

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



**17. YÜZYIL DÜŞÜNCESİNDE TANRI VE ZAMAN İLİŞKİSİ: LEİBNİZ VE
NEWTON ÖRNEĞİ**

YAZAR
NURULLAH AYDIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ

ORDU- 2024

TEZ KABUL SAYFASI

Nurullah AYDIN tarafından hazırlanan “**17. Yüzyıl Düşüncesinde Tanrı ve Zaman İlişkisi: Leibniz ve Newton Örneği**” başlıklı bu çalışma, **26.04.2024** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Recep KILIÇ
Ankara Üniversitesi/ İlahiyat İmza

Üye Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ
Ordu Üniversitesi / İlahiyat İmza

Üye Doç. Dr. Sait KAR
Ordu Üniversitesi/ İlahiyat İmza

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Nurullah AYDIN

ÖZET

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

17. YÜZYIL DÜŞÜNCESİNDE TANRI VE ZAMAN İLİŞKİSİ: LEIBNİZ VE NEWTON ÖRNEĞİ

NURULLAH AYDIN

Bu çalışma, Newton ve Leibniz özelinde uzay ve zaman metafiziğinin Tanrı ile ilişkisini düşünürlerin hem kendi metinleri açısından hem de muhalifleriyle tartışmaları açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, her iki filozofun da olabildiğince kendi kaynakları analiz edilmeye çabalanmış, ayrıca her iki filozofun ortak bir çalışması olarak “Correspondence” adlı mektuplaşma fikirlerin anlaşılmasında belirleyici bir unsur olarak esas alınmıştır. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Newton’ın uzay zaman metafiziği dört altbölüm altında incelenmektedir. İlk altbölümde Aristoteles’ten Kartezyen varsayıma dek doğa yahut kozmos düşüncesinde gerçekleşen değişimin kısa bir özeti verilmekte, ardından Newton’ın Kartezyen uzay konseptine karşı olarak öne sürdüğü kendi fikri ele alınmaktadır. İkinci altbölümde, Newton’ın düşüncesinde uzay zamanın mahiyeti soruşturulmaktadır. Üçüncü altbölümde uzay zamanın mahiyetine bağlı olarak, evrende sürekliliğin nasıl gerçekleştiğine dair Newtoncu açıklama modeli incelenmektedir. Dördüncü ve son altbölümde doğa düşüncesi ve form kavramı arasındaki bağı Newton’da nasıl ilahi iradeciliği doğurduğu ve bunun beraberinde gelen eleştirileri düşünürün nasıl karşıladığı sunulmaktadır. Leibniz’in uzay zaman metafiziğini oluşturan ikinci bölüm ise üç altbölümden oluşmaktadır. Birinci altbölümde, Leibniz’in fizikten metafiziğe zorunlu geçişinin gereklilikleri ve çağındaki doğa düşüncelerini telakki etme biçimleri ele alınmaktadır. İkinci altbölümde filozofun uzay zamanın doğasını var oluşun ötesine nasıl taşıdığı ve bunun beraberinde doğa düşüncesinde süreklilik problemini nasıl değerlendirdiği muhalifleri üzerinden incelenmektedir. Üçüncü ve son altbölümde form kavramının doğa düşüncesine girmesi ile birlikte Leibniz’de ilahi akılcılığın nasıl belirginleştiği analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Newton, Leibniz, Uzay, Zaman, Metafizik, Fizik

ABSTRACT

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

THE RELATION OF GOD AND TIME IN THOUGHT AT 17TH CENTURY:

THE EXAMPLES OF LEIBNIZ AND NEWTON

NURULLAH AYDIN

This study aims to examine, specifically in Newton and Leibniz, the relationship of the metaphysics of space and time with God both in terms of their own texts and of their discussions with opponents. In the study, it is made an effort to analyze own sources of philosophers, as much as possible, and “Correspondence”, which is a joint work of their philosophers, considered an essential element at the point understanding their thought. The study consists of two main sections. In the first section, Newton’s metaphysics of space and time is examined in four subsections. In the first subsection, a brief summary of changes in the nature or the cosmos concept from Aristotle to Cartesian thought is provided and then, Newton’s concept of space is discussed in contrast to the Cartesian concept of space. In the second subsection, the essence of space and time in Newton’s thought is asserted. In the third subsection, depending on the essence of space and time, the Newtonian model regarding how endurance occurs in universe is examined. In the fourth and last subsection, it is presented how the relationship between the concept of form and the idea of nature resulted in divine voluntarism in Newton and how Newton encountered the criticisms that come with this. The second section, where Leibniz’s metaphysics of space and time addressed, consists of three subsection. In the first subsection, the requirements for Leibniz’s forced transition from physics to metaphysics and the ways of his considering the ideas of nature in his age is addressed. In the second subsection, it is examined how the philosopher extends the nature of space and time beyond existence and evaluates the problem of endurance in the concept of nature via his opponents. In the third and last subsection, it is analysed how the divine intellectualism becomes evident in Leibniz with the introduction of the concept of form into thought of nature.

Key Words : Newton, Leibniz, Space, Time, Metaphysics, Physics.

TEŞEKKÜR

Tez boyunca beni yönlendiren, sonuçların değerlendirilmesi ve yazımı aőamasında yapmış olduğu yorumlarla katkı sağlayan tez danışmanım Prof. Hasan TANRIVERDİ hocama, tezimi okuyarak eksiklerim noktasında katkılarda bulunan Prof. Dr. Recep KILIÇ hocama, yine tezimin gelişmesi için bana değerli zamanını ayıran Doç. Dr. Sait KAR hocama ve tezin yazımı ve değerlendirilmesi noktasında desteklerini esirgemeyen tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Tez çalışmamın temel kaynaklarından Newton ile ilgili makalelerini benimle paylaşan John Henry'e ve bir nevi Leibniz kütüphanesinin kapısını bana aralayan Paul Lodge'e de teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca eğitim hayatımda beni asla yarı yolda bırakmayıp, hiçbir zaman benden ümidin kesmeyen ve gerek madden gerek ise manen ardımdaki görünmez ancak en büyük destekçilerim olan Babam, Annem ve Abime de ne kadar şükranlarımı iletsem az kalır.

Nurullah AYDIN

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
TEZ KABUL SAYFASI	ii
ETİK BEYANI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar	ix
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Konusu	1
1.2 Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
1.3 Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve	2
2. NEWTON'DA (1642-1727) TANRI, UZAY VE ZAMAN İLİŞKİSİ	13
2.1 Bilimsel Bir Gereklik Olarak Mutlak Uzay	13
2.2 Mutlak Uzay'ın Mahiyeti	23
2.2.1 Töz	28
2.2.2 Araz ve Nitelik	32
2.2.3 Yokluk	34
2.2.4 Ad Hoc Kategori	34
2.3 Mutlak Uzayda Yaratılış ve Süreklilik	41
2.4 İradecilik (Voluntarizm)	58
2.5 Tanrı, Uzay ve Zaman İlişkisi	67
3. LEİBNİZ'DE (1646-1716) TANRI, UZAY VE ZAMAN İLİŞKİSİ	69
3.1 Doğa Felsefesi Noktasından Uzay ve Zaman	69
3.1.1 Zaman ve Mekanın Fenomenal Değerlendirilmesi	70
3.1.2 Zaman ve Mekanın Monadsal Açıklanışı	78
3.2 Var Oluşun Ötesinde Uzay ve Zamanın Doğası	84
3.3 Akılcılık (Intellectualism)	104
3.3.1 Ayırt Edilemezlik, Birlik ve Yekparelik	111
3.3.2 Ayırt Edilemezlik ve Sebepsizlik	112
3.3.3 Leibnizci Ad Hoc Varsayımlar	112
3.4 Tanrı, Uzay ve Zaman İlişkisi	116

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	118
KAYNAKLAR	128
ÖZGEÇMİŞ	144

TABLULAR

	<u>Sayfa</u>
Tablo 3. 3. 1 Newton'da Uzay ve Maddenin Karşılaştırmalı Nitelikleri.....	50
Tablo 3. 3. 2 Teolojik Açıdan Korunumun İçeriği ve Keyfiyetine Dair	56

1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu

Çalışma, felsefi açıdan uzay ve zamanın doğasını ve bunların Tanrı ile ilişkisinin nasıl olduğunu ele almaktadır. Her iki kavram da ilkçağ felsefesinden günümüz doğa araştırmalarına dek insanoğlunun ilgi çeperinden dışarı çıkmamıştır. Bu açıdan uzay ve zaman, en azından yirminci yüzyıla dek, fiziğin olduğu kadar metafiziğin de ana konuları arasında bulunmaktadır. Metafiziğin bir diğer başat konusu olarak Tanrı, bu iki kavram ile oldukça girifttir. Buna göre uzay ve zaman kavramlarına aktarılan ve zamanla değişen içerikler ve anlamlar Tanrı kavramının içeriğinin ve anlamının değişmesine de yol açmaktadır. Çalışmanın ana konusu 17. yüzyılda yaşayan iki büyük düşünür Newton ve Leibniz üzerinden, uzay ve zaman kavramlarını tanımlama biçimlerinin Tanrı tasavvurundaki etkilerini takip etmek ve bu kavramların değişimi neticesinde Tanrı'yı telakki etme biçimlerini incelemektir.

1.2 Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızın öncelikli amacı, fizik ve teolojik metafiziğin nasıl uyumlu hale getirileceğine dair yahut teolojik varsayımlarda fiziksel gerekliliklerin nasıl ön planda tutulduğuna dair bir örneği ortaya çıkarmaktır. Özellikle yirminci yüzyılda zaman ve uzay gibi kavramların içeriğinin hızlı bir şekilde değişimi, kanaatimizce bunların metafizik ile ilişkilerinin değerlendirilmesini yavaşlatmıştır. Bu açıdan yirminci yüzyıl, uzay ve zamana dair paradigmalardan hızla değiştiği ve bunların metafizik değerlendirilmelerinin göz ardı edildiği bir döneme tekabül etmektedir. Biz bu çalışmamızda uzay ve zamana dair benzer ve hatta daha büyük bir paradigma değişiminin metafizik gereklilikler göz ardı edilmeksizin incelendiği Rönesans ve Aydınlanma döneminin iki filozofuna odaklanmaktayız. Nitekim Leibniz ve Newton, kanaatimizce, görelilik ve mutlak uzay zaman tasvirlerini teolojik metafiziğe başarılı bir şekilde uyarlamış iki büyük düşünürdür. Çalışmamız aynı zamanda Türkiye’de sınırlı sayıda gördüğümüz hem fiziksel hem de metafiziksel boyutlarıyla uzay, zaman ve Tanrı’yı bir arada ele alan çalışmalara bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu hususta;

1) Engin Erdem’in “*İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*”,¹

¹ Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006).

2) Zikri Yavuz'un "*Tanrı, Ezelilik ve Zaman*"² ve

3) Turan Argun Sezer'in "*Zaman, Tanrı ve Dört-Boyutçuluk*"³

adlı eserlerinin daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Leibniz ve Newton'ın uzay, zaman ve Tanrı metafiziklerinin karşılaştırmalı bir okuması olarak çalışmamız, Erdem ve Yavuz'un eserlerinde bahsi geçmekle birlikte, detaylıca ele alınmamaktadır. Yine bu hususta Aykut Küçükparmak'ın "*Leibniz-Clarke Tartışmasında Zaman*" ve Mustafa Kaya'nın "*Leibniz'in Uzay ve Zaman Teorisi*" adlı makalelerinden bahsedilmesi gereklidir.⁴ Küçükparmak, *Correspondence* olarak yayımlanan mektuplaşmadan yola çıkarak Leibniz ve Newton yerine, Leibniz ve Clarke arasındaki tartışmaya odaklanmaktadır. Biz *Correspondence* olarak yayımlanan mektuplaşmayı daha iyi anlamak için mektuplaşmanın doğmasına sebep olan iki figüre yani Leibniz ve Newton'ın bizzat kendi metafiziklerine odaklanmakta ve mektuplaşmayı meydana getiren görüşlerin öncesini yahut arka planını analiz ederek meseleyi ele almaktayız. Kaya'nın çalışmasına gelindiğinde ise burada Leibniz'in uzay-zaman teorisi, ana kaynakların yanı sıra ikincil kaynaklarla açıklandığı görülmektedir. Çalışmamız bu açıdan bahsi geçen önceki araştırmaların üzerine kümülatif bir eklemleme ve bunları bir araya getirme çabasının ürünü olmasının yanı sıra, Leibniz ve Newton metafiziklerini teolojik olarak akılcılık ve iradecilik üzerinden yorumlanmasının bir örneğini oluşturmaktadır. Son bir husus olarak, Newton'ın bizzat Tanrı ve uzay-zaman metafiziğine dair,⁵ gördüğümüz kadarıyla, Türkiye'de yazılmış başka çalışma bulunmadığından, çalışmamız aynı zamanda bu alandaki bir eksikliği kapatmayı amaçlamaktadır.

