a.g.m, s.402–403.

evrensel bir hayırseverliği içine aldığı konusunu daha iyi kavradığımızı söyleyebiliriz.

Başka bir deyişle “Tanrı’nın evrensel adaletinin insana indirgenmiş bir modeli mevcuttur. Bu nedenle gerekli bir bakış açısıyla adaleti ilgilendiren konular sadece bir zümreyi, bir bölgeyi veya bir milleti değil, tüm insanlığı ele alır. Adil insan bu nedenle tüm insanları kapsayan bir vizyona sahiptir, sadece kendi toplumunda ilişkili olduğu kişileri değil. Şimdi şunu söylemek daha doğru olur ki, Leibniz’in yaşadığı dönemden önce adalet kavramının prensipleri evrensel manada çizilmişti. Bu da az ya da çok teorinin kendisiydi. Bu tür teoriler sadece belli bir zümreye uygulanabilirdi. Böyle bir teori düşünüldüğünde adil insan sadece kendi toplumundakilere iyilik veren biri olur, iyiliği tüm insanlığı kapsamazdı. Leibniz’de ise zıt bir hava hâkimdir. Leibniz’in adil insanı insanlığın tüm toplumlarını aydınlatmak için çaba harcar. Tanrı’nın kendi adaletini sergilediği evrensel bir hayırseverliği kendine örnek alır. Bu tür bir açıklama Tanrı’nın evrensel adaletinin insan versiyonudur.”¹⁶⁷

Bu tartışmanın önemi; Leibniz’in evrensel perspektifi adil insanın evrensel bir vurguya sahip olabileceği bir yöntemin varlığını gerektirir. Bu yol bilimdir. Bilim evrensel bilginin çeşididir. Pratiğe geçtiğinde evrensel bir etkiye sahip olabilir. Bilimdeki bir teori ve bundan kaynaklanan teknolojiler politik bilimlerce engellenemez. Bilimsel bilgiye sahip bir insan, bu nedenle bilgiyi tüm insanların yararına kullanılan bir şey olarak görür. Bu nedenle Leibniz için adaletin gerekli bir özelliği Fen bilimleriyle Tanrı’nın bilinmesidir. Bu bilginin pratiğe – teknolojiye- aktarılması tüm insanlara ilerleme yolunda yardım eder. Kısacası bilimsel bilginin aranması sadece aklın aranması değil ayrıca insanlara en iyi derecede yardım edebilen -gelişme konusunda- şeylerin de aranması anlamına gelir. Akıllı insanın en vakfedilebilir hareketi bilgiyi aramak ve bunu pratiğe geçirebilecek bir bilgi olarak görmektir.¹⁶⁸

Bilim konusunda akıllı insan için iyiliği arttırmak amaçlı iki temel yol vardır. Birincisi insanların anlayışını aydınlatmak, diğeri ise insanların bu

¹⁶⁷ - Uyl, a.g.m, s.403

¹⁶⁸ - Uyl, a.g.m, s.403

dünyadaki yüklerini hafifletmektir. Leibniz bu konuda; “aydın insan şunu anlamalıdır ki, kendi bireysel mutluluğunu sonsuza kadar garanti etmenin tek yolu uğraştığı şeyde kendini tatmin etmeye yarayacak bir şeyler aramasıdır ki, bu şeylerin sonunda ortak insan iyilikleri oluşsun. Bu genel iyilik insanların kusursuzluğuna doğru ilerlemeleridir. Bu ilerleme onları aydınlatma yoluyla hakim gücün harikalarını görmelerini sağlamak ve aydınlanmamıza engel olan şeyleri kaldırmada onlara yardım etmekle sağlanır”¹⁶⁹ şeklinde kendini ifade eder.

Öğretme –talimat- ve engellerin ortadan kaldırılması arasındaki ilişki simbiyotiktir –ortaktır-. Nesnelerin sebepleri ve ortak ilişkilerini ne kadar çok öğrenirsek sıkıntılarımızın hafiflemesi o kadar kolay olacaktır ve sıkıntılarımız ne kadar hafiflerse bilginin uygulanması için kendimizi o kadar çok adarız. Bu ilişki Fen bilimleriyle biri uğraştığında özellikle açıktır.¹⁷⁰

Fen bilimlerinin kusursuzlaştırması ve hafifleştirici etkisi Baruzi tarafından şu şekilde açıklanmıştır: “Evrenin boyutlarını analiz etmek gereklidir. İlk olarak bu iş ilahi aklın harikalarını onlar arasında bulmak için gereklidir. Daha sonra ise kendi korunmamızı ve hatta daha çok kusursuzlaşmamızı sağlayabilecek şeyleri anlamak için geçerlidir.”¹⁷¹

Leibniz ise bu konuyu; “evrenin içeriklerinin bilinmesi bu nedenle iki noktada çok önemlidir. İlki nesnelerin oluş sebeplerini ve oluş amaçlarını anlayarak zihnimizi kusursuzlaştırmak; ikincisi ise kendi bedenimizi korumaktır. Çünkü vücut ruhun organıdır. Bu nedenle onun korunması, onun için zararlı olan şeyleri azaltmak ve yararlı olan şeyleri arttırmak suretiyle sağlanır”¹⁷² şeklinde açıklamıştır.

Leibniz’e göre bilimin ne kadar önemli olduğu genel iyiliğin geliştirilmesi noktasındadır. Bu konudaki görüşleri ise şöyledir; “İnsanı mümkün olduğu kadar mutlu etmek için bir kişi, onların sağlıklarını koruma ve onlara hayatın rahatlıklarını sunma konularını araştırmalıdır. Bu nedenle biri evrenin

¹⁶⁹ - Uyl, a.g.m, s.403–404

¹⁷⁰ - Uyl, a.g.m, s.404

¹⁷¹ - Uyl, a.g.m, s.404.

¹⁷² - Uyl, a.g.m, s.404.

içeriklerinin yapısına bakmalıdır ve orada ilahi aklın izlerini tanınmalıdır ve bizim korunmamız ve hatta daha kusursuzlaşmamız için yararlı olabilecek şeyleri fark etmelidir.”¹⁷³

Leibniz başka bir yazısında ise şöyle der; “kendi görüşlerimi yüksek zekâlı insanların görüşlerine dayandırırım. Çünkü bu insanların pozisyonu, somut, araştırmaya değer bilimler içinde gizli olan gerçekler, güzellikler ve harikaları olan doğanın araştırılması içindeki mutluluklarının büyük bir parçasını aramalarını gerektirir. Güzel keşifler, sadece onu bulan yararlandığı için övgüyü hak etmez. Ayrıca, sağlığın korumasını içeren biçimde insana faydalı olduğu için de övgüye değerdir.”¹⁷⁴

Bu bağlamda, her iki metin de sağlık üzerine vurgu yapar. Leibniz için “sağlık, en büyük somut yararları bilimin bize sunduğu alanların en ortasındadır. Leibniz başka bir yazısında bu durumu şöyle açıklar; aklın çalışmamasının ardından bu dünyadaki hiç bir şey sağlıktan önemli değildir, çünkü onun korunması ve yeniden yerine getirilmesi fizik ve mekanikteki ileri araştırmalarla sağlanır. Önceden bildiğimiz ve yenilerini keşfetmeye çalıştığımız, prensiplerin anlamlarını tanıyabilirsek, sağlık problemi diğer problemlerin sebebi olarak ortadan kalkmış olur. Tüm ihtiyacımız olan şey bizi kötüleştiren kötü şeylere karşı savaşmak ve bize yardımcı olan şeyleri kazanmaktır.”¹⁷⁵

Leibniz bu optimizmi şu sözleriyle açıklar; “Önemli sayılara ulaşmış kötülüklerin üstesinden gelecek ve hayatın iyi şeylerini sonsuzluğa erdirecek araçlar vardır ve tüm bunlar sayesinde bir kişi kendi sağlığını koruyacak ve kusursuzluğumuzu sağlayacak yöntemleri bulacaktır ki, bu durum bizim araştırmalarımızın ana gayesidir.”¹⁷⁶

Leibniz’in bilimin bir araç olarak insanlığın mutluluğu için önemini belirttiği bu sözlerden daha detaylı olarak şunları söylediğini görmekteyiz; “Yönetim ve kanun adına çalıştığım pek çok yılı saymama ve büyük prenslerin uzun yıllar bana danışmalarına rağmen, ben yine de Tanrı’nın ihtişamını arttırma

¹⁷³ - Leibniz, ‘Selections’ s.573–74

¹⁷⁴ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.405

¹⁷⁵ - Uyl, a.g.m, s.405

¹⁷⁶ - Leibniz, Selections, s.596

yetisine sahip olarak bilim ve sanatı görmekteyim. Bilim ve sanat insanlığın yararını da sağlar, çünkü bilimde ve doğanın tanınmasında ve de sanatta Tanrı'nın harikalarını görürüz. Sanatlar ve bilimler insanlığın hazinesidir. Bunlar doğa üzerindeki sanatın üstünlüğünü -Tanrı'nın sanatının kusursuzluğunu- gösterirken barbarlardan medeni insanları ayırt eder.”¹⁷⁷

Bu bağlamda Leibniz'in, bilimin önemini yanında, geleneksel politikalar ve aktivitelerden de daha önemli olduğunu belirttiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bilimin Leibniz'de politik ve sosyal olarak en önemli unsur olduğunu da açıkça görmekteyiz diyebiliriz. Yine Leibniz'in sosyal liderlik konusundaki görüşlerinden bir parçayı da bu sözlerinde görmemizin mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Buraya kadar gördük ki, Leibniz akıl ve hayırseverlik arasındaki ilişkinin bilimi içine aldığına ve bilimin ise evrensel olarak insanların gelişimine yardım ettiğine işaret etmektedir. Bu nedenle de akıl ve hayırseverliğin bilim ile birbirine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktadan itibaren ise bilim özellikle adalet ile de ilgilidir. Burada bahsi az geçen konu, Leibniz'in bilimin uygulama yönüne dair görüşleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bu noktaya da temas etmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

Leibniz'in sanatı da bilim kadar üstün tuttuğu da açıkça gözler önündedir. Leibniz'e göre sanat bizim bugün güzel sanatlar olarak bildiğimiz şeydir. Daha önemli olarak Leibniz'in sanatı, ayrıca bizim teknolojiyi kastettiğimiz şeydir. Baruzi bilim ile sanatın ayrılamayacağını belirtir ve şunları söyler; “Leibniz sanatı genel olarak mekanik çalışmalardan farklı görmez. Bir konuşmasında Leibniz iyi bir makinenin kaybedilmesinin onun nazarında Holbein'in bir resminin kaybolmasından daha üzücü olduğunu belirtmiştir.”¹⁷⁸

Bu sözler Leibniz'in teknolojiye sıra dışı ilgisi hakkında bize bazı ipuçları sağlar. Ona göre “teknoloji bilimsel araştırmanın somut meyvelerinin alındığı bir alandır. Örneğin şöyle der; resmi otorite tarafından laboratuvarlar farklı yerlerde kurulmalıdır, bu laboratuvarlarda makineler geliştirilmeli, egzotik materyallerin

¹⁷⁷ - Uyl, ‘Science and Justice in Leibniz’s Political Thought’ s.405

¹⁷⁸ - Uyl, a.g.m, s.406

koleksiyonu olarak kullanılmalıdır. Buralarda doğanın ve sanatın farklı harikaları gözlenebilir ve test edilebilir. Bu laboratuvarlarda herkese devletin maddi desteğiyle kendi dehalarını deneme imkânı verilecek, bu imkân ancak kişi planını yargıçlardan onay alması sonrasında kişiye sağlanacaktır. Bu inceleme yerlerine hayvanat bahçeleri ve hastaneler de dâhil edilecektir. Fizikçiler, avcılar, işçiler ve yabancılar arasında pek çok şeyi öğrenme fırsatına sahip olanlardan doğru iddialar talep edilmelidir. Üretken başarılar için ödüller konulmalıdır.”¹⁷⁹

Ayrıca Leibniz’in şu sözleri de bilimin uygulama yönü açısından oldukça önemlidir; “Tanrı’nın sonsuz akılcılığını, doğadaki eserlerinin yapısından başka hiç bir şey daha iyi gösteremez. Bir mikroskopla daha yakından bakıldığında, görülen nesnelerin ötesinde de başka yapılar vardır. Bu nedenle tıp, gıda ve mekanik uçların kullanımı için bu icat büyük bir aydınlanmadır ve yine bu aletin kullanılmasıyla insanlar bilgilerini arttırabilirler. Bunu gerçekleştirebilen dünyada sadece on kişi vardır ve bu kişilerden yüz bin tane olsa, bilgimizi olduğundan yüz bin kat daha fazla hale getirebilen ve kendi dünyamızın içini dolduran bu yenedünyanın harikalarından keşfedecek pek fazla bir şey kalmayacaktı.”¹⁸⁰

Leibniz’in teknolojiye olan ilgisi esasen teknolojiyle ilgili olan tüm alanları kapsar. O, ticaret ve endüstri ve ekonomi bilimi ile de ilgilenmiştir. Bugün endüstri fuarları tabir ettiğimiz şeylerin kurulmasını gerekli görmüş ve böyle bir şeyin insanların ufkunu açacağını, keşifleri hızlandıracağını, güzel görünüşler sunacağını, insanlara sonsuz sayıda yararlı veya ilham alacakları noktalar sunacağını belirtmiştir.¹⁸¹ Leibniz hakkında çalışmalar yapan Wiener; “Mutlak mantık, matematik ve ‘a priori’ bir metafizik ve de teknoloji ile ilgilenmesi sayesinde, Leibniz sadece empirik araştırmaların geliştirilmesinin değil, onların mekanik olarak uygulanmasının da gerekli olduğunu ve bunların halka tanıtılması konusunda bir Baconian kadar fanatikti”¹⁸² der.