1.3 Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Felsefi düşünce sahasında, insanoğlunun anlamakta güçlük çektiği pek çok kavramdan bahsedilebilir. Zaman ve Tanrı, gündelik dildeki kullanımında kolayca anlaşılabilmesine karşın, üzerinde dikkatle durulduğunda, bu türden güçlüklerin tezahür ettiği kavramlar

2 Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara: İlahiyat Yayın, 2018).

3 Turan Argun Sezer, *Zaman, Tanrı ve Dört-Boyutçuluk* (İstanbul: Sarmal Kitabevi, 2023).

4 Aykut Küçükparmak, "Leibniz-Clarke Tartışmasında Zaman", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1007-1029; Mustafa Kaya, "Leibniz'in Uzay ve Zaman Teorisi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 98 (2023), 381-394.

5 Engin Koca, "Akıl ve Hareket" adlı eserinin özellikle ikinci bölümünde Newton'ın uzay ve zaman metafiziğini, bizzat teolojik etkileri ve sonuçlarından ziyade epistemolojik ve bilimsel temelleri açısından ele almaktadır; Engin Koca, *Akıl ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Babil Kitap, 2018), 105-114.

olarak bilinmektedir.⁶ Bu iki kavram arasındaki ilişkinin incelendiği ilahi sonsuzluk problemi de anlaşılması güç her iki kavramı içeriğinde barındırması itibariyle, bunlar arasında yer alır. Buna bağlı olarak bu türden bir ilişkiyi araştırma konusu edinen kimselerde de, anlamadaki bu güçlükten ötürü farklı yargıların oluşması oldukça doğaldır. Bununla birlikte ilahi sonsuzluğa dair düşünürler arasında bu farklı yargıların oluşmasında, zikredilen kavramın kabul edilip edilmemesinden ziyade, kavramın içeriğini dolduran unsurların etkin rol oynadığı söylenebilir. Bir diğer deyişle problem “sonsuz” kavramının nasıl anlaşılacağına yatmaktadır. Bu açıdan ilahi sonsuzluk kavramının içsel unsurları, düşünce tarihi boyunca şu iki başlığa göre değişkenlik arz etmektedir; zaman dışı ve zaman içre sonsuzluk.⁷

Klasik anlayış olarak da ifade edilen ve fikri ilk nüveleri İlkçağ filozoflarına kadar uzanan zaman dışı sonsuzluğu esas alan açıklamalarda iki ana nitelik görülür. Bunlardan ilki ardışıklığı deneyimlememe ya da değişime maruz kalmama diğeri ise “şimdi”de varolmadır. İlk unsur olan ardışıklığı deneyimlememe ve değişime maruz kalmama niteliğinin altında yatan temel ilke, “*değişmeyenler değişenlerden üstündür*” şeklinde ifade edilmektedir.⁸ Zira değişen, zaman içerisinde her daim birtakım nitelikleri kazanırken, birtakım nitelikleri ise kaybeder. Diğer taraftan değişenler, varlığının bir parçası olan bu nitelikleri bir anda tam olarak elde edemeyeceğinden, hiçbir zaman hakiki anlamıyla var (*truly existence*) olamaz. Bu açıdan söz konusu üstünlük, özellikle varlığı

6 Platon’un “Timaous”taki, “Öyleyse Sokrates, -Tanrılar ve evrenin meydana gelişi gibi- pek çok konuya dair tam anlamıyla tutarlı ve oldukça kesin açıklamalar getiremediğimiz tekrar tekrar ortaya konulursa şaşırılmasın” ifadesi, Augustinus’un “İtirafı”daki “Öyleyse zaman nedir? Kimse sormadıkça bilsem de, birine açıklamak istediğimde bilmiyorum” yakarışı ve Cicero’nun “Tanrıların Doğası” adlı eserinde, “... ey Brutus! ... anlaşılması güç ve yanıtlanması en zor olanlar tanrıların doğasına ilişkin sorulardır” çıkarımı bu hususun en temel örneklerini oluşturmaktadır; Cicero, *De Natura Deorum*, çev. H. Rackham (London: Harvard University Press, 1967), 3; Plato, “Timaous”, çev. Donald J. Zeyl, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 1235, 29D; Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. Rex Warner (New York: Signet Classic, 2001), 262.

7 İngilizce “eternity” sonsuzluk kavramı tez boyunca hem “timeless” zamansız, hem de zamansal sonsuzluğu içerecek şekilde kullanılacaktır. Ayrımı ortaya koyacak olan, başına getireceğimiz zaman-içre (everlasting) ve zaman-üstü (timeless) sıfatlarıdır. Louis P. Pojman - Michael Rea (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology* (United States of America: Thomson Wadsworth, 2008), 222; William Lane Craig, “Divine Eternity”, *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas P. Flint - Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 145; Alan Padgett, “Eternity”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister - Paul Copan (New York: Routledge, 2010), 287-288; Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 172; Charles Taliaferro - Chad Meister, *Contemporary Philosophical Theology* (New York: Routledge, 2016), 109-110; Hasan Tanrıverdi - Nurullah Aydın, “Tanrı’nın Sıfatları”, *Din Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 191.

8 Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 233-234.

deneyimleme noktasında kendini gösterir; zira doğası itibariyle, ardışıklığı beraberinde getiren zaman, içerisinde bulundurduğu varlıkların yaşamlarına tam ve hakiki bir biçimde sahip olabilmelerini her daim engelleyecektir. Bu açıklamaya göre, hayatının her bir anına bir anda tam olarak sahip olan bir Tanrı, asla zamana içre olamaz, zira o özsel olarak doğasında, değişimi barındırmamaktadır.⁹ Bir diğer nitelik olan “şimdi”de varolma, değişimin reddedilmesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles’in de işaret ettiği üzere, eğer zaman yahut hareket yoksa, önce ve sonra gibi değişim ifade eden kavramlar da ortadan kalkacaktır.¹⁰ Değişim bu açıdan, insanoğlunun sahip olduğu geçmiş ve gelecek kavramlarının temeli olduğu gibi ayrıca sınırdır. Değişimin olmadığı yerde, içerisinde hakiki anlamda varolunabilecek, yalnızca “şimdi”nin varlığından söz edebiliriz. Böylece zamansızlık düşüncesinin bu iki niteliği, zamansızlığın, zamanın beraberinde getirdiği varoluşsal sınırları kaldırma üzerine dayalı olduğunu göstermektedir.¹¹

Nispeten daha güncel olan zaman içre sonsuzluk düşüncesine gelindiğinde uzay ve zaman, varolmanın beraberinde gelen evrensel bir zemin olarak sunulur. Burada uzay ve zaman varoluşun temel şartlarından biridir. Tanrı da dahil olmak üzere her bir varlık, varolması itibariyle, bu şartı karşılamak zorundadır. Dolayısıyla zaman içre sonsuz olan varlık aslında, zamanın herhangi bir anında varolmadığını düşünmenin imkansız olduğu varlıktır. Böyle bir varlık artık zamanın her bir anında mukimdir.¹² Esasen zaman içre sonsuz olan bir varlığı tarif eden en açık kavram, nomolojik zorunluluktur. Nomolojik zorunluluk, evreni oluşturan temel yasaları ifade eder.¹³ Bu kavramı yansıtan en net örnekler ise nedensellik ve Planck sabiti gibi fiziksel ilkelerdir.¹⁴ Bu ilkeler her ne kadar evren varolmadığı sürece varolmasalar da, evren varolduğu andan itibaren, içerisindeki

9 St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of The English Dominican Province (London: R. and T. Washbourne, 1911), 1/77; J. L. Tomkinson, “Divine Sempiternity and Atemporality”, *Religious Studies* 18/2 (1982), 179; Plato, “Timaeus”, 1234-28A; Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, 140; Boethius, *The Consolation of Philosophy*, çev. David R. Slavitt (London: Harvard University Press, 2008), 169.

10 Aristotle, “Physics”, çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1/420 - 251B, 10-12; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 498 - 1071B, 9.

11 M. Kneale, “Eternity and Sempiternity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1969 1968), 228.

12 Kneale, “Eternity and Sempiternity”, 223.

13 Jeffrey Koperski, *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature* (New York: Routledge, 2020), 6-7.

14 Garrett Deweese, “Atemporal, Sempiternal or Omnitemporal: God’s Temporal Mode of Being”, *God and Time: Essay on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), 54-55.

her bir varlığın varoluşunun sınır koşullarını oluşturur ki bu sayede evrenin geçireceği her bir evrede içkin ve orada olacaktır.

Diğer taraftan zaman içre sonsuzluğun geliştirilmiş bir türü olan her-zamandalık görüşü (*omnitemporality*), çalışmamız açısından, önemli bir noktayı oluşturur. Bu görüşe göre, zamanın iki türünden bahsedilebilir; fiziksel ve metafiziksel zaman. Fiziksel zaman, bizim içinde bulunduğumuz doğa yasalarının etkin olduğu zamandır. Bu kategorideki zaman, hız ve yerçekimi gibi unsurlardan etkilendiğinden, içerisindekileri değişime itmektedir. Dolayısıyla bu kategorideki zamanın içerisindeki her şey olumsal ve değişkendir. Metafiziksel zamana gelindiğinde bir yönü ve akışı olmakla birlikte, burada fiziksel zamanda olduğu gibi bir tür süresel ardışıklıktan ziyade nedensel ardışıklıktan söz edilebilir. Metafiziksel zamansallığı yahut ardışıklığı oluşturan, fiziksel ilişkilerden ziyade zihinsel ilişkilerdir. Buna göre, “*Tanrı'nın bilişsel yaşamındaki zihni durumların nedensel ardışıklığı, metafiziksel zamanın akışını ve yönünü belirler*”.¹⁵ Bu ikinci tür zaman, fiziksel zamanın düzenli ilişkilerini temellendirmesinin yanı sıra, bu zamandaki belirli fiziksel yasaların kalkması da onu etkilemez. Tanrı, bu açıdan, metafiziksel zamanda, fiziksel zamanın düzenli ilişkilerini yapılandırmakta ve sürdürmektedir. Bir diğer deyişle Tanrı, fiziksel zamanın hem varlığının hem de sürekliliğinin bir tür dayanağıdır.¹⁶

Metafiziksel zamanın ontolojik konumuna gelindiğinde ise Tanrı ile metafiziksel zaman arasında nedenselden ziyade karşılıklı bir gerektirim açıklaması görülmektedir. Zira zaman ve mekan, Tanrı da dahil olmak üzere, her ne türden olursa olsun, herhangi bir varlığın varoluşunun *en genel modudur (affection)*.¹⁷ Bu açıklamalara göre metafiziksel zamanın, fiziksel zamanı kapsadığı, ancak tam tersinin olmadığı söylenebilir.

Buraya kadar özetlenen ilahi sonsuzluğun anlaşılma biçimlerine dair bu görüşler, bir yönüyle, düşünürlerin tasavvur ettikleri Tanrı'nın doğasıyla da ilişkilidir. Pike, “bir teoloğun ilahi sonsuzluğa dair takındığı tavır, onun Tanrı'nın doğasına dair teolojik görüşlerinin genel yapısı ve biçimi üzerinde bir tür denetleyici role sahiptir” derken, insanın Tanrı'nın doğasına dair tasavvurlarıyla, O'nun zamansallığını değerlendirme

15 Deweese, “Atemporal, Sempiternal or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being”, 56.

16 Deweese, “Atemporal, Sempiternal or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being”, 49-50; Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 21.

17 Isaac Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, çev. J. E. McGuire, *The British Journal for the History of Science* 11/2 (Temmuz 1978), 117.

biçimi arasındaki ilişkinin bu sıkı bağına dikkat çekmiştir.¹⁸ Ancak bunun tam tersi olması da mümkündür. Buna göre, Tanrı'nın doğasına dair değerlendirmeler, O'nun nasıl bir sonsuzluğa sahip olduğu üzerinde etkili olabilir.¹⁹ Bu çalışmada her iki ilişki biçiminin de bir örneğinin sunulması amaçlanmaktadır. Buna dayalı olarak, Tanrı'nın zamansallığına yahut zamansızlığına dair görülecek Leibniz ve Newton arasındaki ihtilafın, bir taraf için, Tanrı'nın doğasına dair kabullerde, diğer taraf için, sonsuzluğun anlaşılma biçimlerinde aranması gerektiğine odaklanılacaktır.

Metin boyunca da görüleceği üzere, özellikle ilahi doğaya dair kabullerin temelindeki sebebi ararken, O'na dair bilginin nereden edinildiği de önem kazanmaktadır. Nitekim Tanrı'ya dair bilgimizi oluşturan kaynak, bir açıdan, O'nun doğasını da bize yansıtır. Burada genel olarak ilahi doğaya dair bilginin edinildiği iki kaynaktan bahsedilebilir: salt akıl ve (vahiy de dahil olmak üzere) doğal teoloji. Buna göre salt (*unaided*) akıldan edinilen bilgi ile Tanrı'nın doğada içkin olan eserinden ve doğa üstü olan vahiy sayesinde kutsal kitaptan edinilen bilgi arasındaki ayırım, her ne kadar çok keskin ve zıt olmasa da, Tanrı'yı anlama noktasında filozof ile teolog arasındaki ayırımın bir tür örneğini teşkil eder.²⁰ Bunun yanı sıra, sonsuzluğun anlaşılma biçimleri de, bu bilgi kaynaklarından birini seçmekte etkin olabilir. İlahi doğanın yahut ilahi sonsuzluğun önceliği meselesi tez boyunca zamansızlık veya zamansallığı seçmek için ilk ayırım noktasını oluşturmaktadır. Metin boyunca da görüleceği üzere, filozof yönüyle öne çıkan Leibniz, ilahi doğanın akli çıkarımlarla bilinebileceği varsayımıyla zamansız bir Tanrı tasavvuru ortaya koyarken, teolog tarafıyla öne çıkan Newton ise aslında bizzat sonsuzluğun doğasının ilahi doğaya dair *kesin akli çıkarımlar* yapmaya izin vermediğini bunun yerine (Tanrı'nın bir eseri olarak bizzat) doğadan edinilen bilgilerle yalnızca ilahi doğaya dair izlenim

18 Nelson Pike, *God and Timelessness* (London: Routledge/Kegan Paul, 1970), ix. Deleuze, Leibniz ve Newton'ın çağında felsefenin teolojiyle girift olmasını, bu çağlarda felsefenin sonsuzluğa bağlı düşünmeden ayrı olmamasıyla ilişkilendirir; Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Meltem Kabalcı Yayınevi, 2021), 61.

19 Ganssle şu ifadesiyle hem zamanı anlama biçiminin ilahi doğa üzerinde hem ilahi doğanın zamanı düşünme üzerindeki etkisinden bahsetmektedir: “Tanrı'nın zamanla olan ilişkisinin en iyi nasıl düşünüleceğine karar vermek, kişinin, ilahi doğanın diğer yönlerine dair görüşlerine göz atmasını gerektirecektir. Bir filozofun, Tanrı'nın bilgisini ve zamansal düzlem içerisinde O'nun kullarıyla ilişkisini nasıl düşündüğü, bu filozofun Tanrı'nın zamanla olan ilişkisine ve tam tersine dair nasıl düşüneceğini de şekillendirir. Bunun yanı sıra diğer metafiziksel düşüncelerin de bu tartışmada önemli rolleri bulunmaktadır. Mesela, zamanın doğası ve evrenin kaynağının doğası, Tanrı'nın zamansız mı yoksa zamansal mı daha doğru düşünüleceğinde etkilidir”; Gregory E. Ganssle, “God and Time”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20 Haziran 2022).

20 Anthony Kenny, *The God of Philosophers* (New York: Oxford University Press, 1979), 3; Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 15, 286-287; Münteha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 13-14.

edinilebileceğini ileri sürmüştür ki Newton'ın bu noktada doğadan edindiği bilgi, zamansal bir Tanrı'yı tasvir etmektedir. Ayrıca yine bu nokta, Tanrı'nın sonsuzluğu meselesinin, doğası ile bağlantılı olarak, hangi ilahi sıfat açısından değerlendirmemiz gerektiğini de içerir.

Böylece zamansızlığı zamansallığa yeğlemek için ikinci ayırım noktası, yani, hangi ilahi sıfatın daha öncelikli düşünüleceği konusu önem kazanmaktadır. İlahi sonsuzluk doktrini ile alakalı olarak, burada biri ilim diğeri irade olmak üzere iki sıfat önem kazanmaktadır. İlahi ilim, Tanrı'nın eserindeki hikmetinin ve öngörüsünün kaynağıdır. Tanrı bu sayede, gerçekleştireceği eserinin alabileceği her bir hali bilir ve onu farklı zamanlarda tekrar düzenlemek yerine, tek seferde sistemli bir biçimde ortaya koyar. Tanrı'nın ortaya çıkardığı bu eser, ilk tasarımından itibaren yapacağı her bir işlemi önceden düzenlenmiş (*pre-established*) ve tekrar ayarlanmaya ihtiyaç duymayan bir saat gibi düşünülebilir. Zamana dair bir değerlendirme, gerçekliğini reddedip zamanı maddenin bir uzantısı olarak ortaya koyuyorsa, zaman da bu türden bir eser olarak görülebilir. Bir eser olarak zaman bu biçimiyle, mükemmel bir düzeni yahut her şeyi önceden belirlenmiş ve bir daha müdahaleyi gerekli kılmayan sağlam tasarlanmış (*well-founded*) bir makineyi ifade eder.²¹ Tanrı'nın ilmi, bu makinenin ayrı bir müdahaleye ihtiyaç duymamasında yani mükemmelliğinde yatmaktadır. Diğer taraftan zaman, irade sıfatı açısından da değerlendirilebilir. Buna göre mekan ve zaman düzlemi, herhangi bir açıdan bir olayın yahut yaratımın gerçekleşmesi için nötr bir yapıya sahiptir. Bir diğer deyişle, herhangi bir fail, zamanın belirli bir kısmında eylemde bulunmak istediğinde, bir zamanı bir diğerine daha çok tercih ettirtici unsurla karşılaşmaz.²² Dolayısıyla burada zamanın her bir kısmını bilmek her ne kadar ilahi ilmin görevi olsa da, onun belirli bir anına etkide bulunmak yahut bir kısmını bir diğer kısımdan ayırarak oranlar takdir etmek, zatı itibariyle ilmin değil, iradenin görevidir.²³ Alemin belirli bir anda yahut oranda yaratılma sebebini akıldan ziyade iradi bir fiil ile açıklamanın sebebi, aklın, iradenin aksine, birbirine eşit olan şeyler arasından seçim yapamamasıdır. Özellikle bu son görüş fark edileceği üzere, zamanın bizatihi kendisine ve mahiyetine dair bir takım ön-varsayımsal kabuller

21 Gottfried Wilhelm Leibniz - Samuel Clarke, *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), 4, 14.

22 J. E. McGuire, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), 51. 39, 42

23 Isaac Newton, *Opticks* (New York: Dover Publications, 1952), 403-404.

içermektedir. Bu da bizi üçüncü ayırım noktasına yani zamanın mahiyetini incelemeye götürmektedir.

Zamanın mahiyetine dair ön-varsayımlar felsefi gereklilikler açısından olabileceği gibi aynı zamanda bilimsel gereklilikler açısından da incelenebilir. Bir diğer deyişle Tanrı tasavvurunda felsefi ve bilimsel yönlerden dolayı ön plana çıkarılan gereklilikler, beraberinde zamanın mahiyetini değerlendirme biçimini de şekillendirir. Ele alacağımız filozoflardan Leibniz, felsefi gereklilikleri göz önüne alarak, Newton ise bilimsel gereklilikleri ön plana alarak, zamanın mahiyetine dair vermiş oldukları yargılarını şekillendireceklerdir. Felsefi gerekliliklerin ön planda tutulduğu bir Tanrı tasavvurunda, öncelikli olarak göz önüne alınan ilke, basitliktir. Buna göre basitlik hem eylem açısından, yani, herhangi bir açıklamanın yahut olayın en az unsur yahut eylemle gerçekleşmesi açısından hem de doğrudan Tanrı'nın zatı açısından ele alınabilir.²⁴ Zaman söz konusu olduğunda, felsefi bir gereklilik olarak basitlik ilkesi dahilinde Tanrı, eserinin geçireceği tüm halleri önceden bilecek ve bunların mekan-zaman dizilimlerini varlıklarıyla birlikte tek bir eylemde ortaya koyacaktır.²⁵ Bu sayede zamana ve dolayısıyla içerisindeki maddeye tekrar müdahaleye ihtiyaç duymayan Tanrı'nın iradesi, eylemin ön-tasarısını içeren ön-bilgiye (*foresight*) göre işler.²⁶ Bu şekilde bir açıklamada zaman her bir kısmıyla O'nun yarattığı bir eser olması itibarıyla maddenin uzantısı olacaktır. Zamanı maddenin uzantısı olarak gören bu görüş “ilişkiliselci (*relationism*) zaman” anlayışı olarak adlandırılmaktadır.²⁷ Burada zaman nesnelere arasında bulunan ardışık ve düzenli ilişkilerden türetilmektedir. Yani “birçok nesnenin bir aradalığına şahit olduğunda bunlar arasındaki düzen” aslında zamanı gösterir.²⁸ İlişkileri bir araya getiren nesne varolmaksızın türemiş zaman da yoktur. Diğer yandan bilimsel perspektifle mutlak telakki edilen zamanda daha farklı nitelikler ön plana çıkar. Öncelikle burada mutlak zaman felsefi yargılarla birlikte, kova deneyi gibi mutlak zamanın ve uzayın

24 Şafak Ural, “Basitlik İlkesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 2/153.

25 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 52.

26 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 10.