¹⁷⁹ - Uyl, a.g.m, s.406.

¹⁸⁰ - Uyl, a.g.m, s.406

¹⁸¹ - Leibniz, ‘Selections’ s.592

¹⁸² - Leibniz, a.g.e, s.407

Böylece diyebiliriz ki, Leibniz'in bilimin gerçekleştirilmesini istemesinde, ortaya çıkan somut materyalin de arttırılması isteği yer alır. Soyut teorik bir durumda bilim, bizim anlayışlarımızı geliştirmemiz için gereklidir. Ancak bizim sıkıntılarımızı gideren yegâne şey bilimin teknolojiye uygulanmasıdır. Ayrıca teknolojinin kendisi de teoriye olan ilgiyi arttırma konusunda yardımcı olur ve insanların gelişiminde ikinci bir unsur olarak yerini alır.

Bilimin geliştirilmesi Leibniz'e göre politikanın bir unsuru ise, o zaman bu pratik düşünce içindeki adalet kavramı, bilimsel gelişmeyi arttıran kişilerin mi yoksa bilgiye sahip olanların mı daha çok elindedir? Böyle bir soruyla bilim ve adalet ile politika arasındaki köprüyü kurabiliriz.

Buna göre, Leibniz'in düşüncesinde bilimi geliştiren prenslerin adil insan olarak görülmesi doğrudur. Ancak buraya kadar olan araştırmalarımız bizde prenslerin bilim adamlarından daha az şey yaptıkları kanaatini oluşturmuştur diyebiliriz.

Bizim sorumuza tam bir cevap toplumun gerçek liderleri üzerine Leibniz'in görüşlerinin araştırılmasını gerektirmektedir. Bu konuda Leibniz; "Politikanın sonu baskının sürdürülmesidir. Bu baskı hayran olunması ve sevilmesi için hükmeden otoriteye fırsat veren somut bilgide çalışması için insanları daha iyi bir pozisyona getirecektir. Bu fikre pek çok kişi materyalleri ortaya koyarak destek verebilir. Ancak bunlardan fayda sağlayabilen kişiler – Newton gibi- bilimin büyük binasını oluşturabilirler ve içini doldurabilirler. Böylece Tanrı'nın kutsal konseyi adına konuşabilirler ve tüm diğer yaratıklar sadece onlar için çalışır"¹⁸³ demektedir.

Görmekteyiz ki, Leibniz bu görüşleriyle bilim adamlarının sosyal gelişmeye diğer gruplardan daha çok katkı sağladığını vurgulamaktadır. Ayrıca fen bilimlerinin izlenmesi kişiyi Tanrı'ya yaklaştırır. Bilim adamları ve entelektüellerin politik liderlere göre daha arka bir plana düşmesi gibi bir problematikte ise Leibniz'in politik düşüncesinde bilimin önemli bir yere sahip olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁸³ - Uyl, 'Science and Justice in Leibniz's Political Thought' s.408

Bir düşünürün adalet görüşünü anlamak için o düşünürün sosyal liderlik hakkındaki görüşlerine ve halk politikasına yönelik tavsiyelerine bakılmalıdır. Çünkü bu iki alanı inceleyerek o düşünürün adalet teorisine dair fikirler elde ederiz.¹⁸⁴

Biz bu bölümde Leibniz'in adalet teorisinin bileşenlerini bir kişi analiz ettiğinde ve resmi politika olarak bu bileşenleri Leibniz'in açıkladığı, pratik sunumları incelediğinde, bu kişinin bilimi, Leibniz'in adalet teorisinin entegre bir parçası olarak göreceğini göstermeye çalıştık.

Sonuç olarak "Leibniz'in adalet tanımında iki temel unsur vardır. Bunlar akıl ve hayırseverliktir. Akıl bilimsel bilgiyi, hayırseverlik ise evrensel adanmayı içerir. Evrensel adanma mümkün olan daha büyük mutluluğu oluşturma isteğini kasteder. Bu durum bilim ve onun yararlı pratiksel sonuçlarının oluşturulmasını içine alır. Daha basite indirgeyerek, adil adam bir bilim insanıdır ve hayırseverliğini, bilgisini paylaşımına açarak ve başkalarına bilgisinin faydasını sunarak gösterir diyebiliriz. Adil bir toplum böyle insanların desteklendiği bir toplumdur. Bu toplum bilimsel bilgiyi takip etmeye çaba gösteren ve bilimin sonuçlarının yararlı biçimde kullanılmasının gerçekleştirildiği bir toplumdur. Bu nedenle Leibniz bilimi insanlığın ilerlemesine sebep olan anahtar bir unsur olarak görmüştür. Bilim ona göre Tanrı'nın ilahi adaletini yarattıklarına yöneltmesidir."¹⁸⁵

Leibniz'in bu görüşlerinin oldukça modern olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü günümüzde devletler tıp, ekoloji, taşımacılık, enerji gibi bir çok alanda bilimsel araştırma için çok büyük paralar harcamaktadırlar. Pek çok kişi Leibniz gibi bu çalışmaların ve gelişmelerin sürdürülmesinin gerekliliğini savunur. Yaygın kanaat onun politik düşüncelerinin çok orijinal olmadığıdır. Yine toplum görüşünün uzun dönemli olmaktan çok kendi yaşadığı dönemi yansıttığı da düşünülebilir. Ancak iyi ya da kötü batı dünyası bugün Leibniz'in vizyonunu Hobbes, Spinoza veya Locke'un kinden daha çok yansıtır. Politik düşüncesinde birçok eskilik izlerinin hissedilmesine rağmen Leibniz yine de politik

¹⁸⁴ - Uyl, a.g.m, s.408

¹⁸⁵ - Uyl, a.g.m, s.409

modernitenin babaları arasında önemli bir yere sahiptir. O, bu yeri sadece sonraki düşünürler üzerinde önemli etkilere sahip olması nedeniyle değil, ayrıca 17. yüzyıldaki bilimsel devrimin politik sonuçlarının çoğunu görmesi ve bu sonuçları kendi politik düşüncesi içinde sentezlemesi nedeniyle de hak eder diyebiliriz.

2.4. Doğal Hukuk

Leibniz'e göre "Tanrı, insanı tanrısal bir töz olan ruha sahip, rasyonel bir varlık olarak yaratmış ve ona bir sorumluluk yüklemiştir. İnsanın bu sorumluluğu yerine getirmesi, kendi davranışları için konmuş olan ahlak kurallarına uygun, ahlaki bir hayat yaşamasıyla mümkün olacaktır."¹⁸⁶

Bu düşünceler ışığında Leibniz'in ahlaki hayatı hangi temeller üzerine dayandığını görmeye çalışabiliriz. Leibniz'e göre insanların kendi davranışlarını düzenlemede başvurdukları ahlaki hayatın kurallarının başlıca üç çeşidi vardır:

- “1 - Medeni Kanunlar
- 2 - Belli bir kanaat ya da itibara dayanan kanunlar
- 3 - İlahi kanunlar.

Ahlaklılık insan davranışlarının, yukarıda zikredilen kanunların ihtiva ettiği ahlak kurallarıyla bir uyum içinde olması demektir. Herhangi bir davranış ahlak kurallarına uygunsa, o ahlaki bakımdan iyi bir davranıştır. Bu kurallara uygun olmayan davranışlar da ahlaki bakımdan kötü kabul edilen davranışlardır."¹⁸⁷

Leibniz başlıca üç çeşide ayırdığı ahlak kuralları için iki kaynak kabul etmektedir:

- “1 - İnsan Aklı
- 2 - Tanrı'nın iradesi.

Ona göre ilahi kanunların ihtiva ettiği ahlak kurallarının kaynağı Tanrı'nın iradesidir. Medeni kanunlarla, belli bir kanaat ya da itibara dayanan kanunların ihtiva ettiği ahlak kurallarının kaynağı ise insan aklıdır. Bu iki kaynaktan çıkan

¹⁸⁶ - Rescher, a.g.e, s.137-138

¹⁸⁷ - Leibniz, 'New Essays on Human Understanding' s.251

ahlak kuralları ile Tanrı'nın iradesine dayananlar aynı sürekliliğe sahip değildir. İkinci olarak, insan davranışları açısından, insan aklının bildirdiği ahlak kuralları ile Tanrı'nın bildirdiği ahlak kurallarının sahip olduğu bağlayıcılıklar farklı dereceldedir.”¹⁸⁸

Bu durumda, Leibniz'in, ahlaki hayatın kurallarının dayandığı iki kaynaktan hangisine daha fazla önem verdiğini anlamak için, onun doğal hukuk ile pozitif hukuka bakışına göz atmamız gerektiği kanaatindeyiz.

Leibniz'e göre “tüm toplumlarda yarar ile onuru bir arada götürecek olan, onları bir bütünde bir araya getirme gücü taşıyan tek şey doğal hukuktur. Doğal hukuktan, evrensel hukuku, kökü Tanrı'ya dayanan kapsayıcı hukuku, toplumların özelliklerine göre oluşturulmuş olmayan hukuku anlamak gerekir. Bilindiği gibi toplumlar birbirlerinden çok ayrı özellikler ortaya koyarlar. Ancak her toplumda hukukun yani Tanrısal aklın egemen olması için çaba ve özen göstermek gerekecektir. Bu çerçevede doğal hukuku pozitif hukukun üstünde görmek gerekir. Bir başka deyişle, yaşamsal ihtiyaçlardan doğan hukuku, doğal hukukun belirleyiciliğine vermek gerekir.”¹⁸⁹ Adaleti pozitif hukukla sınırlarsak, yalnızca ona dayanarak gerçekleştirmeye çalışırsak, özellikle uluslararası hukuk için engeller koymuş oluruz. Prenslerin dehası doğal hukukun bir evrensel hukuk olarak, pozitif hukuk ve onun çeşitleri üzerinde egemen olmasını sağlayacaktır. En iyi devlet mutlak otoriteyi en iyi gerçekleştirmiş devlet olmaktan çok, güçlü erdemi bir bütünde bir araya getirmiş devlettir.¹⁹⁰

O halde “iyi bir devlet düzeni ve ahlaki hayat, apaçık yasalar üzerine temellendirilebilir. Yasalar iyi bir devlet düzeninde herhangi bir yorumu gerektirmeyecek kadar belirgin ve belirleyici olacaktır. Toplumsal uyum ancak bu tür yasalarla gerçekleştirilebilir. Bulanık ya da kaygan yasalar toplumda kargaşayı getirecek ya da var olan kargaşayı arttıracak yasalardır. Her yargıcın kendine göre yorumlayabildiği bir yasa toplumsal düzenin sağlıksızlığına tanıklık eder. Demek ki, hukuk alanında ve oradan giderek genel toplumsal düzende zihnin

¹⁸⁸ - Leibniz, a.g.e, s.251.