27 Adrian Bardon, *A Brief History of The Philosophy of Time* (New York: Oxford University Press, 2013), 7.

28 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 14.

varlığına işaret edebilecek, bilimsel gerekçelerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.²⁹ Çalışmanın başarılı olma yahut *olabilme* hipotezi, evrenin temel yapısına dair bu denli esaslı bir fikri ortaya atacağından, mesele salt gözleme dayalı çıkarımlarla son bulmayacaktır. Buna bağlı olarak, mutlak uzay-zaman tüm varlıkları kuşatan müşterek bir zemin olacağından, varolmanın ne demek olduğu gibi felsefi yargılarda da bir düzenlemeye gidilmesi oldukça doğaldır. Nitekim başlı başına bir yüklem olmak yerine varoluş (*existence*), Tanrı da dahil olmak üzere her bir varlık için, ikincil seviyeden bir nitelik konumuna düşecektir.³⁰ Bu mesele ayrıntılı bir biçimde ileride işlenecektir. Ancak varlığına dair işaretler bulmanın ardından artık mutlak zamanın niteliklerine dair birtakım açıklamalar da verilmelidir. Bu açıklamalardan biri, bu türden bir zamanın her bir kısmıyla homojen bir yapı arz ettiğidir. Bu sayede evrenin zamansal olarak herhangi bir anı izotropik bir yapıya sahip olacaktır. Yani madde ve mekan-zaman düzleminin tezahürü olan evren her açıdan nötr bir yapıya sahiptir.³¹ Şimdi böyle bir uzay-zaman düzlemi içerisinde eylemde bulunmak isteyen bir faili düşünelim. Bu failin seçimleri neye göre olacaktır? Söz konusu failin konumuna Tanrı'yı geçirdiğimizde, burada Tanrı'nın seçimleri gerektirici bir unsur olmaksızın gerçekleşmesi gerekir. Zira mutlak uzay-zaman her yönüyle kayıtsızdır. Yine metafiziksel uzay zamandan fiziksel uzay zamana gelindiğinde; evrenin kayıtsızlığından çıkacak sonuç, buradaki gezegenlerin boyutlarının ve aralarındaki uzaklıkların tayininin gelişigüzel (*arbitrary*)³² bir yapı arz etmesi gerektiği olacaktır. Bu durum gezegenlerin bir kısmının daha büyük ve daha küçük veya güneş ile diğer gezegenler arasındaki mesafenin daha uzun ve daha kısa olarak düşünülmesi olabileceği gibi bir bütün olarak evrenin mevcut yerinden metafiziksel uzayda daha farklı bir konumda olmasını da içerebilir.³³ Nitekim neden madde miktarını başka oranda değil de mevcut olan oranda yarattığı yahut evreni neden başka zamanda değil de mevcut zamanda yarattığı ve neden başka uzaylarda değil mevcut uzaylarda yarattığı gibi sorular, O'nun iradesini harekete geçirmede gerektirici bir unsura ihtiyaç duymadığının açık örnekleridir. Zaman ile Tanrı'nın birbirine zıt kavramlarmış gibi

29 James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1: Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, çev. B. Özgür Sarioğlu (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2003), 245-246; Brian Greene, *Evrenin Dokusuna*, çev. Murat Alev (Ankara: TÜBİTAK, 2010), 32-33.

30 McGuire, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, 11.

31 Isaac Newton, *Philosophical Writings*, ed. Andrew Janiak (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), 64.

32 Kayıtsızlığın ortaya çıkardığı bir durum olarak gelişigüzel.

33 Alexandre Koyré, *Newtonian Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 203.

gösterildiği ilk felsefi düşünceler de aslında iradenin bu yönüyle yani gelişigüzel gibi görülen yönüyle alakalıdır. Gelişigüzelliği engellemek ilahi mükemmellik öğretisinin temelini ve dolayısıyla zaman ile Tanrı arasındaki ilk zıtlık düşüncesini oluşturmaktadır.³⁴ Oysa mutlak zaman, hem bilimsel hem de felsefi gereklilikler doğrultusunda, bir ön kabul olarak telakki edildiği takdirde, yukarıda bahsettiğimiz hususlar artık akli olmaktan ziyade iradi bir fiilin konusu olmak durumundadır. Bir diğer deyişle bu açıklamada evrene dair açıklamanın nihai sınırı, bir failin onun öyle olmasını uygun gördüğü şeklinde sonlanacaktır.³⁵ Bu açıdan zaman ile Tanrı'nın arasındaki salt felsefi spekülasyonlardan doğan zıtlık tam tersine döndürülebilir. Yani literal anlamıyla (*univocally*) zaman ve mekan mefhumları sonsuz ve sınırsız telakki edilirse bu durum, Tanrı iradesinin tezahür edeceği sonsuz zamanlar ve sınırsız mekanlar olacağı anlamına gelir. Bununla birlikte, zamanı mutlak bir varlık olarak düşündüğümüz durumda Tanrı, biri yaratacağı şey için diğeri ise bunun yerini belirlemek için iki ayrı eylemde bulunacaktır.³⁶ Sonuç olarak bu son görüş ön-varsayımsal olarak mekanın ve zamanın gerçekliğini ve onun her bir kısmının eşitliğini de kabul eder. Bu ise “mutlak yahut metafiziksel uzay-zaman” olarak adlandırılmaktadır.

Bununla birlikte, ilahi iradenin mutlak uzay-zaman varsayımındaki rolü görüldüğü kadarıyla doğrudan değildir. Bu varsayım daha ziyade gözlemi ve deneyimi ön plana çıkararak bilimsel incelemeleri arttırmış ve mutlak uzay-zaman varsayımında dolaylı bir etki sağlamıştır. Dolayısıyla, mutlak zamanın, ilişkisel zaman görüşünü savunurken olduğu gibi, “doğrudan” ilahi sıfatın yahut teolojik unsurların gerektiriminden ziyade, bilimsel bir gerektirimin sonucu olduğuna dikkat edilmelidir. Bu sonuç, yukarıda Pike'in ve bizim dile getirdiğimiz ayrımı da netleştirir. Yani tezin konusu olan iki düşünür için, bilimsel gerekliliklerin ön planda tutulduğu bir açıklama, Pike'in dile getirdiği gibi, sonsuzluğun ilahi doğaya dair görüşler için yönlendirici rol oynadığı, felsefi gerekliliklerin ön planda tutulduğu bir açıklama ise, bizim yaptığımız gibi, ilahi doğaya

34 Ksenophanes'e dair fragmanlar tenzihi dilin hakim olduğu ve hareket yahut değişim ile Tanrı'nın birbirine zıt gösterildiği ilk düşünceleri serimler. “O her daim olduğu yerindedir, hiçbir şekilde hareket etmez; bazen buraya bazen oraya gitmek ona yakışık almaz”; John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: Adam and Charles Black, 1930), 120.

35 H. W. Turnbull (ed.), *The Correspondence of Isaac Newton: 1688-1694* (New York: Cambridge University Press, 1961), 3/234 - Newton to Bentley - 1692.

36 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 52.

dair kabullerin sonsuzluk yahut zaman hakkındaki görüşlerde etkili olduğu bir izah türüdür.

Bütün bunlardan sonra artık ana problem değerlendirilebilir; Tanrı zamana içre midir, ona aşkın mıdır? Buraya kadar verilmiş olan ayrımlar aslında bu son sorunun cevabını belirleyecektir. Bunun yanı sıra fark edileceği üzere yaptığımız ayrımlar birbirinden bağımsız değil birbirine bağlı ayrımlardır. Yani Tanrı'ya dair bilginin akli yahut vahyi yolla edinilmesi yahut birinin diğerine tercih edilmesi aynı zamanda Tanrı'nın hangi sıfatının daha öncelikli değerlendirileceği noktasında ve bu da kısmen zamanı nasıl telakki etmemiz gerektiği noktasında yönlendirici bir rol oynamaktadır. Kısmen dedik zira Newton'da bu böyle gerçekleşmeyecektir. Son aşamada ise bütün ayrımlar ana problemi yani Tanrı zamana içre midir yoksa ona aşkın mıdır sorusunu netleştirecektir.

Özetle ilahi sonsuzluğun nasıl şekillendiğini anlamaya çalışırken, her ne kadar çok keskin bir ayırım olmasa da, birini filozof diğerini kısmen teolog kısmen bilim adamı olarak³⁷ telakki ettiğimiz iki düşünürü şu şekilde bir sıraya göre ele alacağız; Newton'da (i) bilimsel gerekliliklerin nasıl mutlak uzay-zamanın keşfine sebep olduğu, (ii) bu uzay-zamanın doğasının ne olduğu, (iii) bu uzay-zaman düzlemi içerisindeki “sınırlı” fiziksel uzay-zamanda hareketin ve sürekliliğinin teolojik açıklamasının nasıl verildiği, ve ardından (iv) tüm bu görüşlerin temelini oluşturduğunu düşündüğümüz “iradecilik” kavramı; Leibniz'de ise (i) doğa felsefesi açısından neden salt fiziksel açıklamaların yetersiz olduğu, (ii) bunun sonucunda doğada bireyleşmenin ve aktivitenin nasıl anlaşılacağı (iii) ve bunun rasyonel yahut akılcı düzlemin ilkeleriyle nasıl bağdaştırılabileceği incelenecektir.

37 Bu belirsizlik Newton'a dair hem felsefi hem de biyografi türden eserlerde görülebilir; McGuire, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, 28; Richard S. Westfall, *Newton: Isaac Newton'in Biyografisi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Alfa Bilim, 2018), 290.

2. NEWTON'DA (1642-1727) TANRI, UZAY VE ZAMAN İLİŞKİSİ

2.1 Bilimsel Bir Gereklilik Olarak Mutlak Uzay³⁸

Uzay, zaman ve hareket gibi kavramlar, ilk çağlardan itibaren, felsefi araştırmanın konusu olagelmıştır. Bu standartlaşmış türden söylemin, bugünkü şekliyle değil içinde bulunduğu döneme nispetle ne anlatmak istediğinin doğru anlaşılması önem arz etmektedir. İlkçağ, Ortaçağ ve Bilimsel Devrim çağı olan on yedinci yüzyılda, günümüzdekinin aksine, felsefe ve (gerek sosyal gerek doğal) bilimler arasında katı bir biçimde ayırım yapılmadığından, bugün doğa bilimleri diye adlandırılan alan, felsefenin bir tür alt kolu olarak varlığını sürdürmekteydi.³⁹ Dolayısıyla bu devirler özelinde bahsi geçen kavramların felsefi araştırmanın konusu olduğunu söylemek, aynı zamanda, bunların bilimsel araştırmanın konusu olduğunu söylemekle eş değerdir.

Genel olarak doğa bilimleri yahut daha özelde fizik dediğimiz alanın günümüzdeki şekliyle keskin bir biçimde felsefeden ayrılması yeni bir olgudur. Birkaç yüzyıl öncesine dek, doğa bilimlerindeki gelişmeler salt gözlem üzerinden değil, felsefi düşüncelerle girift bir biçimde ilerlemekteydi.⁴⁰ Ele alacağımız filozof Newton da bu kategorinin dışında düşünülemez.⁴¹ Ünlü eseri *Principia*'nın tam adı esasında (*Mathematical Principles of Natural Philosophy*) *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'dir. Bu eserin (*General Scholium*) *Genel Şerh* kısmına göz atmak felsefi yanını daha da açıklığa kavuşturacaktır. Burada tüm matematiksel açıklamaların ve mekanik nedenlerin ardından Newton, doğada bulunan “nesnelerdeki çeşitlilik, her zaman ve her yerde aynı olması gereken kör metafiziksel zorunluluktan ileri gelemez”,⁴² diyerek felsefi ve aynı zamanda bilimsel bir izahata kapı aralar.

38 Newton bölümü boyunca, uzay ve zaman iki boyutlu olarak yani biri cisimlerin bulunduğu diğeri ise bulunmadığı şeklini belirtmek amacıyla mutlak, üst yahut metafizik ve görece veya fiziksel gibi sıfatlar kullanılacaktır. Görece yahut fiziksel uzay, yerçekiminin ve cismin üst uzay içerisinde sahip olduğu belirli bir kısmı ifade eder. Mutlak yahut metafiziksel uzay ise cisimlerden tamamen ari bir uzayı ifade eder.

39 Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957), 159.

40 John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 4-5; Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020), 16-17.

41 Newton, *Philosophical Writings*, x; Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 159.

42 Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. I. Bernard Cohen - Anne Miller Whitman (Berkeley: University of California Press, 1999), 942.

Uzay-zaman birlikteliğinin bir tezahürü olan doğa, bu açıdan, her ne kadar matematiksel ve mekanik açıdan açıklanabilir olsa da, her daim kör zorunluluğun ötesinde ve aşkın (*transcendent*) bir kavrama ihtiyaç duymaktadır. Mutlak uzay ve zaman da⁴³ bu aşkın kavramlara referansta bulunmaya ihtiyaç duyan kavramlar arasında yer alır. Bununla birlikte salt metafiziksel bir gerekliliğin yanı sıra fiziksel bir gereklilik olarak da mutlak zaman ve mekan kavramları öne çıkabilmektedir. Newton'da bu mutlak kavramlar hem metafiziksel hem de fiziksel bir gereklilik olarak ele alınabilir. Ancak burada düşünürün içinde yaşadığı dönemin deneysel fiziğe dayalı yapısı da göz önüne alındığında, fiziksel gereklilik ve hükümlerin bu yargıya varırken daha ağır bastığı görülmektedir.⁴⁴ Bu açıdan, Newton için bu kavramların gerekliliği düşüncesi iki hususa dayalıdır; fizik alanında Kartezyen *ilişkisel* yahut *bağıl* açıklama tarzının yıkımı ve bunun yerine *evrensel* yahut *nesnel* ölçüt ikame etme çabası.⁴⁵

Meselenin seyrini anlamak adına Kartezyen ilişkisel açıklama tarzına gelene dek uzay tasarımlarına dair kısa bir tarihi arka plan araştırması yapmak yararlı olacaktır. Bu hususta baştan sona bir araştırma yapmak tezin kapsamını aşacağından, burada yalnızca klasik ile modern doğa tasarımlarının öncü isimleri olarak gördüğümüz Aristoteles ve Bruno'nun görüşlerine değinilecektir.⁴⁶

İlk olarak Aristoteles'ten itibaren süregelen gelenekte uzaya dair en temel varsayım, önemli olanın uzay (*space*) değil, (bir şeyin sahip olduğu) yer (*place*) kavramı olduğudur. Bu gelenekte, bir yerde olmanın bizatihi kendisi, kendisini saran/kuşatan bir şey olmaksızın da, bir "şey"dir. Bu anlamıyla bir yerde olmaklık (*to be somewhere*), bir şeyin bir yerin içinde olmasından öte, nesnenin sınırı anlamındadır. Bir bütün olarak evren tasarımı da, nesnelere bu sınırdan meydana gelir ve bunun ötesinde yahut dışında, ne bir varlık, ne bir hareket ne de bir mekan kabul edilmektedir. Ana kavram olan nesne ve onun kapladığı yer, hiçbir boşluk bırakmaksızın, evreni meydana getiren bir fenomen

43 Mutlak uzay sınırsız (*infinity*) yapısıyla mutlak zaman ise sonsuz (*eternity*) yapısıyla öne çıkmaktadır.

44 Gorham'ın benzetmesi de bizi destekler niteliktedir; "Newton'ın *Opticks* ve Genel Şerh'deki sorgulamalarında yaptığı mutlak uzay ve zamandan Tanrı'ya atfı, besleyici bilimsel bir kekin üzerine sağlıklı bir teolojik krema sürmekten başka bir şey değildir"; Geoffrey Gorham, "Newton on God's Relation to Space and Time: The Cartesian Framework", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93/3 (Ocak 2011), 285-286.

45 Koyré, *Newtonian Studies*, 82.

46 Bu iki ismi seçmede ana sebep, görüşler temellendirilirken, fiziksel olanların yanı sıra metafizik varsayımların da etkin olmasıdır.

olarak görülmektedir.⁴⁷ Yine bu açıdan bakıldığında evren, nesnenin yeri dışında ve ötesinde hiçbir şeyin bulunmaması anlamında, *kapalı (finite)* bir yapıya sahiptir.⁴⁸ Söz konusu kapalı sistemin içerisinde mekânsal açıdan sınırsızlık, çelişkili görülmektedir. Bu çelişkiyi ortaya koymak adına Aristoteles tarafından farklı türden sebepler sunulmakla birlikte bunlar arasında en önemlisi, temel ve metafiziksel bir varsayıma dayanmaktadır. Aristoteles'e göre her maddenin; maddi, formel, fail ve gai olmak üzere dört temel nedeni bulunur. Bunlar arasında gai neden, cismin kendi içerisinde gerçekleştirmek üzere barındırdığı formu yahut amacı ifade edip, aynı zamanda, onu yönlendiren bir güce sahiptir.⁴⁹ Her bir cismin kendi doğasına uygun olarak bir *amaca* sahip olduğu böyle bir varsayımda, varlıkların yaratılış itibarıyla olmaları gerektiği yerlere varmaları için, evrenin sınırlı olması gerektiği anlayışı doğal olarak öne çıkarılacaktır. Nitekim sınırsız bir evrende, (Aristoteles tarafından dünya olarak düşünülen) merkez kavramı ortadan kalkacak ve cismin amacına uygun olan yahut cismin ulaşmak üzere yol aldığı “yer” ayırt edilemeyecektir. Dolayısıyla bu tür bir evrende ne merkez ne uç sınır ne yukarı ne aşağı olamayacağından, cisimlerin hareket etmesi için “doğal yer” (*topos koinos*) kavramı da ortadan kalkacaktır. Halbuki bu olmaksızın doğal olarak hareket de olamaz.⁵⁰ Aristoteles bu açıdan fiziksel bir mesele olan sınırsızlığı reddederken, teleolojik açıklama tarzı gibi metafiziksel varsayımlarını da göz önünde tutmaktadır.⁵¹ Ortaçağ'daki kozmos teorileri, bu teleolojik açıklama tarzını teolojik verilerle birleştirerek, Antik Yunan felsefesinden miras alınan bu kapalı evren geleneğini sürdürmüş ve sabit yıldızlar küresinin ötesinde bir mekanın varlığını yadsımıştır.⁵²

47 Aristotle, “Physics”, 1/361 - 212B, 15-18; Aristotle, “On The Heavens”, çev. J. L. Stocks, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1/463 - 279A, 12-20; Muttalip Özcan, *Aristoteles: Felsefesi, Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 201-203.

48 Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. Halil Turan vd. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 373.

49 Aristoteles, *Metafizik*, 496-1071A, 25-30, 505-1072B, 5. Bu açıdan “doğa kuralları” ifadesi modern kullanımdaki biçimiyle Aristoteles'te bulunmamaktadır. Zira “Aristoteles, doğa kurallarına değil, tözsel formlara inanmaktadır”; Koperski, *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*, 71.

50 Aristotle, “On The Heavens”, 1/458 - 276A, 8-17; Aristotle, “Physics”, 1/359-211A, 3-6; Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, 156.

51 “Hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez.” Aristoteles, *Metafizik*, 500 - 1071B, 35.

52 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 101; Paul Henri Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, çev. R. E. W. Maddison (New York: Cornell University Press, 1973), 154; Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik: Uzay ve Zaman Teorileri*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 34.

Ancak Geç Ortaçağ dönemine gelindiğinde, Nicolaus Cusanus (1401-1464) ve Giordano Bruno (1548-1600) gibi düşünürlerin, bu geleneğin dışına çıkmaya başladığı gözlemlenmektedir.⁵³ Özellikle anti-Aristotelesçi bir düşünür olarak Bruno, evrenin sınırının olup-olmadığına dair bir tartışmada, onu sınırlı görmek için ne akli ne de duyuşsal hiçbir sebebin olmadığını düşünmektedir.⁵⁴ Ona göre bu gibi bir tartışma, sınırsızlığın gerçekleşme olasılığını, bu durumun kanıtlanmasını ve uzayın (sınırsız ise) nereye doğru yayıldığı yahut (sınırlı ise) ne ile sınırlandırıldığı gibi farklı yönleri olan problemlerin incelenmesini gerektirmektedir.⁵⁵ Burada Bruno'nun kanaatinin evrenin sınırsızlığı lehine olduğu ve bu yönde farklı argümanlar sunduğu görülür.⁵⁶ Onun sunduğu argümanların genel yapısı Aristoteles'in (ı) ay-üstü ve ay-altı ayırımını ve (ıı) *kapalı* evren anlayışını ortadan kaldırma üzerine kuruludur. Argümanlarında aslında iki temel ilkedden yola çıktığı görülmektedir. İlki, evrenin, içerisinde hiçbir şey yok iken, hem mekânsal hem de zamansal açıdan birbirinden ayırt edilemez noktalara haiz olduğudur. Buna göre evrenin içinde eğer bir dünya (ister şans yollu ister ise teolojik bir açıklama sonucu olsun) var olacaksa, onun olmuş olduğu yerde yahut başka bir yerde olması arasında, gerek ahlaki gerek fiziksel olarak hiçbir engel yahut fark olamaz.⁵⁷ Böyle bir ortamda, yani, ortada hiçbir engel yahut farklılığın olmadığı yerde, gücünde sınırsız olan etkin bir fail (yahut salt zorunluluk) varsayıldığında, onun gücünün ve iyiliğinin taalluk ettiği evrene de birtakım sınırlar tayin etmenin anlamı olamaz. Evrenin yeter-sebebinin yani ikinci ilkenin de konuya dahil olduğu bu noktada, sebep kendi içinde bir sınır barındırmazken (Aristoteles'in yaptığı gibi) evrene bir sınır tayin edilecekse, bu durum doğal olarak etkin

53 Lovejoy, Aristoteles'in ay-altı ve ay-üstü fiziğine bir karşı geliş meyanında Cusanus'tan şu fikri aktarır; "Evrenin, her birinde özsel olarak farklı türden cisimlerin yer aldığı [ay üstü ve ay altı olarak] iki parçaya bölünmesi varsayımı temelsizdir"; Lovejoy, *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*, 104, 113-114. Yine bir doğa felsefecisi olarak Copernicus, Aristotelesçi anlamıyla göklerin hiçlikle sarılı olduğu bir görüşü garip bulmaktadır; Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 35. Diğer taraftan Kepler, Galileo ve Tycho Brahe gibi doğa filozoflarının, sınırsız bir evren varsayımını hala tam olarak kabul etmedikleri görülmektedir; Paolo Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Neşenur Domaniç (İstanbul: Literatür Yayınları, 2009), 132.

54 Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, çev. Hilary Gatti (Canada: University of Toronto Press, 2018), 117; Paul Richard Blum, *Giordano Bruno: An Introduction*, çev. Peter Hennevel (Amsterdam: Rodopi, 2012), 110.

55 Giordano Bruno, *On the Infinite, the Universe and the Worlds*, çev. Scott Gosnell (United States: Huginn, Munnin and Co. Publishers, 2014), 35-36.

56 Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, 154-177.

57 Bruno, *On the Infinite, the Universe and the Worlds*, 16, 41, 44.

failin yetersizliği, atıllığı (*otiose*) veya cimriliği (*sterile*) anlamına gelecektir.⁵⁸ Ayrıca Bruno, Tanrı'nın eylemlerinde, evrenin sınırsızlığını engelleyecek biçimde, biri takdir edilmiş (*ordained/actual*) diğeri ise mutlak olacak (*absolute/potential*) biçimde iki ayrı güç tasavvurunu gereksiz ve uydurma bir kurgu olarak görmektedir.⁵⁹ Zira, ona göre, O'nda sonsuz güç ve sonsuz eylem birbirinden ayrılamaz.⁶⁰ Öyleyse burada ilk aşamada dünyanın mevcut yerinde yahut başka bir yerde olmasının kayıtsızlığından/farksızlığından (*indifference*) yola çıkarak, mutlak anlamda ayırt edilemeyen bir evren ve ikinci aşamada ona hiçbir engel olmaksızın sınırsız gücü ile erişen bir yeter sebep söz konusudur. Bu açıklamalardan yola çıkarak Bruno'nun kendisinden sonrakilere fiziksel anlamda merkezi yahut amacı ortadan kalkmış dolu⁶¹ ve sonsuz bir evren bıraktığı söylenebilir. Aslında Bruno'nun yaptığı şey, Aristoteles'in heterojenliği itibariyle sınırlı olan evrenini, Kopernik'in fiziksel varsayımlarından çıkarsadığı kendi metafiziksel ilkeleriyle yıkmak olmuştur.⁶² Koyre'nin de belirttiği üzere, “kozmosun yıkımı” (*destruction of Cosmos*) diye adlandırılan bu süreçte, teleolojik evrenin yerini, artık gerek kanunları (ay-üstü ve ay-altı ayırımının ortadan kalkması gibi) gerek ise maddesi itibariyle (gökyüzünün bozulmaz olan *ether*den meydana gelmemiş olması gibi) yekpare ve homojen olan Öklitçi evren alacaktır.⁶³

Descartes felsefesine gelindiğinde ise hem Aristoteles'in hem de Bruno'nun fikirlerinin mezcedildiği görülmektedir. Mesela Bruno'nun merkezi ve amacı ortadan kaldırılmış sınırsız evren tasarımı sürdürülürken, Aristotelesçi birbirine girift cisim-mekan ilişkisi de benzer şekilde korunmuştur.⁶⁴ Özellikle cisim-mekan ilişkisi ve evrende merkezin

58 Bruno, *On the Infinite, the Universe and the Worlds*, 49; Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, 159.

59 Bruno, *On the Infinite, the Universe and the Worlds*, 63.

60 Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*, çev. Robert de Lucca - Richard J. Blackwell (New York: Cambridge University Press, 2004), 65-66.