¹⁸⁹ - Leibniz, a.g.e, s.251

¹⁹⁰ - Leibniz, 'On the Nation of Right and Justice' 'Selections' Ed.by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, s.559.

egemenliğini sağlamak, insanların mutlu yaşayabilmeleri için zorunluluktur. Mutluluk yalnızca bu şartla mümkündür. Kısacası, doğal hukuk olmadan, pozitif hukuk gerçekleşemez. Ancak unutulmaması gereken bir nokta da, toplumsal düzenlerin hiç bir zaman tam anlamıyla yetkin düzenler olmayacaklarıdır. Önemli olan bir toplumda belli bir mutluluğun, bir iç ve dış güveni sağlamasıdır.”¹⁹¹

Leibniz’e göre “güvenlik mutluluğun temel şartıdır. Yetkin devletlerde halkın mutluluğu birinci planda görünür bir özelliktir. Bunun bir rejim sorunu oluşturduğunu söyleyemeyiz. Rejimler biçimsellikleriyle öne çıkarlar. Önemli olan şu ya da bu rejimle yönetilmek değil, herhangi bir rejimle iyi yönetilmektir. Her yönetim biçimi kötü kullanıldığında halkın mutluluğunda büyük engeller çıkarır. İyi kullanıldığı takdirde, halka en büyük mutluluğu getirebilir. Beceriksiz ya da kötü niyetli yöneticiler mutlu bir toplum düzeni yaratmakta her zaman eksik kalacaklardır.”¹⁹²

Leibniz’in doğal hukuk doktrini, onun metafiziğinin genel iskeleti içinde yer alır. Tüm etikler, bundan dolayı tüm insan topluluğu, bu metafiziksel temelli doğal hukukun anlamlı olarak görülmesidir. Doğa kanunları ve doğal hukuk, skolâstik felsefenin içinde, tüm monadların yaşam ve evrim determinasyonlarıyla karışarak kaybolur. Her bir monad, açıklık ve özgürlüğün farklı derecelerine rağmen, diğer tüm monadlarla evreni yansıması ve tüm var oluşun uyumu vasıtasıyla olan bir ön sapmadır. Doğa kanunu evrene ve onun bileşiminde bulunan parçalarına, monadlara doğru ezeli ve ebedi normların bir sistemidir. Mükemmelliği istemek yapılamaz olandır. Ön saptama uyumu bütün evrene nüfuz eden ve aslında Tanrı’nın akli olan aklın bir sonucudur. Bundan dolayı Leibniz doğa kanununun ölümsüz adalet ideasına dayandığını ve bunun hem mantıksal hem de tümdengelimsel olandan sağlanabileceğini söyler.¹⁹³

Bir takım son dönem çalışmalarına rağmen, onun erken dönem çalışmalarında küçük değişimlerle tekrarlanan bu tümdengelim doğa kanunu için

¹⁹¹ - Leibniz, ‘New Essays on Human Understanding’ s.89

¹⁹² - Leibniz, ‘Ethical Definitions’ ‘Selections’ Ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York, 1951 s.567

¹⁹³ - Carl J. Friedrich, ‘Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics and the State’ G. W. Leibniz, A Collections of Critical Essays, Ed: By Harry G. Frankfurt, University of Notre Dame Press, London, 1976, s.52.

bir uyum vardır. Nova methous Jurisprudentiae (Hukukun yeni metodu) (1688)'de Leibniz, doğa kanununu üç prensibe dayandırdığı üç düzeyde etkin olarak tanımlar: ilki doğal devleti yönetme olan ve neminem (kimseye zarar vermeme) liderin prensibine yönelmiş olan Jus strictum (yasa, herhangi bir değişiklik olmadan yorumlanmış yasayı gösteren Latince bir ifade) dur. İkincisi sosyal devlette hüküm süren ve suum cuique tribuere'nin (herkese kendin gibi davranmak) ilkelerince yönetilen aequitastır. (adalet) Üçüncü olarak, daha yüksek, honeste vivere'nin (dürüstçe yaşam) ilkelerine yönelmiş olan ve yaşamın dinsel olarak belirlenmesi olan pietas (Tanrısal bir sevgi)düzeyi vardır.¹⁹⁴

Doğa kanunu olarak şekillenen bu yolun uzun bir Hıristiyan doğal hukuk geleneğiyle aynı hizada olduğu; herkes tarafından bilinen stoacı öğretinin bir özetini kapsayan kurumlarda yorumlanmış olan, Roma doğal hukukunun temel ilkelerinden sağlandığı açıktır diyebiliriz. Ancak maalesef Leibniz hukuk felsefesi için bu düzenin sonucunun ne olduğunun ayrıntısına girmemiştir.

Leibniz'in hukuk teorisi, tecrübeler üzerine kurulmayan ama tanımlar üzerine kurulan, duymalara değil ama akla uygun kanıtlamalara dayanan bilimlerle ilgilidir. Bu olgularla değil hukuk sorunlarıyla ilgilenir. Çünkü adalet, belli bir uyum ve orana dayanır, anlamı birisinin bir başkasına gerçekten adaletli mi, yoksa tam aksine adil olarak mı davrandığından bağımsızdır.¹⁹⁵

Bu bağlamda; "Leibniz'in Roma üçlemesindeki Jus strictum, eşitler arasında barışı sağlama kaygısında olarak sınırlı özel dünyadaki kanunu belirtir. Ancak bu resmi halkın barışı değildir. Bu savaşın ve şiddetin yasaklanmasıdır. Aksi halde üyelerini tamamen özgür bırakır. Bu noktada Hobbes ile ve onun doğanın üzerindeki doğa kanununun işleme nosyonu ile açık bir ilişki vardır. Bir sonraki seviyede aequitas sosyal devlete gireriz ve burada kesin bir barış yoktur, ancak mutluluk kanunun sonucudur. Bu nedenle diğer insanların çıkarlarının tanınmasıyla ilişkilidir. Bu unsurlar ortak ilgiler olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu

¹⁹⁴ - Friedrich, a.g.m, s.52

¹⁹⁵ - Leibniz, 'Elements of Law and Equity' 'Selections', Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951, S.1

sadece şiddetin yasaklanması değil, ayrıca bireyin aktivite çemberinin korunmasıdır.”¹⁹⁶

Aynı zamanda kanunun en yüksek seviyesi probitas’ın (doğruluk, dürüstlük) odak noktası olduğu yerdir. Tam bir bütünlük içinde bu seviye sadece Tanrı’nın şehrinde gerçekleştirilebilir. Yine sadece Tanrı’nın evrensel adaleti onu karşılayabilir. Honeste Vivere’nin prensibi dindarlığı çağırır ve hedeflenen şeyin kusursuzluğunu oluşturur. Bireysel avantaj ve yararlanma genel refah ile aynıdır. Çünkü tüm bunlar etiksevidir ve yararlıdır ve tüm bunlar yararlıdır ve etiksevidir.¹⁹⁷

Şu açıktır ki; biz artık kanunu sıradan bir anlayış içinde çözemeyiz. Ancak onun ilahi yargı içindeki yansımalarını ele alabiliriz. Kuşkusuz ki, Leibniz doğal yasayı moral değerlerin değişmez standartları sayesinde görür. Normları gizli bir ajan tarafından kuvvetlendirilmez, ancak ilahi varlıklarda bu doğustandır. İlahi adalet rasyonel bir Tanrı’nın vizyonudur. Akıl hiç bir şey yapmaz, ancak Tanrı’yı iyiliğini en iyi kullanan olarak gösterir.¹⁹⁸

Doğal hukuktan kaynaklandığına inanılan baskıya karşı düşüncesi Leibniz’in politik felsefesinde de önemli bir yer oluşturmaktadır. Bu bağlamda; teorik bir seviyede, Locke’un karşı koyma haklarına dair geniş fikir beyanı, doğal hakların eşitliği hakkındaki Hobbes’un fikirlerinden gelmektedir ve Leibniz için bu fikirler önemsizdir.¹⁹⁹

Aynı zamanda Locke’a göre; “adil ve meşru olmayan baskılara karşı çıkılıp, direnilebilir. Bu durum bir karışıklık ve tehlike hali de değildir. Meşru yönetimlere karşı direnmeler ise kendisini hem insanların hem de Tanrı’nın kınamasına sürükler. Bir devlette, ikincil resmi görevlilere veya komisyonların illegal uygulamalarına karşı çıkılması politik toplumun yıkılacağı ya da karışıklığa düşüleceği anlamına gelmez. Kim meşru olmayan bir şiddet uygularsa uygulasin, insanların ona karşı hukuki (meşru) bir direnme hakkı vardır.”²⁰⁰

¹⁹⁶ - Friedrich, a.g.m, s.54

¹⁹⁷ - Leibniz, ‘Theodicy’ s.21

¹⁹⁸ - Friedrich, a.g.m, s.55

¹⁹⁹ - Jolley, a.g.m, s.362

²⁰⁰ - Neşet Tok, ‘John Locke ve Siyaset Felsefesi’ Liberte Yayınları, Ankara 2003, s.104–105

Öte yandan aynı zamanda Hobbes'a göre; "doğa insanları öyle eşit bir şekilde yaratmıştır ki, bedensel güç olarak üstün olduğunu düşünen kişi ile hızlı düşünme konusunda üstün olduğunu düşünen bir kimse arasında bir fark, bir üstünlük söz konusu olamaz. Çünkü bedensel güç bakımından zayıf bir kimsenin, ya hile ile ya da kendisi ile aynı tehlikeye maruz kalmış insanlarla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek güce kavuşacağını düşünen Hobbes, zihinsel yetenekler de ise insanlar arasında bedensel güçten daha büyük bir eşitlik olduğunu ileri sürer. İnsanların zihinsel yetenekler bakımından bu eşitliğe inanmamasının nedeni, hemen hemen herkesin, kendisi gibi düşünen ya da kendilerinin onayladıkları bazı kişilerin dışında, herkesten daha fazla olarak sahip olduklarını düşündükleri kendi bilgelikleri hakkındaki boş bir gururdan, kibirden kaynaklanır. İnsanlar karşılarındaki bireylerin ne kadar zeki olduklarını kolay kolay kabullenemezler. Bu ise Hobbes'a göre insanlar arasındaki bir eşitsizliği değil, eşitliği kanıtlar. Çünkü o, bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı olarak herkesin kendi payından memnun olmasını gösterir."²⁰¹

Leibniz, politik zorlamanın üzerinde anlaşılabilir veya kabul edilen bir şey olması teorisini kabul etmez; biri kanunsuz güce boyun eğmeye zorlanırken, bir diğer kişi bu gücü hiç bir zaman kabul etmeyebilir. Dahası zorlama sırf korunma nedeniyle de olabilir. Ve biri sadakatin korunmayla ilişkili olduğunu söyleyebilir. Yönetim ve yönetime ait güvenliğin avantajlarından yararlanmak isteyen kişi arasında resmi olmayan bir anlaşma vardır.²⁰²

Bu bağlamda; koruma sağlanması, bir yöneticinin sadakat isteğinde bulunması için hem yeterli hem de gereklidir diyebiliriz. Ancak Leibniz Sherlock ile otoriteye kimin boyun eğmesi gerektiği hakkında aynı görüşte olsa da, defacto yönetiminde parasal olarak desteklenen dini unsurlar içerisine politik otoritenin kaynaklarını sokulması görüşüne katılmaz. Leibniz yönetme hakkının yönetilmeyi kabullenmek isteğinden oluşabileceğini kabullenmiştir.²⁰³

İlk bakışta, Leibniz'in politik otoritenin kaynaklarına kadar uzanma isteği daha liberal bir pozisyona onu getirirse de, başka bir bakış açısından, çok farklı

²⁰¹ - Hobbes, a.g.e, s.93

²⁰² - Jolley, a.g.m, s.366

²⁰³ - Jolley, a.g.m, s.366-367

anlamlar da görebiliriz. Çünkü Leibniz ayrıca fetih –işgal- hakkını da tanır ve bu noktada Locke ve Sherlock’tan ayrılır. Yine bu noktada Whig ideolojisinin faraziyelerine uzaklığı da açıktır. Bu konuda Whig’in ideolojisine Leibniz’in tamamen kayıtsız kaldığı söylenebilir.²⁰⁴

Whig ideologlarına göre fetih hakkının kabulü doktrini kabul edilemezdir. Çünkü bu durum monarşinin kanunları koymasına için basitçe bir karşılık olarak anlaşmıştır.²⁰⁵

Leibniz hâkim olan Ortodoksinin temsili olarak, fetih haklılıklarıyla ilgili yorumunu şöyle açıklar: Bir düşman kendisini bir yerin yöneticisi ilan ederse ve oranın yerleşimcileri ona sadakat yemini ederse ve böylece bağlanırsa, bu durumda fethi gerçekleştiren taraf için savaşmak adil olmaz. Aynı prensip diğer tüm yöntemler için de geçerlidir. (Adil ya da değil, yönetimi ele geçirme yöntemleri).²⁰⁶

Bu bağlamda; Leibniz fethin politik zorlama oluşturmasına izin vererek Hobbes’u basitçe izlemektedir. Bu sorun zor bir sorundur, çünkü zaten Hobbes’un kendi fetih teorisi belirsiz, iki anlamlı bir teoridir. Fethi gerçekleştirene karşı Hobbes’un görüşünde bir zorlama oluşturan koruma yeteneği mi, yoksa aktın kendisi mi? belli değildir. Ancak en azından önceki yorumda, fetih için teorik problemin aşılamayan yönü korkuyla gerçekleştirilen sözleşmelerdir ve bu noktada Leibniz, şüphesiz kendi pozisyonundan ayrılır denilebilir.