61 Buradaki doluluk, evrenin hiçbir şekilde boşluk bırakmadığı anlamına gelir. Boşluk korkusu (*horror of vacui*) olarak da anılan ve Aristoteles'te de bulunan bu teze göre, var olmuş olması imkan dahilinde olan her şey doğada bulunmalıdır. Bu türden bir imkanı olup varolmayan bir şey var ise ve bu türden bir imkanı meydana getirecek bir fail var da getirmiyor ise, öyleyse burada bir yetersizlik yahut cimrilik (*niggardliness*) söz konusudur. Detaylı bilgi için bkz; Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2005), 280.

62 Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, 379; R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 113.

63 Koyré, *Newtonian Studies*, 6-7; Alexandre Koyré, *Metaphysics and Measurement* (Switzerland: Gordon and Breach Science Publishers, 1992), 19-20.

64 Descartes'ta merkezi olmayan bir evren ve teleolojiye dair bkz; Stephen Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2002), 136-141. Diğer taraftan eşya ile

olmaması, zamanı ve mekanı, nesnel bir ölçüte göre değil, daha ziyade nesnelere birbirlerine göreli olarak açıklanmasını gerektirmiştir. Eşya ile uzayı birbirine girift hale getiren bu türden ilişkisel bir doğa tasarımı, Newton'ın temellerini atacağı mutlak uzay konseptiyle açıkça çelişmektedir.

Newton'ın erken dönem *De Gravitatione* adlı çalışması bu çelişkinin fiziğe dayalı olan kısmını, yani ilişkisel açıklama tarzının yıkımını değerlendirirken ele alınabilecek etkili bir başlangıç noktası olabilir. Mekan ve zaman ile girift bir yapı sunan hareketin temel tanımları ile başlayan bu eser, döneminde revaçta olan Kartezyen fiziği, özellikle de Descartes tarafından savunulan ilişkisel hareket anlayışını, eleştirisinin odak noktasına koyar. Çalışmada bahsi geçen fiziğin ilk olarak temel önermelerinin belirlenmesinin ardından, eleştirinin odak noktasına yani onun hareket tanımına geçilir. Kartezyen tanıma göre (hakiki anlamıyla) hareket; “*bir madde parçasının yahut bir cismin, kendisiyle doğrudan temas ettiği hareketsiz görünen cisimlerin çevresinden ayrılıp, diğer cisimlerin çevresine geçmesi*” yahut ötelenmesidir.⁶⁵ Tanıma göre hareket, cismin kendisine bitişik olan bir diğer cisim ile bulunduğu duruma göre ele alınmaktadır. Dolayısıyla hareket kavramı bağımsız değil, iki cismin yüzeyiyle, daha doğrusu, doğrudan cisimlerin birbirleri arasındaki bağlantısı itibariyle düşünülebilmektedir.⁶⁶ Bu açıdan hareket, otonom bir güç olarak değil, daha ziyade diğer nesneye göreli bir konumun neticesi olarak telakki edilmektedir.

Bahsedilen Kartezyen paradigmaya Newton tarafından iki temel eleştiri yöneltilmektedir. İlk olarak Kartezyen hareket tanımına uymamakla birlikte muhafaza edilen bir iddiayı veya istisnayı dile getirir. Descartes'e göre iki tür hareket vardır. Biri hakiki ve tam anlamıyla yukarıda bahsedilen ilişkisel hareket, diğeri de gündelik dilde kullanımına karşılık gelen harekettir. Bu ikinci kullanıma göre hareket “*bir cismin, kendisi sayesinde, bir yerden diğerine geçtiği eylem*” olup ve filozof tarafından bu, hareket tanımı uygun görülmemektedir.⁶⁷ Zira bu tanıma göre hareket bir güç olarak algılanmaktadır, ki bu ise filozofa göre bir hatadır. Ancak güç merkezli hareketi hatalı bir varsayım olarak görürken, Descartes'ın diğer taraftan bu hatayı kendi sistemi içerisine dahil ettiği görülmektedir.

uzayın özdeşleştirilmesine dair bkz; Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 1985), 227.

65 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 233, 252.

66 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 252-253; Genevieve Rodis-Lewis, *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karyol (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 58.

67 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 233.

Filozofun girdap (*vortex*) teorisinde cisimlerin, ki bu teoriye göre gezegenlerin, merkezden bir tür uzaklaşma eğilimleri vardır. Ancak gezegenler düzeyinde böyle bir eğilimin varsayılması, zımnen ilişkisel olmayıp tüm gezegenleri kapsayan ve Descartes'ın reddettiği ve gündelik dilde kullanıldığı söylenen güç merkezli bir hareketi kabul etmektir. Bu durum, Newton tarafından, Kartezyen açıklamanın bariz bir çelişkisi olarak görülmektedir.⁶⁸ Bir diğer deyişle, güneş etrafında merkezi bir güç tarafından, yani bizatihi bu güç sayesinde, meydana gelen eğilim ile gezegenlerin bir yerden diğerine geçmesi demek, Descartes'ın reddettiği hareket tanımını zımnen kabul etmesi demektir.

Diğer taraftan, Kartezyen tanım göz önüne alınırsa, burada “kelimenin tam anlamıyla” bir hareketten bahsedemeyiz. Tekrardan dile getirmek gerekirse, her bir cismin görece durağan olan aracısız temas ettiği yüzeyi, aynı zamanda, o cismin (belirli bir zaman aralığındaki) mekanını ifade eder. Ancak bir zamanlar görece durağan olup, kendileriyle cismin yerinin tanımlandığı bu yüzeyler, zamanın geçmesi ile artık böyle olmayacaktır.⁶⁹ Zira ilk durumdaki cisim zamanın geçmesi ile beraber farklı bir yüzeyle ilişki içerisine girecektir. Newton tam da bu noktada, Kartezyen teoriye dayanarak, hareket eden bir cismin mevcut yeri ile önceki yeri arasında katettiği mesafenin ve onun doğrusal bir hareket gerçekleştirip gerçekleştirmediğinin bilinemeyeceğini iddia eder. Zira zamanın geçmesi ile sabite olarak alınıp, kendisi vasıtasıyla ölçüm yapabileceğimiz nesnel bir zemin kalmamaktadır. Bu da doğal olarak, belirli bir hızın veya daha genel olarak herhangi bir anlamda belirlenimin (*determination*) olmaması dolayısıyla da hareketin de olmaması demektir. Newton'a göre bu türden bir sonuç, Descartes'ın kendisinin de açıkça kabul ettiği, atalet/süre-durum ilkesine, yani, “*dirençsiz hareket eden cismin hızının tekdüze ve hareketinin içerisinde katettiği çizginin düz olduğu*” şeklindeki kabule aykırıdır.⁷⁰ Zira burada ne cismin hızı ne katettiği uzayı ne de izlediği yolun düz olduğu söylenebilir.⁷¹ Tüm bunlardan yola çıkarak Newton şu kaniya varır;

68 Newton, *Philosophical Writings*, 15; John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan vd. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2002), 142-143; Howard Stein, “Newton's Metaphysics”, *The Cambridge Companion to Newton*, ed. Rob Iliffe - George E. Smith (United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 330.

69 “Evrende gerçekten de zamanın geçmesi ile görelî konumlarının değişmez olarak kaldığı hiçbir cisim yoktur.” Newton, *Philosophical Writings*, 20.

70 Newton, *Philosophical Writings*, 19; Stein, “Newton's Metaphysics”, 331.

71 Newton, *The Principia*, 411.

“Şüphesiz burada ortaya çıkmaktadır ki, Kartezyen hareket bir hareket değildir. Zira onun hızı ve belirlenimi olmadığı gibi katettiği uzay ve mesafe de yoktur.”⁷²

Kartezyen tanımlardaki bu göreceli nitelik, zaman kavramında da ortaya çıkmaktadır. Nitekim buna göre zaman, karşılaştırma sonucu elde edilen bir veri olarak görülmektedir. Yerel, mesela, dünya düzeyinde bir zamanı ölçmek amacıyla her daim daha büyük ve daha düzenli hareketlere başvurulur. Ancak hareket sürekli biçimde görece ele alındığından, “biri yavaş biri hızlı dahi olsa iki cisimden sonrakinin daha fazla zaman miktarına sahip olduğu söylenemez”.⁷³ Zira burada zaman için nesnel bir ölçüt, bir diğer deyişle, hareket halinde olduğu düşünülen şeyin süresi ile hareketsiz olduğu düşünülen şeyin süresi arasında keskin bir ayırım söz konusu değildir.

Hareket kavramını ve doğrudan zamanın ve mekanın salt ilişkisel algılanışını *nesnel* zemininin yoksunluğu açısından eleştirirken Newton’ın yapmak istediği, doğaya dair düşüncelerimizi daha temel yahut sağlam bir zemine dayandırmaktır. Bu ise ikinci hususu yani nesnel ölçüt arama çabasını ortaya çıkarmaktadır. Aklın ve gözlemlenebilir yasaların uyuşmasının beraberinde gelen evrenin rasyonel bir yapıya sahip olduğu inancı, bu nesnel zemin arayışını tetikleyen öncelikli sebepler arasındadır. 16. ve 17. yüzyıllarda (istisnaları olmakla beraber) bilimlerde sıkça rastlanan bu durumun pek çok örneği verilebilir. Bir tür evrenselleştirme çabası olarak ifade edilebilecek bu yaygın eğilim, Galileo’nin diğerlerinin yanı sıra en objektif ve en açık olan matematiği fiziğe uygulama projesinde, Avrupa’da dil alanında bir bilim dili oluşturma çabasında ve yahut astronomi alanında yine Galileo ve Newton tarafından ileri sürülen evrenin her yerinde bulunan maddenin homojenik/türdeş yapıya sahip olduğu görüşü gibi durumlarda örneklerini bulundurmaktadır.⁷⁴

Yukarıda bahsedilen eleştirilerin güçlülüğü ve insan düşüncesindeki (nesnel zemin arayışında olduğu gibi) eğilimlerin değişmesi, yeni bir fizik ve buna bağlı olarak yeni bir ontoloji oluşturmaya iten sebeplerin başında gelmektedir. Newton öncesinde özellikle fizik alanında örnekleri verilen ve aynı zamanda yeni fizik ve ontoloji anlayışının

72 Newton, *Philosophical Writings*, 20.

73 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 212.