Leibniz bazı rapor notlarında, Sherlock üzerine yazdıklarında, Hobbes ile aynı kanaatte olduklarını ima eder. Şöyle ki; “sadakat yemini ederek korsanlara bile bağlanabileceğimiz konusunda hemfikirdirler. Leibniz daha ileri giderek, korsanlar ve adaletsiz fetihler arasındaki farkın az da olduğunu kabul eder. Ancak Leibniz fetih hakları konusunda Hobbes’a oldukça yaklaşmış görünse de fikirleri yine de derinlemesine değil, sıg gibi görünür.”²⁰⁷

Leibniz’in fethin haklılığını kabullenmesi, tüm yönetimlerin Tanrı tarafından kurulduğu ve orijinlerinin önemli olmadığı şeklindeki kaderci tezinin

²⁰⁴ - Jolley, a.g.m, s.367

²⁰⁵ - Jolley, a.g.m, s.367

²⁰⁶ - Jolley, a.g.m, s.367

²⁰⁷ - Jolley, a.g.m, s.368

sonucudur. Hobbes için ise fethin haklılığı, kendiyle ilgili bireylerin ihtiyaçlarıyla ilgili politik teorisinin tamamen seküler faraziyelerinden türemiştir. Aynı yolu takip ederek fetih üzerindeki Hobbes'un konumuna varmak için Leibniz, onun yapmakta olduğu öngörülerin çok daha fazlasını kabullenmek zorunda kalacaktır.²⁰⁸

Hobbes'a göre; "güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük bir başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur. Ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna cevaz verilir."²⁰⁹

Leibniz için doğal ve yasal sadakat arasındaki fark tamamen içerik dışıdır. Boyun eğmemizin, neden kral kanuna karşı geldiğinde, ortadan kalkması gerektiğini görmede oldukça yeteneksizdir.²¹⁰

Leibniz'in bu konudaki sözleri, "Kişilerin doğal ve yasal görevlerini ayırt ederken niçin (whigler), bunların doğal görevlerinin onları prence –yönetime-götürdüğünü, ancak yasal görevin onları neden -insan kanunlarına dayalı olarak-ona yardım etmeye zorladığını söylemesini çok iyi anlayamadım. Whigler kanunlara veya bazı ilişkilere karşı olan krala, bir kişinin yardım etmeye zorlanmamasını belirtirken, bu durumda kişinin kanunlara göre vatan hainliğiyle suçlandığını ima eder ve bu sebeple bu noktada farklılıklar ortaya konulması gerektiği görüşündedir. Etkin gücü elinde bulunduran -ve o anda gücü yerinde olan- ve kanunu yorumlayan kişileri bertaraf etmeyi genelde başaran krala karşı hain konumuna düşme tehlikesine kendinizi koysanız, söyleyeceğiniz şeylerle, kanunun müdahalesiz olarak uygulandığı bir şartta söyleyeceğiniz şeyler birbirinden oldukça uzak olacaktır. Bir gün kanunların normal işleyişine geri döneceğini farz etsek bile o anda kralın sizi yapmaya zorladığı şeyi zaten kanunlar

²⁰⁸ - Jolley, a.g.m, s.368

²⁰⁹ - Hobbes, a.g.e. s.93

²¹⁰ - Jolley, a.g.m, s.369

size ceza olarak verecektir. Bu durumda kimse, insan yapısı, kanunlar uğruna şehit olmayı kabul etmez”²¹¹ şeklindedir.

Leibniz’in argümanı kabaca ilk bakışta sağduyuluymuş gibi gelse de, bu tür meşruiyet yanlısı teorilerin devrimci vurguları karşısındaki korkusunu da ortaya koyar. Kralın kanuna boyun eğmesi veya insanların kralın yönetiminin (emirlerinin) legalitesini yorumlamada özgür bırakılmasını tartışmak isyana giden yolu açmaktır.²¹²

Hobbes’un analizine Leibniz’in belli bir noktadan baktığına daha önce değinilmişti. Fetih teorisinde Leibniz, Locke’dan çok Hobbes’a daha yakın görünür. Ancak eğer Leibniz Hobbes’un özel konulardaki pozisyonunu benimsemişse, Two Treatises’e karşı tepkisi Hobbes’un sisteminin önde gelen unsurlarını reddettiğine şüphe bırakmaz. Leibniz’in görüşüne göre, bu unsurlar Locke’un beslediği alt yapıdır. Pre-Hobbesion duruşu olan, Leibniz’in gelenekçiliğinin yapısı Thomas Burnette’e yazdığı bir mektuptaki yaratılış açıklamasına getirdiği yorumda açıkça ortaya koymuştur.

Leibniz’in ortaya koyduğu yaratılışın izahı, Hobbes’un tanınır hale getirdiği politik toplumdan soyutlanmamıştır; Bu durum, insanın doğal olarak oluşturulduğu durumun teolojik ve Aristotelist kavramıdır. Hobbes’un faraziyelerinin bu denli reddedildiği bir görüşte, yaratılıştan gelen eşit doğal haklar doktrininin çürütülmesine yönelik olarak ‘Two Treatises’ üzerine daha detaylı olarak Leibniz’in kendi görüşünü savunması şaşırtıcı değildir. Hobbes doktrinine karşı Leibniz kendisini Aristotelist pozisyona koyarak tatmin olur. Aynı zamanda kendi kaderci faraziyelerine de açıklık getirir. Politik sosyetenin – toplumun- oluşturulması ‘kutsal müdahale’ terimi içinde anlaşılmalıdır.²¹³

Leibniz bu konuda şöyle der; “Tüm insanlar aynı doğal avantajlara sahip olsaydı insan haklarının eşitlik prensibi kesin olurdu, ancak bu hiç bir zaman gerçekleşemeyeceğinden, Aristoteles burada Hobbes’tan daha haklıdır. Açık bir denizde tek bir gemide bir kaç kişi kendilerini bulsalar, hiç deniz görmemiş kişiler bile gemiyi idare etmeye kalkışır. Bu nedenle, doğal nedenlerden dolayı

²¹¹ - Jolley, a.g.m, s.369

²¹² - Jolley, a.g.m, s.369

²¹³ - Jolley, a.g.m, s.370–371

geminin idaresi en usta olan kişiye bırakılır. Buradan bir devletin yönetimi de en akıllı olan kişiye bırakılır. Ancak insan doğasındaki kusurlar, insanların sağduyuyu (aklı) dinlememelerine neden olur ki bu durumda en akıllı olanlar güç kullanarak yönetime gelir, kurnazlıkla bazı politik emirleri ortaya koyarlar. Bu durumda ise ilahi takdir kontrolü ele alır.”²¹⁴

Leibniz’in eşit doğal haklar teorisini neden kabul edilemez bulması gerektiğini görmek kolaydır. Hobbes teorisini, işleyen bir sistem sorunu olarak, insana ait materyalist bir bakış açısından gelen bir sonuç olarak görür. Esasen eğer tüm insanlar aynı doğal avantajlardan yararlanırsa onun doktrini de geçerli olacaktır. Doktrin, Hobbes’un temel dayanaklarından kaynak alır ancak bu dayanakların kendisi zaten savunulamazdır. Leibniz’in bu tündengelim geççerliliğini kabul etmesi önemlidir. Çünkü bu durumda onun bakış açısıyla Locke, aynı yolu takip ederek Hobbes’un pozisyonuna ulaşmıştır ve Locke’un metafiziğine karşı Leibniz’in tutumu hakkında bildiğimiz şeyler böyle bir yorumu tam olarak irdeler.²¹⁵

Bu bağlamda; Leibniz “‘New Essays’a yazdığı önsözde Locke’a ait ‘Tabula Rasa’nın ‘identity of indiscernibles’ (ayırt edilemezlerin tanımı) in gerçekliğiyle ‘a priori’ temeller üzerinde dışarıda bırakıldığını belirtir; Bir ‘Tabula Rasa’nın önerilmesi, tam olarak benzeşmeyen iki maddenin önerilmesidir ki, bu, prensip üzerinde imkânsızlıktır. Başka bir deyişle, fikirler arasında hiç bir orijinal eşitlik yoktur. ‘New Essays’ta başka bir yerde, Leibniz ‘Tabula Rasa’ teorisine karşıtlığını açıklar ve materyalizmin iğrendirici bir formunu ima ettiğini belirtir. Leibniz’e göre Locke bu nedenle, Hobbes gibi, insanın aynı teorisini onaylar. Bunun nedeni Locke’un da eşit doğal haklar doktrini üzerinde Hobbes ile aynı teoride fikir birliği edebilmesidir. İnsana ait bir teoride bu doktrinin köklerini takip ederek Leibniz, Locke’un metafiziğinin kriptö –gizli- Hobbesian karakterini açığa vurur.”²¹⁶

Leibniz’e göre “Locke ve Hobbes, eşit doğal haklar teorisine katılmalarıyla bağdaşır ve insana ait materyalist bir teoriden gelen

²¹⁴ - Jolley, a.g.m, s.371

²¹⁵ - Jolley, a.g.m, s.371

²¹⁶ - Leibniz, ‘New Essays on Human Understanding’ s.57

çıkarımlarıyla aynı teori üzerinde birleşirler. Leibniz'e göre doğal haklar, Hobbes'tansa Locke'un doğa kanunlarından hiç türetilmemiştir. Çünkü her iki düşünür tarafından oluşturulan insan modelinden bunlar yararlanırlar. Esasen Leibniz, böyle hakların doğal kanuna ait teolojik ve geleneksel bir doktrinden türetilmeyeceğini ortaya atmıştır. Başka bir deyişle, insana ait bir Hobbesian teorisi Locke'un düşüncesinin tutarlılığının garantiye alınması için gereklidir.²¹⁷ Locke'a göre paternal otorite, belli bir çağa kadar ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesi olarak kabul edilebilir. Paternal otorite, çocukların temel ve doğal hakları üzerinde (lives, liberties, estates: property) tasarrufta bulunmaya kadar genişletilemez. Temel ve doğal haklar üzerinde yalnızca insanların kendileri tasarrufta bulunabilirler."²¹⁸

Leibniz bütün insanların eşit doğal haklarla doğdukları biçimindeki Locke'çu görüşe karşı çıkar. Böyle bir eşitlik, ancak insanlar aynı doğal üstünlüklere sahip olsalardı – ki, açıkça onlar böyle değildir- doğru olurdu. Leibniz, Hobbes'un toplumsal sözleşmeyi önceleyen doğal durum içinde olan, hiçbir ahlak yasasının var olmadığı toplumsal sözleşme görüşüne de karşı çıkar. Leibniz, bundan başka, *New Essays*'de uygar (civil) toplumun kaynaklarını açıklamak için bir toplumsal sözleşmeye gerek olduğunu da reddeder. İnsanlar, ortak amaçlar edinmek için 'grup halinde birlikte hareket eden kuş sürüleri gibi' birleşirler. Kısaca, yapma bir toplumsal sözleşme fikri, Hükümetin kaynağını açıklamak için gerekli değildir, onun meşruiyetini haklı çıkarmak ve ahlakiliğini açıklamak için de gerekli değildir.²¹⁹