74 William Bixby, *Galileo ve Newton’un Evreni*, çev. Nermin Arık (İstanbul: TÜBİTAK, 1997), 53; Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 207-208; Hüseyin Gazi Topdemir - Seval Yınılmez Akagündüz, *Galileo: Dünyayı Döndüren Adam* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 84; Ahmet Cevizci - Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 147-149; Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, 27; Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 117.

habercisi olan bu eğilimin, Galileo ile başladığı düşünülmektedir. Galileo matematik ile evren arasındaki ilişkiyi daha da öne çıkararak, meselenin teorik yahut metodolojik temellerini belirli bir düzeyde atmıştı.⁷⁵ Buna göre, matematiksel ifadelerle evrenin karşılıklı uyumu, insan aklının doğayı tıpkı matematiksel kurallar gibi objektif ve evrensel kurallara binaen düzenli bir şekilde anlayabileceği ve dahası evrenin de, ay-üstü ve ay-altı ayrımlarında olduğunun aksine, her yerde bu evrensel kurallara dayalı ve değişmez biçimde işlediği izlenimini daha net bir şekilde ortaya koymuştur.⁷⁶ Evren hakkında zihni ve harici boyutun bu uyumu ve evrensel kuralların değişmez yapısı, insanoğluna doğa araştırmalarında epistemolojik anlamda evrensel ve sağlam bir zemin sağlamıştı. Newton'a gelindiğinde ise bu epistemolojik evrenselliği ontolojik boyuta taşımak kalmıştır.⁷⁷ Newton, üstlendiği bu görevi şu şekilde ifade eder;

“...[Kartezyen sistemdeki bu kusurlar] dolayısıyla yerlerin, ve hatta yerel hareketin, belirleniminde, surf uzam yahut tam olarak cisimden ayrı uzay gibi hareket etmeyen bir varlığa atıfta bulunmak zorunludur.”⁷⁸

Bu aşamada, aynı zamanda yukarıda eleştirilen sisteme bir alternatif olarak görülen bu ontolojik evrenselliğin varlığına işaret edebilecek bir tecrübe yahut deney ortaya koyulması gereklidir.⁷⁹

Bu noktada Newton dönen kova deneyini ileri sürer.⁸⁰ Bu deney evrenselliği yahut mutlak bir zeminin gerekliliğini, epistemolojik boyuttan ontolojik boyuta taşımak için bir araç olarak iş görür. Deneyde öncelikle tavandan aşağıya doğru bir ipe asılı kova sallandırılır.

75 Galilei bu tutumunu şöyle ifade eder: “felsefe, her daim gözümüzün önünde duran bu yüce kitaba, evrene yazılmıştır. Ancak bu yüce kitabın içindeki dil kavranılmaz ve harfler okunulmazsa, anlaşılabilir. Onun dili matematikçilerin dili ve harfleri ise kendileri olmaksızın insanın bu kitabın tek bir kelimesini [dahi] anlamayacağı, zifiri labirentlerde kaybolacağı üçgenler, çemberler ve diğer geometrik figürlerdir”; Galilei Galileo, *The Assayer*, çev. Stillman Drake, 2023, 4.

76 Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, 15-16; Trusted, *Fizik ve Metafizik: Uzay ve Zaman Teorileri*, 98, 138.

77 Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalış (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 88.

78 Newton, *Philosophical Writings*, 20-21.

79 “Rasyonalist Descartes’ın aksine, empirist olan Newton, kendi fiziksel ilkelerini, Tanrı, töz ve sonsuz özler hakkındaki *a priori* metafiziksel öncüllerden çıkarmaz. Bunun yerine, onun uzay ve zamana, doğrusal ve görelî hareketlere, kuvvete ve benzerine dair düşüncesinin hepsi kaynağı ve içeriği bakımından deneyseldir”; Gorham, “Newton on God’s Relation to Space and Time”, 285.

80 “... Newton, fiziğe empirik temelli yaklaşımındaki ısrarından dolayı, [mutlak] uzay ve zaman gibi deneyim-üstü varlıkları kabullenirken çok rahat değildi; bu rahatsızlık, onun mutlak uzayın varlığını en azından meşhur “dönen kova deneyi” ile kanıtlama çabasının sebebidir. Ancak onun iddia ettiği kanıtın genel olarak ikna edici görülmediği de meşhur bir gerçektir”; M. Capek, “What Survives from the Classical Concept of Absolute Time”, *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*, ed. P. B. Scheurer - G. Debrock (The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988), 312.

Bu kovanın ipi gerginleşene kadar çevrilir ve ardından ipin gerildiği yönün tam tersine doğru hızlıca döndürülür. Kova dönerken iki aşama gözlemlenecektir. İlk aşamada bir süre için suyun yüzeyi durağanlığını koruyacaktır. İkinci aşamada su yavaş yavaş dönmeye ve merkezden kovanın kenarlarına doğru çekilmeye başlayacaktır. Bu aşamada kovanın kenarları ile suyun yüzeyi arasındaki hız eşitlenecek ve durağan bir hal oluşacaktır.⁸¹ Şimdi bu kova deneyini göz önünde tutarak, Kartezyen ilişkisel evren tasarımı yeniden anımsanırsa, burada hareketin, bir güç yahut etki merkezli değil, görece konumların bir neticesi olduğu görülecektir. Kova deneyinde de benzer biçimde, kova dönüp su henüz dönmeye başlamamışken, ilişkisel bir hareket söz konusudur. Ancak bir diğer konuma yani hem suyun hem de kovanın dönüşlerinin eşitlendiği bir duruma geçildiğinde bu hareket yani görece hareket ortadan kalkar. Bununla birlikte etki hala devam etmektedir. Şimdi bu etkinin, ilişkisel hareket dolayısıyla olduğu söylenemez. Zira ilişkisel hareket tanımında böyle bir etki söz konusu değildir.⁸² Bu durum hareketin Kartezyen tanım dışında başka bir tanımını gerektirmektedir; mutlak hareket. Burada temel fikir, gerçek yahut “mutlak hareketin”, kuvvetin nedeni olan, görece hareketin ise cisme bir kuvvet etki etmediğinde gerçekleşen hareket olduğudur.⁸³

Yine de mutlak hareketin, Newton düşüncesinde mutlak zaman ve mekanın toplamı olan mutlak uzayla ilişkisinin ne olduğu sorulabilir. Buna cevap vermek için dönen kova örneğine döndüğümüzde, (kova ile aynı hızda dönen) suyun yüzeyindeki dairesel hareketin, Newton’a göre (kova ile birlikte dönerken bile aynı etki devam ettiğinden), suyun etrafındaki şeylere görece olmadığı açıktır. Öyleyse suyun neye göre döndüğü hala belirsizdir. Burada bu belirsizliği giderecek bir nevi bilimsel bir postulat aranmaktadır. Newton bu postulatı “mutlak uzay” olarak adlandırır.⁸⁴ Buna göre, kova ve (evrendeki

81 Newton, *The Principia*, 412-413.

82 Yukarıda Newton’ın Descartes’in *girdap* teorisi üzerinden hareket tanımını eleştirmesi yine bu açıdan okunabilir.

83 Koyré, *Newtonian Studies*, 84; Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1: Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, 245-246.

84 “*Hypotheses non fingo*” (*varsayımlar/postulalar/hipotezler uydurmam*) cümlesi her ne kadar Newton için fizik alanında ünlü olsa da, bu sözün *Principia* da dahil olmak üzere eserlerinde sert bir kural olarak görülmemesi gerekir. Mesela Koyre bu meyanda “evrensel kütleçekim” yasasının Newton fiziği için tam anlamıyla bir hipotez olduğunu dile getirir. Koyré, *Newtonian Studies*, 31. Bunun yanı sıra mutlak zaman ve mutlak mekan düşünceleri, Newton fiziği için deneyim olarak değil, deneyimin delalet ettiği düşünülen hipotetik bir gereklilik olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla “hipotezler uydurmam” sözü, metafiziğe karşı sert bir tutumdan ziyade, evren, Tanrı ve doğa yasaları hakkında söylenenlerin, Descartes, Spinoza ve Leibniz’de olduğu gibi aklın salt a priori önermelerinden çıkarılamayacağını vurgulayan bir yöntem iddiasıdır.

gezegenler gibi) diğerk tüm referans noktaları kalksa dahi, birbirine uzunca bir iple bağı olan iki top çevrildiğinde yine de bu dışı doğru kaçmaya eğilimli olarak (yani merkezkaç etkisi olarak) gerçekleşen dairesel hareket devam edecektir. İşte gerçekleşen bu hareket mutlak uzaya görelidir. Su örneğinde de benzer biçimde su kovayla birlikte dönmeye başladığında bu mutlak uzaya göre dönmektedir, ki kova ile hızı eşitlendiğinde dahi yüzeyin içbükey bir hal alması bundan dolayıdır.⁸⁵ Burada mutlak yahut nihai uzay kavramının varlığı, fiziksel açıklamanın doğrudan konusu olmamakla birlikte, mutlak hareket için gerekli olan ön varsayımsal bir postüla gibi görünmektedir. Newton da bu hususu kabul etmektedir. Zira bu uzay açıklanırken, her şeyden önce bu uzayın mahiyetinin gözlemlenebilir olan görece uzaydan oldukça farklı olduğu belirtilmektedir. Deneydeki gibi etki yarattığı mutlak hareket dışında, bu uzay, varlığını “salt kendi biçimiyle” deneyimlendirebilecek hiçbir etki barındırmaz.⁸⁶ Dolayısıyla bu uzay hakkındaki açıklamalarda artık fiziksel boyuttan felsefi bir boyuta doğru kaymanın olacağı göz önünde tutulmalıdır.⁸⁷

2.2 Mutlak Uzay’ın Mahiyeti

Newton’ın bahsi geçen uzayın *nasıllığına* (*how*) dair düşünceleri oldukça açıktır. En genel açıklamalarının *Principia*’da yapıldığı bu uzayın, hem zaman hem de mekan açısından, (Kartezyen tanımların aksine) harici hiçbir unsura atıf yapmaksızın var olduğu ileri sürülmektedir. Newton’a göre bu kategoride zaman zati itibariyle yekpare bir biçimde akarken, mekan her bir kısmıyla homojen ve hareketsizdir. Zaman aralıkları bu mutlak uzay içerisinde eşit iken mekan tamamıyla izotropiktir.⁸⁸ Sayısı çoğaltılabilecek bu açıklamalar faydalı olmakla birlikte, hala mutlak uzayın oluşması için yetersizdir. Bir diğerk deyişle onun varlığının (özünün yahut mahiyetinin) *neden dolayı* (*why*) olduğunun cevabı ne kova deneyinin dolaylı sonucunda ne de bu açıklamalarda geçmektedir.

85 James A. Gould, “The Existence of Absolute Space”, *The Ohio Journal of Science* 62/2 (1962), 102; Greene, *Evrenin Dokusu*, 33-34.

86 Newton, *The Principia*, 414.

87 Bu hususta Collingwood’un ifadeleri de oldukça dikkat çekicidir; “[Newton] her yerde yekpare ve hareketsiz olan mutlak uzayı, duyularımızın nesneye görece konumuna göre tanımladığı görelî uzaydan hiçbir sorgulama içine girmeksizin ayırır”; Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 122. Aslında Newton’ın bu ayırım için temel aldığı şey, gerçek hareket ile görece hareketin etkileridir. Görece hareket nasıl görece uzayı gerektiriyorsa, gerçek hareket de, varsayımsal olsa dahi, mutlak bir uzayı gerektirebilir. Dolayısıyla Newton’ın mutlak uzay tasarımını, Kartezyen fiziğin zorluklarını da göz önüne alırsak, “hiçbir sorgulama içine girmeksizin” elde ettiği şeklindeki bir açıklama, oldukça yüzeysel ve hakikati yansıtmayan bir iddiadır.

88 Newton, *The Principia*, 408-411; Newton, *Philosophical Writings*, 25-26.

Newton'ın özellikle uzayın varlığının kaynağına dair bu sorulara cevabı tam olarak net değildir. Uzayın kendi başına var olup, olmadığı yahut onun başka bir varlık sebebiyle meydana gelip gelmediği onun farklı metinlerinde, hatta aynı metninde dahi, kesin bir şekilde sonlandırılmaz.⁸⁹ Bu müphemliğin sebebine geçmeden önce Newton'ın bu hususta kullandığı tanım ve bu tanımın beraberinde getirdiği tazammunlar ele alınmalıdır.