Ancak, bu teoriden türetilen sonuçlar her iki düşünür için de çok farklıdır ve bu yorumcular bile Hobbes ile Locke arasındaki fikir birliğine en üst düzeyde vurgu yaparken, Locke'un aynı ana fikir üzerinde farklı sonuçlara ulaştığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Leibniz 'Two Treatises'in ihtilalin müdafaası olduğu konusunda kesinlikle kuşku duymaktadır. Bu perspektifte, Locke ve Hobbes arasındaki paralelliğe Leibniz'in vurgu yapması gerektiği konusunda hâlâ belirsizlik mevcuttur. Çünkü Hobbes ihtilalin taraftarı değil, üstelik mutlak

²¹⁷ - Leibniz, a.g.e, s.110

²¹⁸ - Toku, a.g.e. s.70

²¹⁹ - Thomson, a.g.e. s.71

yönetimin savunucusudur. Bu ilişkiyi anlamak için, bugün görüldüğü durumdan farklı bir kaynaktan Hobbes'un Leibniz'e görüldüğünü ve bu kaynağın ne olduğunu bilmek gerekir.²²⁰

Leibniz'in toplam dirençsizlik teorisine katıldığını söylemek yanlış olur. Kendisi, sorunun aşırı zorluğunun tanınmasında Grotius'tan ilham aldığını söyler. "Grotius açısından bireysel haklar arasında yer alan özgürlük hakkı, mutlak bir hak değildir. Bireylerin devlete karşı başkaldırı hakları yoktur. Hatta bu hak, çok kötü bir idare altında yaşayanlara dahi verilemez. Bu düşünceler, Grotius'un özgürlük hakkına karşı takındığı tavrı göstermektedir. Bireysel özgürlüğü sınırlandıran bu düşünce, daha sonraları siyaset felsefelerinin temeline doğal hukuku yerleştirerek liberal doktrinin habercisi olan filozoflar tarafından değiştirilmiştir."²²¹

Aynı zamanda "direnme hakkının ne zaman ve hangi koşullarla mümkün olabileceğini belirlemek, devletin sahip olduğu yüce haklardan biridir. Hatta Grotius'a göre devletin direnme hakkını sınırlandırmanın ötesinde tamamen ortadan kaldırmaya da hakkı vardır."²²²

Eğer yönetim katılımının yok edilmesi üzerinde dikkatli davranırsa, Leibniz'e göre direnç kanıtlanabilir. Problem tabi ki böyle bir durumun ne zaman oluşturulacağına karar vermektir. 'Two Treatises' üzerine yaptığı yorumlarda Leibniz, pozisyonunu tamamen genel bir anlatımla belirtmiştir; belli bir düzen kurulduğunda, kimse onu ekstrem gereklilik olmadıkça ve 'pro salute publica' (halkın çoğunluğu) içinde başarıdan emin olmadıkça daha kötü bir konuma getirmek için değiştirmemelidir²²³ der.

Ancak, bunların aksine, Leibniz için direnme problemi tamamen açık değildir. Üstelik bu imalar ilahi yargı ve kişisel ölümsüzlük unsurlarından ayrı düşünülmeleyen teolojik bir varış noktasıdır. Landgrave Erns von Hessen-Rheinfels'e göre Leibniz karakteristik olarak, yöneten güçlere karşı boyun

²²⁰ - Jolley, a.g.m, s.372

²²¹ - Yıldırım Torun, 'Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi' Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s.64

²²² - Torun, a.g.e. s.112

²²³ - Jolley, a.g.m, s.372

eğmenin dini bir görev olduğunu vurgular. Bunu şu şekilde ifade eder: İnsanlar kanunlara uymaya ve karşı gelmekten sakınmaya mecburdurlar ve hiç kimse suçsuz olarak isyan edemez ki, bu durum zaten Hıristiyanlığın ruhuna da aykırıdır ve doğru politikacılar tarafından da hoş karşılanmaz.²²⁴ Diyebiliriz ki, bu nokta Leibniz'in Hobbes'u eleştirdiği noktadır ve direnme probleminin teolojik yönden görünüşüdür. Leibniz için, Hobbes'un felsefesinin seküler tandansının –eğiliminin - devrimci imalara sahip olması kuşku götürmez bir durumdur.

Leibniz, Hobbes'un prensiplerinde, politikayla ilgilenmeye başladıktan sonra bile, insanların haklarını belirterek, bundan dolayı da yönetim bunların güvenliğini sağlayamazsa, yönetime karşı direnme haklarına kavuşacaklarını söylemiştir. Hobbes'un belirttiği nedenler insanların yönetime karşı koymalarını engellemek konusunda mantıklı konulardır. Leibniz'e göre Hobbes'un pozisyonunun imaları resmi yargıların öngördüğünden daha radikaldir. Ancak Leibniz şunu da daha ileri boyutta gözlemlemiştir ki, Hobbes karşı koyma hakkını kendi öngördüğünden daha ileri boyutlara taşımıştır. Leibniz, Hobbes'un idama mahkûm edilen birinin gücünün yettiği kadar cellâdına direnme hakkının olduğu tezine karşıdır. Leibniz'e göre bu durum ölümden sonra hayat yoksa direnme hakkının varolacağı şeklinde yorumlanır. Leibniz'in karşıtlığının altında yatan fikir bir kişinin en hassas olduğu noktada sadece aksiyona geçmesi ve elinden geleni yapması hakkına sahip olmasıdır. Burada ölümden sonra hayat yoksa suçlu, cellâdına karşı koyma hakkına sahip olabilir, çünkü onun en hassas olduğu nokta bulunduğu durumdan kurtulmaktır. Bununla beraber Leibniz'in inandığı gibi ölüm sonrası yaşam varsa, o zaman bu durumdaki bir karşı koyma adil değildir, çünkü cezalının en hassas noktası diye bir şey yoktur. İlahi cezalandırma –adalet- onun geçici olarak kaçmaktan elde edeceği menfaatten daha fazlasını ondan alacaktır veya cezalı, kazanacağı faydadan daha fazlasını kaçarak riske edecektir.²²⁵

Böylece biz diyebiliriz ki, Leibniz mutlak yönetimi savunmasına rağmen Hobbes'un yönetime karşı genişletilmiş bir karşı koyma hakkını da gizli veya açık olarak tanıdığına inanır. Burada Leibniz bugün çoğu kişinin gördüğü şey olan, bu

²²⁴ - Jolley, a.g.m, s.372

²²⁵ - Jolley, a.g.m, s.372–373

alandanda Hobbes ile Locke arasında bir zıtlığın olmadığını görür. Ayrıca Leibniz iki düşünürde de ortak olan politik radikalizmin, bunların ölüm sonrası hayat konusunda düştikleri heteredoksi (sapkınlık) den dolayı oluştuğuna inanır.

Bu bağlamda; “Hobbes ve Locke Hıristiyanlığın kişisel ölümsüzlük doktrinini kabul etmişlerdir. Leibniz’in bu noktada alışılmışın dışında bulduğu şey ise; Hobbes ve Locke’un ölümsüzlük anlayışlarıdır. Bunlar insan varlığının ölümsüz olduğuna inanır, ancak bunun doğal olarak değil, Tanrı’nın bir lütfu olarak gerçekleştiğini düşünürler. Leibniz’e göre ise kişinin ölümsüzlüğü ruhun doğal olarak yaşaması ya da ölmesiyle gerçekleşir. Bu noktada Leibniz, bu iki yazarın etkin olarak kişisel ölümsüzlüğü inkâr etmeye kalkıştiklarına inanmaktadır ve bunların karşı gelme hakkının dayandırıldığı bir temel bulmak için böyle mantıksal bir girişimde bulduklarını ima eder.”²²⁶

Diğer yandan ihtilal konusunda Leibniz derin bir muhafazakârdır ve açık bir biçimde bilinen Hıristiyan öğretisini savunur. Bu tür bir girişim karşısında yazdıklarından elde edilen politik görüşleri açıktır ve paradoksaldır. Kişisel pozisyonu nedeniyle karşı koyma sorunu Locke için olduğu kadar Leibniz için de aşırı derecede önemlidir. ‘Two Treatises’i devrimin müdafaası olarak görse de eserindeki işaretlerden Leibniz’in hiçbir zaman bunu belli etmediği görülür. Bu sessizliğin sebebini bulmak zor değildir. Teorik tutumunun çok alışıldık olması, Leibniz’i politik olarak çok rahatsız edici bir pozisyona koymuştur. Bir yönden 1688 olayını Hannover hanedanı için ‘sine qua non’(olmazsa olmaz- vazgeçilmez) olarak görmek zorunda kalmıştır ki, bu hanedan için o, dinsel ve hassasiyet anlamında büyük mücadeleyle bağlı kalmıştır. Bir başka yönden ise eğer yönetici tüm toplumu yok etmekle tehdit ederse, sadece bu durumda devrim yasal olur görüşünü teorik olarak benimsemiştir. Bu tür bir durumun 1688’de İngiltere’de görüldüğünü iddia etmek imkânsızdır.²²⁷

Esasen bu durumda Leibniz, II. James’in görevden alınmasını adil bulmadığını açıkça ima ederek kendini riske atmıştır. Bu ikileme karşılınca, sadece kadercı görüşlerine geri dönmekle kalmamış, Protestan Avrupa’nın

²²⁶ - Jolley, a.g.m, s.373

²²⁷ - Jolley, a.g.m, s.373–374

güvenliğini garantiye alan bir girişimin Tanrı'nın eliyle olduğuna inandığı fikrine de geri dönüş yapmıştır. Bir fetih için kaderci bir ortaya çıkış, William rejimine uyma konusunda zor kullanmayı yargılaması gerçekleşse de, bu tabii ki devrimin de yargılanmasını sağlamamıştır. Bu ortamda politik teori eseri olarak soyut 'Two Treatises' ile uğraşmak daha güvenliydi, fakat onun o çağdaki olaylara bakış açısını eleştirmek pek güvenli değildi. Politik yeterlilik olarak Leibniz önemli biri olarak görünmez, en azından bir İngiliz için yazdıkları önemsizdir. 1688 devriminin legalitesine karşı meydan okuyarak, patronlarının canını sıkmada daha başarılıdır.²²⁸

Sonuçta Leibniz, üstün monadı, Tanrı'nın kusursuzluğuna uyararak, kusursuzluğu arayan tüm monadları geride bıraktığı evrensel bir düzen olarak düşünmüştür diyebiliriz.

2.5. Patriotizm (Vatanseverlik)

Leibniz'in özgürlükle ilgili görüşleri, patriotizmin gerçek savunusu ve Leibniz'in genel görüşlerinin parçasıdır. Patriotizm, Tanrı sevgisi adına çabalama ve onun dini düşüncelerinin bir uzantısı olarak tanımlanabilir. Almanca'yı bilimde ve felsefede kullanmak için öncelikle Alman halkını uyandırmaya kendini adanması da bunun bir uzantısı sayılabilir.

Leibniz'e göre; "Tanrı'nın onuru yanında her insanın en iyi yaşamı ve Tanrı'nın yerini hayal edeceği kesindir. Dil ve gelenek bağı insanları sağlam bir yapıda birleştirmektedir. Bundan dolayı Leibniz'de Tanrı'nın yerinin sevgisi, basit beyinli ve ön yargılı halkın üstünde bulunmaz ama gerçek bilgelik, Tanrı'ya olan mecburiyet ve insanların bizim üzerimize zorlanmasıyla kuvvetlendirildi."²²⁹

Leibniz yabancı saldırılar sebebiyle Almanya'nın çaresizliğinden dolayı çok endişe duymuştur. Bu yüzden onun düşüncelerinde, Almanya'nın güvenliği sağlaması ve uygulaması gerektiğini kanıtlamaya çalıştığını; zayıflığın, ekonominin, kültürün ve ahlakın değişik diğer kaynaklarını anlattıktan sonra, bunların hepsini ciddi bir şekilde düşündüğünü görmemiz mümkün olacaktır.

²²⁸ - Jolley, a.g.m, s.374

²²⁹ - Friedrich, a.g.m, s.59

Leibniz çok ilgili ve çoğulcu biçimde isteyerek insanoğlunu bir araya getirme inancıyla, yurt ve Tanrı sevgisini birleştirmiştir. Bu noktada “Tanrı Şehri” inancı bizi şaşırtabilir. O, bu inancı Alman prenslerinin diplomatik temsilcileriyle olan problemlerini halletmek için dergilerine koymuştur.²³⁰

Bu bağlamda “Leibniz bu dergilerde; Hıristiyanlığın tek bir Cumhuriyetten oluştuğunu açıkça söyler. Papa dinsel konularda da ve Alman İmparatorluğu’nun duygusal meselelerinde de Hıristiyan âleminin papasıdır. Fakat Leibniz’in düşüncesi daimi konseyin olması ya da oturumun olmadığı zamanlarda en azından konseyin senatoyu seçmesi gerektiğidir.”²³¹

Ancak Leibniz hayatının sonlarına doğru İmparatorun ve papanın altındaki evrensel emirler düşüncesini tamamen bırakmıştır. Onun ilgisi gittikçe artarak bulunan respublica yerine Monarşik modern devlet olmuştur. Fakat bu devlet düşüncesi asla Hobbes ve onu takip edenlerin Machtstaat’i olarak değil, fakat her zaman Alman ve İngiliz geleneğinin Rechtstaat’i olarak, kanunun üstünlüğüne dayanan anayasal düzen olacaktır.²³²

2.6. Özgürlük

İnsanlığı eskiden beri meşgul eden problemlerden biride özgürlük ve zorunluluk tartışmasıdır. Leibniz’e göre, “ilkçağ filozoflarının ‘tembel akıl’ dedikleri bir sofizm, hemen her dönemde yaşayan insanların zihnini meşgul etmiştir. Buna ‘tembel akıl’ denilmesinin nedeni, sofizme inananların geleceğe dair her türlü endişeyi faydasız görmeleridir. Bunlara göre; ileride olacak şeyler zorunlu ise, biz ne yaparsak yapalım olayların akışını değiştiremeyiz. Şimdiye ve geleceğe ait her olay zorunludur. Çünkü ya Tanrı her şeyi önceden görür veya âlemin bütün olaylarını idare ettiğinden, her şeyi önceden tayin eder, ya da her olay nedenlerin aralıksız gelmesi dolayısıyla zorunlu olarak vuku bulur.”²³³

Leibniz’e göre; “bu zorunluluk anlayışı, pratik alana uygulandığında, ‘Fantum Mahometanum’ şeklinde adlandırılan Türklerin anladığı anlamdaki kader

²³⁰ - Friedrich, a.g.m, s.60

²³¹ - Friedrich, a.g.m, s.60

²³² - Friedrich, a.g.m, s.60

²³³ - Leibniz, ‘Theodicy’ s.54

düşüncesini doğurmaktadır. İnsanları işlerinden alıkoymayıp, sadece zorunluluğu göz önünde tutmalarını temin etmeye çalışan ‘Fantum Stoicum’ anlayışı ise Leibniz’e göre birçok düşünürün tasvir ettiği gibi kötü değildir. Bu anlayış insanlara olaylar karşısında sakin olmayı, boşuna tasa ve üzüntüye kapılmamayı öğretmektedir. Bu bakımdan Stoacılar, İsa’nın doktrininden uzaklaşmış olmuyorlardı. Çünkü İsa’da yarına ait tasalarımızı, boyununu uzatmaya çalışan bir insanın çekeceği zahmetlere benzeterek, bu gibi endişelere kapılmamamızı tavsiye eder.²³⁴

Leibniz’e göre “özgürlük, zorunlulukla iç içedir. İki çeşit zorunluluk vardır ve bunlardan birincisi mutlak zorunluluktur. Bu zorunluluk hiç bir şekilde özgür eylemlere imkân vermez. Özgürlük bu mutlak zorunluluğun dışında aranmalıdır.”²³⁵ Bir de Leibniz’de ereksel nedenlere bağlı, özgür seçimi yadsımayan ahlaki bir zorunluluk vardır. Leibniz göre, her zaman iradeyi kendi seçimine yöneltten baskın bir neden vardır. Özgürlüğün sürdürülmesi için bu neden zorlayıcı olmaksızın yalnız yönelticidir.²³⁶ Leibniz bu şekilde ahlaksal zorunluluğun, muhtemel seçeneklerin değerlendirilmesini esas aldığını söyler.

Bu bağlamda Leibniz’e göre; “Bizim tamamen özgür olmadığımız kabul edilmelidir. Sadece Tanrı tamamen özgürdür. O, tamamen bağımsızdır. Bizim özgürlüğümüz çoğu yollarla sınırlıdır. Bir karga gibi uçmak için, bir balina gibi yüzmek için özgür değilim. Çünkü benim vücudum gerekli donanımdan yoksundur. Bizim aklımız hakkında da aynı benzerlikten bahsedilebilir. Bazen özgür bir aklımızın olmadığını kabul ederiz. Biz, asla tamamen akıl özgürlüğüne sahip değiliz, ama bu bizim hayvanların sahip olmadığı belirli derecedeki özgürlüğe sahip olmamızı engellemez. Yani bu, nesnelere bize nasıl görüldüğüne uygun olarak seçme ve akıl yürütme yeteneğimizdir. İlahi bilgiye gelince, Tanrı nesnelere olduğu gibi önceden görür ve onların doğasını değiştirmez. Tanrı her ne kadar önceden görmüş olsa da tesadüfen ve rastlantı

²³⁴ - Leibniz, a.g.e, s.54

²³⁵ - Leibniz, a.g.e, s.61

²³⁶ - Leibniz a.g.e, s.148

sonucu oluşan olaylar öylece kalırlar. Bu yüzden onlar önceden belirlidirler, ama onlar gerekli değildir.”²³⁷

Leibniz’e göre en önemli iyiliklerden biride ‘özgürlüktür.’ Ona göre, “kötülüğe meyledceklerini önceden görmesine rağmen, Tanrı’nın yaratıklarından bazılarına özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi, genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir.”²³⁸

Aynı zamanda Leibniz, Tanrı’nın günaha engel olmak için, olağanüstü yollarla her zaman müdahalelerde bulunmasını da –bunu kolayca yapabilir olmasına rağmen- uygun bulmaz. Çünkü bu durumda Tanrı, ya özgür tabiatla yaratmak zorunda olur, ya da mucizelerle onların tabiatını sık sık değiştirmek durumunda kalırdı. Bu ise en iyi plana uygun düşecek bir şey olmazdı.²³⁹

Özgür insan her şeyden önce sorumlu insandır. O, Tanrı karşısında sorumludur. Leibniz’e göre, efendilerin en iyisi olan Tanrı yalnızca doğru yönelim bekler.²⁴⁰ İnsandan doğru yönelim bekleyen Tanrı insana ilgisiz değildir, insanın sorumluluğu buna göre karşılığı olan bir sorumluluktur. Tanrı insanı doğru yola koymaz ama ona doğru yolu gösterir. Yüce ve sonsuz bilgiye sahip olan Tanrı yalnızca metafizik anlamda değil, ahlaki anlamda da en yetkin biçimde etkindir.²⁴¹ Burada insan için önemli olan Tanrı’ya tam bir istekle yöneliştir. İnsan Tanrı’nın ürününü ya da eserlerini ne ölçüde doğru kavarsa, o ölçüde uygun yolu seçme şansına ulaşmış olacaktır. Tanrı’nın istediğini istemeye hazır olunmadığı zaman Tanrı’yı sevmek güçtür. Buna göre Tanrı’nın iradesiyle başımıza gelen her şeyden – iyi şeylerden olduğu kadar kötü şeylerden de- hoşnut olmamız gerekir.²⁴² Aklımız yettiğince Tanrı’nın görünür iradesine göre davranmalıyız. Bu arada genelin iyiliğine elimiz erdiğince katkıda bulunmaya çalışmalıyız.²⁴³

²³⁷ - Leibniz, a.g.e, s.141

²³⁸ - Leibniz, a.g.e, s.346

²³⁹ - Leibniz, a.g.e, s.378

²⁴⁰ - Leibniz, ‘Discourse on Metaphysics and the Monadology’ s.8

²⁴¹ - Leibniz, a.g.e, s.3

²⁴² - Leibniz, a.g.e, s.7

²⁴³ - Leibniz, a.g.e, s.8

2.7. Tanrı Şehri

Teistik özellikler taşıyan sistemlerin çoğunda ‘Hükümdar Tanrı’ modelinin yaygın olduğu bilinmektedir. Leibniz de eserlerinde ‘hükümdar Tanrı’dan ve O’nun yönettiği bir ‘Tanrı Şehri’nden söz etmektedir. Ona göre Tanrı, ruhların bir araya gelmesiyle oluşmuş en yetkin devletin hükümdarıdır. Tanrı’nın başlıca amacı şehrinin mutluluğudur.²⁴⁴

Bu bağlamda “Tanrı bir ruh olmakla varlıkların kaynağıdır. Eğer en iyiyi seçmekte iradesizlik gösterseydi, bir mümkünün bir başka mümkününe üstün tutulabilmesi için hiç bir neden olmayacaktı. Böylece Tanrı’nın bir ruh olma niteliği yaratıklarla ilgili olarak sahip olabileceği tüm belirlenimlerin başında gelmektedir. Yalnız ruhlar Tanrı’nın örneğine uygun yaratılmışlardır. Zira yalnız onlar Tanrı’nın doğasını taklit ederek bilgiyle eylemde bulunurlar. Tek bir ruh bütün dünyaya değer. Onu tek başına açıklamaz, ancak onu tanır ve Tanrı gibi kendini dünyada yönetir.”²⁴⁵

Bu nedenle, Leibniz’e göre, “Tanrı’nın kendisini ruhların efendisi ya da hükümdarı kılan bu ahlaki nitelik O’nu kişisel olarak çok özel bir şekilde ilgilendirir. Ayrıca, bu belirleme onun için o kadar önemlidir ki, içinde yaşayanların en büyük mutluluğuna dayanan devletin mutlu ve verimli durumu yasalarının en yücesi olmaktadır.”²⁴⁶ Bu gerçekte, doğal dünyadaki ahlaki bir dünyanın evrensel monarşisidir ve Tanrı’nın en yüksek ve en ilahi işidir. Tanrı’ya gerçekten bağlı olan ihtişamın alanıdır.²⁴⁷

O halde Leibniz’e göre, “ ‘Tanrı her şeyi öyle bir düzene koymuştur ki, buna göre kaçınılmaz bir biçimde ruhlar, sürekli olarak yaşamakla kalmazlar, dünyanın kendi tözünü yitirmemesi gibi, devletin de hiç bir şeyi yitirmemesi için ahlaki niteliklerini her zaman korurlar’ ifadesinden şüphe etmemeliyiz. Sonuç olarak ruhlar ne olduklarını her zaman bileceklerdir. Böyle olmasaydı ödül ve

²⁴⁴ - Leibniz, ‘Discourse on Metaphysics and the Monadology’ s.60

²⁴⁵ - Leibniz, a.g.e, s.61

²⁴⁶ - Leibniz, a.g.e, s.61–62

²⁴⁷ - Leibniz, ‘Theodicy’ s.156

ceza almaya yatkın olmayacaklardı. Oysa bu yatkınlık bir devletin, özellikle hiçbir şeyin eksik olmadığı en yetkin devletin özünden bir parçadır.”²⁴⁸

Leibniz’in varlık kademeleri içinde, diğerlerine göre algılarının daha açık olmasından dolayı, Tanrı’yı en iyi taklit etme yetisine sahip olanlar insanlardır. Bu bakımdan kendinde en fazla Tanrı’lık özü taşıyanlarda bunlardır. Tanrı’nın âlemde kendisinin bilinmesini gerçekleştirmede insanı seçmesinin nedeni de bu olsa gerektir. İnsanda Tanrı’lık özünün en fazla bulunması, aslında, onun akıllı olması anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı da akıl sahibidir ve insanın dışındaki diğer varlık kademelerinde bu Tanrı’lık öz bulunmamaktadır. Leibniz’e göre akıl sahibi olması insanları Tanrı’nın hükümdarı olduğu âlem devletinin yurttaşları kılar²⁴⁹

İnsanlar Tanrı ile bir nevi topluluk kurmaya da yetilidirler. Bir mucit kendi icat ettiği makine karşısında hangi konumda ise, Tanrı da basit canlılar ve hayvanlar karşısında aynı durumda olduğu halde insanlar karşısında O, bir hükümdarın uyruklarına, hatta bir babanın çocuklarına olan durumundadır.²⁵⁰ Leibniz de Tanrı hükümdar ya da monark olmakla birlikte tebaasına baskı rejimi uygulayan bir despot olmadığını, şefkat ve merhamet sahibi olduğunu Onun söylemlerinden çıkarabiliriz.

Hiç şüphesizdir ki, Leibniz’e göre, “Tanrı mutlak olarak yetkin bir varlıktır. Bu yetkinlikte mutlak olarak sonsuz bir yetkinliktir. Tanrı’nın karşısında öteki yaratıkların her biri sınırlı bir yetkinliğe sahiptirler. Tanrı’nın yetkinliği kendiliğinden olduğu halde yaratıklar yetkinliklerini Tanrı’dan, yetkinsizliklerini ise sonsuz olmaya gücü yetmeyen kendi tabiatlarından almaktadırlar.”²⁵¹

Leibniz’in ‘Tanrı şehri’ kavramına olan düşkünlüğü, Onun ruhların iyiliği düşüncesine vurgusuyla beraber onun sistemine ilişkin bir kaç zıtlığı ele verir.

Bu bağlamda “o, bizim gördüğümüzün ötesinde, radikal olarak ‘dünya mümkün olan dünyaların en mükemmelidir’ düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. ‘En basit kanunlar en zengin doğal olaylarla beraber bulunur.’ Bu oldukça yüksek

²⁴⁸ - Leibniz, ‘Discourse on Metaphysics and the Monadology’ s 62

²⁴⁹ - Leibniz, a.g.e, s.19

²⁵⁰ - Leibniz, ‘The Monadoloji, The Rationalist’ s.469

²⁵¹ - Leibniz, a.g.e, s.461

metafizik, mükemmellik kavramı, ahlaki kriter Tanrı bilgisiyle empatisel olarak daha fazla ilişkilendirilmesi de mümkün görünmektedir ki, Tanrı bilgisi ruhlara verilen ilk sorumluluktur. Bu önemli tartışmada, o yine de bu kavramı, etik değerlerin öncesinde göz önünde bulundurulması gereken metafizik konsiderasyon (düşünme) olarak açıklar.”²⁵²

Son tahlilde; “eğer yaratıcı zekâda iyi olandan çok şeytani olan varsa, Tanrı’nın içinde –yarattıklarında- şeytani olan iyiden daha fazla var demektir. Bunu kabul etmiyorum. Çünkü bu varsayılan anlam –sonuç- parçadan bütüne doğrudur. Üstü kapalı ve kayıtsız bir şekilde yaratma işinin sebepsiz olduğunu farz etmekle bütün bu sebepleri karşılaştırmak –anlamlaştırmak- mümkün olmaz. Fakat niçin, iyiliğin dışında kalan akılsız maddeler ki, bunlar bütün dünyayı doldurur, eksikliklerin giderilmesi için olmasın? Kanunun öneminin büyük olduğu doğrudur. Fakat karşılığın yöntemi yanında diğerleri çoklukta eşsiz bir şekilde büyüktür ve çokluğun oranı ve kalite değerini nicelik olarak geçenler olabilir”²⁵³ sözleriyle kendi bakış açısını ortaya koyar.

2.8. Leibniz’de Hukuk, Politika ve Devlet’in Felsefi Yansımaları

Leibniz’in etkinliklerindeki pek çok alanların her konusunda, Matematikten, Metafiziğe; Jeolojiden, Mühendisliğe; Politikadan, Teolojiye; Fizik ve Kimyadan, Ekonomiye; Tarihten Dilbilimine kadar çalışmalarının tam anlamıyla anlaşılabilmesi için idrak edilmesi gereken ikna edici içsel bir dayanışma, yüksek bir otoriteyle sunulmuştur. Onun etkinlikleri inandırıcı ve anlaşılabilir iddialardır. Varsayımda doğal bir eğilimi yok edinen büyük düşünür kuralcı biridir ve bundan dolayı hakikatte her düşünürün karar verdiği ve izah ettiği göz kamaştırıcı çelişkileri vardır. Bunların göz alıcı derecede ne kadar ünlü olduğu ve teşhis edildiği ya da dikkate değer olduğu önemli değildir. Gerçekte ikna edici içsel bir dayanışma üzerinde odaklanma apayrı bir sorundur ve bundan daha kapsamlıdır.²⁵⁴

²⁵² - Rescher, a.g.e, s.140–141

²⁵³ - Rescher, a.g.e, s.141

²⁵⁴ - Friedrich, a.g.m, s.47.

Aslında böyle içsel bir dayanışma için çoğu ilişki yeniden ele alınabilir ve böylece onlar çeşitli alanlarda yeniden ortaya çıkartılabilir. Leibniz'in çalışmalarının tümünden olmasa bile çoğundan hızlı olan bazı kıvılcıklar –komünist-yivler olabileceği şüphesizdir. Örneğin harmoni –uyum- tekrarlanan bir temadır. Ve böylece Hegelci tabirde kullanımıyla zıtlıkların uzlaşmasıdır. Bununla birlikte Leibniz'in yazılarında yetersiz ana ilke kurulabilen spekülasyon yorumlarının içinde bozulmaya uğramasın diye bu sorunu çözülmemiş olarak ele almak daha uygun görülebilir.²⁵⁵

Hukuk ve politika Leibniz'in ana ilgileriydi. O bir hukukçu olarak yetiştirildi ve bir ömür boyu hukuk ve hukuk felsefesinin konusuna ilgisini kaybetmedi. Leibniz, aktif bir politikacı, diplomat ve devlet adamı olarak ve pek çok bilimsel ve sistematik girişimin organizatörü olarak, gücün ve bir hükümet anlayışının ve de pek çok yazılı kaynakta ve mektuplarında yansıtılan devletin dünyası için bir his elde etti. Bir metafizikçi ve matematikçi olarak Leibniz'in çalışmalarının karakterize eden olağanüstü, yaratıcı orijinalliğin görülebilmesi ise bizi buradaki konu itibarıyla pek ilgilendirmemektedir. Yinelenen iddialar aksine, Leibniz'i hukuk ve politikada birinci derece bir düşünür olarak saptamakta başarılı olamamıştır. Orijinal anlayışı O'na bağlayabilmek mümkün değildir.²⁵⁶

Bu bağlamda; "Leibniz'in pratik alandaki çalışmalarının, siyaset kuramcısı için ne anlama gelebileceği sorusu ilginçtir. Onun Grotius ve kendi yüzyılındaki diğer felsefi ruhlarını çoğu ile paylaştığı bir kaygı olan çeşitli inançları yeniden bir araya getirmenin tek kaygısı olmadığı ileri sürülür. Fakat daha özellikli olarak Leibniz'in Fransa ile gizli görüşmelerinin Mısır'a karşı sonraki saldırılara neden olan ve aynı zamanda kendilerini savunmak için Türklere karşı koymak gerekliliğinden kaynaklanan, onların kendileri üzerine saldırılarının yönünü değiştirmek suretiyle, Avusturya ve Reich üzerine ilave saldırılardan vazgeçirmek için olduğu kastedilir. Planın başarısız olduğu gerçeği, elbette Leibniz'in politik düşüncelerini açığa vurmadığı anlamına gelmez. Şeffaflık için böyle bir plan, devletin nedeni ile gücün dengesi arasında bir mantık gerektirir. Leibniz, 'Raisons

²⁵⁵ - Friedrich, a.g.m, s.47-48.

²⁵⁶ - Friedrich, a.g.m, s.48

touchant la guere ou l'accomodement avec la France' (savaşı ilgilendiren nedenler ya da Fransa ile uzlaşma) adlı eserinde öğrendiği doğru yorumlara editörlük etmek ve çeşitli çıkarları tartmak yoluyla kendisinin ince bir politikacı olarak daha şeffaf olduğunu dahi açıklar. Her yeni formülasyonda Leibniz'in argümanları, Türklere karşı bir mücadelede en geride olan özgürlük için Fransa ile bir anlaşma ve anlamının gerekliliğini daha şeffaf ve bilimsel olarak sunar. O 'Mars chirstionissimus' (En Hıristiyan Tanrı) -Leibniz'in yazdığı kitabın adı, siyasi bir hiciv- 1683'de hak verilen, Fransa siyaseti üzerine bu hicivsel eleştirisinde, çok açık şekilde çoğu insanın "halkın iyiliğinden ziyade onların özel ilgilerine ve gelecekteki şimdiki alışkanlıklara" sahip olduklarını açıklar. İnsanların politik davranışları hakkında adil olarak gerçeğe uygun bir tahmindir, fakat tamamen orijinal değildir."²⁵⁷

O halde bu konu üzerinde niçin zaman harcanması gerektiği sorulabilir. Bu soru için iki yeterli cevap ve iki iyi olduğuna inandığımızı söyleyebiliriz: Birincisi; Eğer Leibniz'in politika ve hukuk görüşleri anlattığı şekilde alınırsa, Onun metafiziğindeki kayda değer parıltı, çoğu belirsiz noktanın bazılarını kapatır. İkincisi; Onun tamamen roman olmayan görüşleri psikoloji tarihindeki politik boyutun merkezi öneminden dolayı hâlâ kendi içlerinde son derece ilginçtirler.²⁵⁸

Diyebiliriz ki; Hemen hemen bütün büyük filozoflar en başta bir siyaset filozofudurlar. Leibniz'e ait olan politik düzendeki belirgin buhranlar bir yana, bir fikri derinlemesine karıştırır ve etrafındaki karışıklığa devamlı bir çözümü nasıl bulacağı sorusuyla zihnini meşgul eder. Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Hobbes, Kant ve Hegel bu genel fenomenlerin özellikle göze çarpan örneklerini oluştururlar.

Bu bağlamda; "dinsel gedikleri ortadan kaldırmak için araştırılan politik kriz Leibniz'in düşünceleriyle ilgilidir ve din savaşlarının sonucudur. O, 1646'da doğdu. Otuz yıl savaşlarının harap ettiği Almanya'da büyüdü. O, politik düzenin korunmasındaki başarıyı takdir etmek ve bütün insanlık kültürünün bağımlılığını

²⁵⁷ - Friedrich, a.g.m, s.48-49

²⁵⁸ - Friedrich, a.g.m, s.49-50

görmek için geldi. Leibniz'in en erken yazıları buna şahitlik eder ve bu onun son çalışmaları boyunca merkez bir tema olarak kalır. Leibniz, Grotius ve kendinden önceki diğer filozoflar gibi, kurtarıcının mesajının Hıristiyanlar için ne derece önemli olduğuna herkesi derinlemesine ikna etti.²⁵⁹

Ayrıca Leibniz Katolik görüşe uzun süre saldırdı ve onun mektupları Katoliklik ile Protestanlık arasındaki yaygın dayanakları keşfetmedeki çabaları onarmakla yankılandı. Gerçekten Leibniz'in diplomatik etkileri uzun yıllar sürdü. Uyum için farklı bir bakış açısı onun büyük hedefiydi.²⁶⁰

Leibniz ideal bir şehrin görüntüsünü, Tanrı şehrini, bu bakış açısına uygun açıkladığı halde bu görüş, fikir ve tasarım olarak Ortaçağa aittir. Tanrı'nın cömert olduğu teorisi tam olarak doğrudur ve irfan sahibi hükümdar dünya insanları olan daha yüksek tinlerin tümünü yönetir. 'Tinlerin tümü Tanrı'nın altındaki devlet türünü birlikte şekillendirir.' Fakat O sınırlama olmaksızın hükmetmez, ama O'nun aklını bu hükmetme determine eder. O'nun aklının yeri insandan çok Tanrı'yı tamamen saran ezeli ve ebedi olan doğa kanununun dönemlerinde saptanır. Tanrı şehrinin aslında Thomas Aquinas'ın kendisi tarafından değilse, büyük İspanyol neo-Thomistleri tarafından tasavvur edilenin aynısı olduğunu hatırlatmamız gerekir. Bu Leibniz'in sıkı öğrenimini yaptığı Grotius'tan derinlemesine etkilendiği bir görüntüdür. Bu, üniter radikalizmin içinde Ortaçağa ait bir rasyonalizm'dir. Bu aslında Leibniz'in kendisinin de kabul ettiği *philosophia perennis*'in* parçasıdır.²⁶¹

²⁵⁹ - Friedrich, a.g.m, s.50

²⁶⁰ - Friedrich, a.g.m, s.50-51

* *Philosophia Perennis* deyiimi Leibniz'in buluşudur, ama konu, başlangıcı anımsanamayacak kadar eski ve evrenseldir: şeyler, canlılar ve zihinler dünyası için tözsel bir Tanrısal Gerçekliği kabul eden metafizik; ruhta Tanrısal Gerçekliğe benzer, hatta onunla özdeş bir şey bulan psikoloji; insanın sonsal ereğini tüm varlığın içkin ve aşkın temelinin bilgisinde gören ahlak. Ebedi felsefenin temelleri dünyanın her bölgesindeki ilkel insanların geleneksel kültüründe bulunabilir, tam gelişkin biçimlerinin ise daha gelişmiş dinlerin her birinde yeri vardır. Tüm önceki ve sonraki Tanrıbilimlerdeki bu En Yüksek Ortak Etmenin bir türü ilk kez iki bin beş yüz yıldan daha uzun zaman önce yazıya geçirilmiş, o zamandan beri bu bitmez tükenmez tema her dinsel geleneğin duruş noktasından ve Asya ile Avrupa'nın tüm belli başlı dillerinde yeniden ele alınmıştır.

²⁶¹ - Friedrich, a.g.m, s.51.

SONUÇ

Yaşadığı döneme iz bırakan ve çeşitli alanlardaki düşünceleri günümüz felsefesinde de önemli bir yere sahip olan Leibniz'in, düşünce sisteminin temel taşı monadlardır. Nicelik bakımından farksız olan bu tözler ancak nitelik bakımından farklılık gösterirler ve hepsi kendi içsel yapısı bakımından evreni yansıtır. Bu bağlamda bütün monadlar bireysellikleriyle birbirlerinden ayrılırlar.

Böylece içsellik arz eden monadların karşılıklı ilişkileri ise önceden kurulmuş uyum ile olur. Önceden kurulmuş uyum teorisi Leibniz için aynı zamanda Tanrı'nın varlığına bir kanıt değeri taşıması bakımından da önemlidir. Birbirlerinden farklı nitelikteki monadlar, bu uyum sayesinde uyumlu tözler halini alırlar ve bu onları sıkı bir determinizme ve zorunluluğa bağlamaktadır.

Bu bağlamda Leibniz'in Tanrı'sı ise en yetkin monaddir. Her şeyin hem örneği hem de yaratıcısıdır. Tanrı sonsuz sayıdaki evren ihtimallerinden en mükemmelini yaratmıştır. Tanrı'yı kavramanın yolu ise bize Tanrı tarafından verilen ve diğer varlıklardan ayırt edici özelliğimiz olan akıldır.

Aynı zamanda bütün bu ontolojik görüşlerin Leibniz'in devlet ile ilgili düşüncelerine de yansıdığını görmekteyiz. Otuz yıl savaşlarının harap ettiği bir dönemde Almanya da dünyaya gelen; Locke, Newton, Hobbes gibi büyük düşünürlerle aynı dönemde yaşayan, birçok prensin ve yöneticinin danışmanlığını yapan ünlü filozofa göre; insanlar yaratılıştan işbirliği içindedirler. Çünkü bu ortaklık Tanrı tarafından önceden oluşturulmuştur. Bu bağlamda devlet Tanrı gibi hareket eder. Tanrı'nın varlığına zıt ihtimalleri yok etmesi gibi, devlet de üyelerinin gelişimini engelleyen şeyleri bertaraf etmelidir. Devletin görevi kişi kusursuzluğunu ve mutluluğunu sağlamak olmalıdır. Leibniz' in bu düşünceleri onu 'Tanrı şehri' fikrine götürmüştür. Leibniz'e göre Tanrı, ruhların bir araya gelmesiyle oluşmuş en yetkin devletin en yetkin hükümdarıdır. Tanrı'nın başlıca amacı şehrinin mutluluğudur.

Leibniz'e göre insanlar doğuştan eşit değildirler ve bu nedenle bazı insanlar aydınlanma ve ilerleme noktasında daha net bir görüş kabiliyetine

sahiptirler. Ona göre bu insanlar doğrudan ya da dolaylı olarak yönetime katılmalıdırlar. Toplumu aydınlığa ve ilerlemeye sevk edecek olanlar da yine bu insanlardır. İşte Leibniz'in düşüncesindeki böyle bir toplumsal sınıf doğal aristokrasiyi oluşturmaktadır.

Öte yandan toplum için aristokrasiyi geliştirici bir unsur olarak gören Leibniz, politik organizasyon noktasında daha monarşik bir tavır sergilemektedir. Onun yönetim şekli bazında modern bir monarşik devleti benimsediğini söyleyebiliriz. Kısacası Leibniz tek bir monarkın altında yer alan ve kendi bölgesinde monark kadar yetkili olan prenslerin yönetiminden yanadır diyebiliriz. Ancak bu monarşik görüntü yönetim ve devlet bir bütün olarak düşünüldüğünde aristokratik bir yapı sergiler.

Leibniz'e göre adalet ise ortak iyilik ve mutluluk için başkalarının haklarının da gözetilmesidir. Toplumda bunu sağlayacak olan ise bilge kişilerdir. Bu bağlamda bu kişilerin devlet içindeki rolleri de büyüktür. Leibniz'e göre doğrudan yönetimde olmadıkları durumlarda bile bilge kişiler, bu aristokrasinin en büyük parçalarıdır. Bu nedenle Leibniz bilim ve sanat adamlarına çok büyük önem verir ve prenslerden de aynı ilgiyi bekler. Aksi takdir de hem toplum hem de devlet açısından hedeflenen noktaya ulaşma bazında iyimser değildir.

Diğer yandan Leibniz'e göre doğal hukuk ise, tüm toplumları bir arada tutma gücüne sahip olan tek şeydir. Ancak o, doğal hukuktan toplumların özelliklerine göre oluşturulmuş olan hukuku değil, Tanrı'ya dayanan kapsayıcı bir hukuku anlamaktadır. Bu durumda devlet düzeni apaçık yasalar üzerine temellendirilebilir. Toplumsal uyum da ancak bu tür yasalarla gerçekleştirilebilecektir.

Aynı zamanda Leibniz özgürlüğü de zorunluluk ile iç içe olarak görür. Ona göre mutlak ve ahlaki olmak üzere iki çeşit zorunluluk vardır. Özgür davranışları mutlak zorunluluk içinde arayamayız, ancak ahlaki zorunluluk özgür davranışları yadsımaz. Ahlaki zorunluluk muhtemel seçeneklerin değerlendirilmesine yöneliktir ve zorlayıcı bir unsur değil, yöneltici bir unsur durumundadır.

Dođal bir dűşűnce sistematiđi içinde olan Leibniz buna bađlı olarak bazı çeliřkileri de içinde barındırabilir. Ancak ikna edici içsel bir dayanıřma içinde olduđu da gűz ardı edilemez bir gerçektir. Bunun yanında o, zıtlıkları uzlařtırmaya çalıřan genel yaklařım biçimiyle toplumun faydasına olan her řeyi birinci planda tutmuřtur. Bunun bir yansıması olarak pek çok sahada pek çok yeni giriřimin de sahibi olduđu sűylenbilir.

KAYNAKÇA

- BRANDOM, Robert B., 'Leibniz and Matter: A note on Leibniz Metaphysics'
G.W.Leibniz Critial Assessments,Ed:R.S. Wool House,Routledge, London
and New York 1994.
- CAN, Nevzat, 'Siyaset Felsefesi Problemleri' Elis Yayınları, Ankara 2005.
- COPLESTON, Frederich, 'Felsefe Tarihi, Kıta Ussalcılığı' Cilt:4 Bölüm: B, Çev:
Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991.
- COTTINGHAM, John, 'Akılcılık' Çev: Bülent Gözkan Sarmal Yayınevi, İstanbul
1995.
- DELEUZE, Gilles, 'The Fold Leibniz and The Baroque', University of Minnesota
Pres, London 1993.
- FRIEDRICH, Carl J. 'Philosophical Reflections of Leibniz on Law,Politics and
the State' G.W. Leibniz, A Collections of Critial Essays,Ed.:By. Harry G.
Frankfurt, University of Notre Dame Pres, London 1976.
- HERMAN, John Randall –BUCHLER, Jr. Jurtus, 'Felsefeye Giriş' Çev: Ahmet
Arslan, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 1982.
- HOBBS, Thomas, 'Leviathan' Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
1993.
- JOAD, C.E.M., 'Dünyanın Büyük Felsefeleri' Çev: Semih Umar, Remzi Kitabevi,
İstanbul 1985.
- JOLLEY,Nicholas, 'Leibniz on Hobbes, Locke's Two Treatises and Sherlock's
Case of Allegiance' G. W.Leibniz, Critial Assessments II, Ed.: R. S.
Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994.
- LEİBNİZ, G.W, 'Discourse on Metaphysics and the Monadology' Trans: By
George R.Montgomery, Prometheus Books, New York 1992.
- LEİBNİZ, G. W, 'Elements of Law and Equity' 'Selections' Ed: Philip P.
Wiener, Charles Scibner's Sons, New York, 1951.
- LEİBNİZ, G. W, 'Ethical Definitions' 'Selections' Ed. By. Philip P. Wiener,
Charles Scibner's Sons, New York, 1951.

- LEİBNİZ, G.W, 'New Essays on Human Understanding' Trans: and.Ed: Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Pres, Cambridge 1989.
- LEİBNİZ, G.W, 'Philosophical Essays' Ed: and. Trans: Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Cambridge 1989.
- LEİBNİZ, G.W, 'On the Nation of Right and Justice' 'Selections' Ed.By. Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951.
- LEİBNİZ,G.W, 'Selections' Ed.:Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons,New York 1951.
- LEİBNİZ, G.W, 'Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil' Der: Austin Farrer, Eng: Trs: By E.M.Huggard, Introduction, Open Court Publishing Company, London 1993.
- LEİBNİZ, G.W, 'The Monadology The Rationalists' Eng: Trans: By George Montgomery, Dolphin Books, New York 1984.
- LEİBNİZ, G.W, 'İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma' Çev: Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- LEİBNİZ, G.W, 'İnsan Akilesi Hakkında Yeni deneyişler' Çev: Nevzat Ayas, Devlet Basımevi, İstanbul 1939
- LEİBNİZ, G.W, 'Metafizik Üzerine Konuşma' Çev: Nusret Hızır Milli Eğitim basımevi, İstanbul 1949.
- LEİBNİZ, G.W, 'Monadoloji' Çev: Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Gençlik ve Spor bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- MULVANEY Robert J, 'Divine Justice in Leibniz's Discourse on Metaphysics' Critial Assessments, Ed. R. S. Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994.
- ODABAŞ, Uğur Köksal, 'Öncü Bir Liberalist: John Locke' Yeni Türkiye, Yıl:5, sayı:25, Ankara Ocak-Şubat 1999.
- RECHER, Nicholas, 'The Philosophy of Leibniz' Prentice-Hall Inc, New Jersey 1967.
- RUSSELL Bertrand, 'A Critial Exposition of the Philosophy' Press Ltd, Melksam 1992.

- RUSSELL, Bertrand, 'Batı Felsefesi Tarihi' Çev: Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1983.
- ŞENEL, Alaaddin, 'Siyasal Düşünceler Tarihi' Bilim ve sanat yayınları, Ankara 1995.
- THOMSON, Garret, 'On Leibniz' Wadsworth, Thomson Learning, United States, 2001.
- TOKU, Neşet, 'John Locke ve Siyaset Felsefesi' Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- TORUN, Yıldırım, 'Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi' Kaknüs yayınları, İstanbul 2005.
- URAL, Şafak, 'Bilim Tarihi' Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- UYL, Douglas J. Den, 'Science and Justice in Leibniz's Thought' G.W. Leibniz, Critical Assessments II, Ed.: R.S. Woolhouse, Routledge, London and New York 1994.
- UYL, Douglas. J. Den, 'The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz,' G. W. Leibniz, Critical Assessments II, Ed.: R. S. Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994.
- VEXLIARD, Alexandre, 'Leibniz'in Dinamik Psikolojisi' Çev: Nusret Hızır, Araştırma Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Cilt:3, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Kilis'te doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Gaziantep'te tamamladı. 1996 yılında başladığı Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nden 2000 yılında mezun oldu. Aynı yıl öğretmenliğe atandı. Halen Erzurum Merkez Haşim İşcan İlköğretim Okulu'nda öğretmenlik görevini sürdürmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Memet MATOĞLU