Newton'a göre uzay, (herhangi) *bir varlığın*, başka boyutları itibariyle değil sırf varolması itibariyle ortaya çıkardığı bir modudur (*affection*).⁹⁰ Düşününürün bu tanıma eklediği yahut eksilttiği bazı noktalar olsa da, uzayı tanımlamadaki genel eğilimi bu yönde olmasından dolayı şimdilik bu tanım esas alınarak devam edilecektir. Tanıma dair ilk olarak, “var olma” ile “uzay-zamanda bulunma” arasındaki ilişkiyi, ardından ise, tanıma aykırı gibi duran metinlerle birlikte, bir varlığın olmadığı durumda uzayın hem nedensellik hem de töz ve araz açısından ontolojik konumunun ne olacağı incelenecektir. Özellikle uzayın ontolojik konumu, gerek meselenin beraberinde getirdiği zorluklardan gerek ise Newton'ın tutumunun net olmamasından ötürü nispeten daha detaylı olarak işlenecektir.

Alıntılanan tanımda önemli olan ilk husus, “uzay-zamanda bulunma” ile “var olma” arasında çizilen ayırımıdır. Dolayısıyla öncelikli olarak “uzay-zamanda bulunmanın” tam olarak ne anlama geldiği önem kazanmaktadır. “Uzay-zamanda bulunma” salt anlamıyla içsel değil daha ziyade harici bir duruma atıfta bulunan niteliktir. Bu haliyle, her ne kadar mutlak olsa da, tanıma göre hala, *bir şeyin* uzayıdır. Ayrıca tanımdaki vurgu, varolmanın kendisi yerine uzay içerisinde bulunmaya yöneltilmektedir. Bir şeyin salt varoluşu (*sheer/naked existence*) bu açıdan başlı başına bir yüklem olarak bahis konusu edilmemektedir. Yine bu anlamıyla bir şeye “vardır” demenin hükmü onun harici durumuna dair yargıda bulunmaktır. Burada “varlık” yüklemine, içsel yani nesnenin doğasına dair bir yargı ile ilgili olmadığından, ontolojik bir hüküm dışında kullanıldığı

89 Gorham, “Newton on God's Relation to Space and Time”, 283.

90 Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 117; Newton, *Philosophical Writings*, 25. Uzay bundan sonra doğrudan mutlak uzaya atıfta kullanılacaktır. *Space* kavramı da genel olarak “uzay-zaman içerisinde bulunma” şeklinde telaffuz edilecektir. Zira bu anlam *space* kavramının içeriğini Newton özelinde daha doğru yansıtmaktadır. Ayrıca *affection* İngilizce'de duygulanım, eğilim, hal ve tavır gibi farklı anlamları bulunan bir kelimedir. Ancak kelime, ilerde de görüleceği üzere, Newton'ın kullandığı haliyle çok daha temel yahut daha doğru bir ifadeyle zeminsel (*substratum*) bir kavramı ifade eder; öyle ki, kendisi olmaksızın, hiçbir varlık formunun olamayacağı bir konsepte işaret etmektedir. Newton'ın özellikle bu husustaki son yazılarını da göz önüne alarak *affection* kelimesini mod ile karşılamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz; Alexandre Koyré - Bernard Cohen, “Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence”, *Archives Internationales d'Historie des Sciences* 15 (1962), 102.

söylenilebilir.⁹¹ Teolojide genel olarak “varlık” yüklemi, Tanrı’ya “zorunlu olarak”, yaratılmışlara ise “imkan olarak” sunulduğundan, ontolojik bir hüküm ifade etmektedir. Aynı zamanda analitik yargılarla bağlantılı olan bu ayırım, “varlık” yüklemine başlı başına asli bir yüklem olarak telakki edilmesini gerektirir. Ancak Newton’ın sunmuş olduğu tanımın, bu durumu ortadan kaldırdığı açıktır. Meseleyi örnekle açıklamak gerekirse, Newton’ın tanımında, “Ahmet vardır” ifadesi, “Ahmet bir zaman ve mekan içerisindedir” demek ile eş değerdir. Hatta ilk ifadedeki yüklem hakiki bir değer ifade etmez. Başka bir deyişle ilk cümle içerisindeki “vardır” yüklemi başlı başına (*per se*) asli bir yüklem değildir. Bu yüklem yalnızca Ahmet’in ikinci cümledeki durumuna atıfta bulunur. Tüm bunlar göz önüne alındığında, varlığın, gerçek yahut ilksel bir yüklem konumundan düşerek ikincil bir seviyeye indiği görülmektedir. Burada varlık bizatihi bir şeyin doğasını tanımlayan unsur olmaktan çıkarken, zaman ve mekanda olma ise asli bir konuma yükselmektedir.

Tanımda bir diğer dikkat çekici nokta, Newton’ın uzay-zamanda bulunma’yı nitelik (*attribution*) yahut sıfat (*property*) yerine genel olarak mod (*affection*) kelimesi ile karşılmasıdır. İster somut ister soyut olsun, Newton’ın metafiziğinde, tüm varlıklara eşit derecede temayüz eden *mod* kelimesi, uzay-zamanda bulunmak ile birleştiğinde, her ne var ise o şeyin salt varoluşuna ilişkin bir durumu ifade eden kavramdır.⁹² Varolmak yahut uzay-zamanda bulunmak, bu şekliyle düşünüldüğünde, bir varlık hiyerarşisini değil, yalnızca her ne var ise o şeyin evrensel zeminini ifade etmektedir. Daha net olarak, bir şeyin uzay-zaman *mod*’u, Tanrı’da dahil olmak üzere, o şeyin varoluşunun nicel zeminini oluşturur. Bu *mod*’a sahip olmak yahut bu modun altında bulunmak, varlık kategorisinde benzersiz bir konumda bulunmak yerine, müşterek (*common affection*) bir konumda bir arada bulunmak demektir. Bu müşterek konumda varlıklar arasındaki ayırım yahut bireleşme, bir şeyin varsayılan uzayda mevcudiyetinin kapladığı yer ve onun burada geçirdiği süresi ile gerçekleşir.⁹³ Sınırlı varlıklar uzay içerisinde kapladığı ve süregeldiği sınırlı bir yer ve zaman ile kayıtlıken (*circumscriptively*), sınırsız varlıkta bu tür

91 McGuire, *Tradition and Innovation: Newton’s Metaphysics of Nature*, 11.

92 “Bu modlar [uzay ve zaman]..., bir yerde (*ubi*) ve bir zamanda olmaklık (*quando*) kategorileri altında daha doğru olarak kavranabilir”; Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 117.

93 Newton, *Philosophical Writings*, 25-26; McGuire, *Tradition and Innovation: Newton’s Metaphysics of Nature*, 2-3.

kayıtlamalar söz konusu değildir.⁹⁴ Aslında varlık kategorisini tek bir düzleme indirgeyip, varolanları (Tanrı'da dahil), kendilerine has mevcudiyet ölçüsüne ve süresine uygun bir biçimde, bu düzlemin üzerinde bulunan müşahhas varlıklar olarak tanımlamak, teoloji geleneğinde teşbihi dilin bir göstergesidir. Nitekim varlık düzeyi açısından, hem yaratılmışlar hem de Tanrı, uzay-zaman zemininde müşterek bir biçimde bulunmaktadır. Yaratılmışlar ve Tanrı salt anlamıyla bu düzlem içinde değerlendirildiğinde, birini diğerine üstün kılan şey, varoluşun kendilerine yüklemleme (*predication*) biçimiyle (zorunlu ve imkan gibi) değil, yüklemlemenin süresi ve alanıyla alakalıdır.

İkinci problem yani uzayın doğası, Newton'ın kendisinin net bir biçimde sonuçlandıramadığı ve dolayısıyla Newton'ın uzay-zaman metafiziğinin önemli bir noktasını oluşturmaktadır. Burada doğal olarak bu denli önemli bir şeyin kendi başına (*in itself*) var olan bir şey olup olmadığını yahut başka bir deyişle töz mü araz mı olduğunu anlamaksızın, niteliğini tartışmanın doğru olmadığı söylenebilir. Ancak kanaatimizce verdiğimiz bu açıklamalar doğrultusunda Newton'ın uzay metafiziği hakkında hüküm vermek daha doğru olacaktır. Dahası *affection* kelimesi bu açıklamalar doğrultusunda daha da netleşecektir.

Newton, uzayın doğasını ele alırken oldukça farklı bir yol izlemektedir. Düşünürün farklı bir yol izlemesindeki önemli sebeplerden biri, uzayın başka hiçbir şeye benzemeyen müphem bir yapıya sahip olmasından dolayıdır. Bu müphemlik, Newton'ın çağdaşı olan doğa filozoflarının fikirleriyle birlikte ele alındığında daha net biçimde görülebilir. Aslında Rönesans ve sonrası doğa filozoflarında göze çarpan önemli hususlardan bir tanesi, uzayın doğasına dair bu müphemlik ve bunun beraberinde gelen ilgi olmuştur. 16 ve 17. yüzyıllarda uzaya dair bu ilgi, salt mekanik düşüncelerden ideal anlayışlara, felsefi spekülasyonlardan bir tür dünya ruhuna varıncaya dek, mistik ve farklı içerikleriyle doğa felsefesi temelli pek çok açıklama türünü oluşturmaktadır.⁹⁵ Newton da bu farklı açıklama türlerinin arasında bir noktada durur. Mesela, bir teolog ve matematikçi olmasının yanı sıra Newton'ın kendisinden öğrenim gördüğü Isaac Barrow (1630-1677) uzay-zamanı, "*bilfiil bir varlık değil, bir şeyin varlığının sürekliliği için olması gereken belirli kapasite*

94 J. E. McGuire - Edward Slowik, "Newton's Ontology of Omnipresence and Infinite Space", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, ed. Daniel Garber - Donald Rutherford (United Kingdom: Oxford University Press, 2012), 293.

95 Henry More, *Philosophical Writings of Henry More* (New York: Oxford University Press, 1925), 303; Patrick J. Connolly, "Space Before God? A Problem in Newton's Metaphysics", *Philosophy* 90/1 (Ocak 2015), 102; Shapin, *Bilimsel Devrim*, 161-162.

yahut imkan hali” olarak görmektedir.⁹⁶ Yine Newton’ın çağdaşı ve onu oldukça etkileyen Henry More (1614-1687) uzayı, Tanrı’nın mevcudiyetinin enginliği ile tanımlamaktadır.⁹⁷ Diğer yandan metafiziğinde Newton’ın görüşlerini kullanan Samuel Clarke (1675-1729) uzayı ve zamanı, “*sınırsız ve sonsuz olan bir varlığın (Tanrı’nın) varoluşunun bir sonucu yahut bir niteliği*” olarak telakki etmektedir.⁹⁸ Bu isimlerin yanı sıra Newton’ın, uzayın doğasını tartışırken, benzer bir yol izlediği matematikçi Pierre Gassendi (1592- 1655), uzayı anti-Aristotelesçi bir tutumla değerlendirir. Aristotelesçi gelenekte bir varlığın doğası araştırılırken, ontolojik anlamda töz ve araz olmak üzere iki kategori incelenmektedir.⁹⁹ Gassendi bu geleneksel kategorilendirme şeklini reddeder ve varlıkları iki kategoriye indirgemenin zihni bir kurgudan ibaret olduğunu düşünür. Bunun yerine o, kategorilendirme işleminde bir değişiklik yaparak, töz ve arazın yanı sıra, tüm töz ve arazların içerisinde bulunduğu ve süregeldiği bir tür zemin-varlık (*substratum*) olarak uzay-zaman diye üçüncü bir sınıf ekler. Nitekim Gassendi’ye göre uzay-zaman, töz-araz ontolojisi içerisinde açıklanamayacak kadar *kendisine özgü (sui generis/ad hoc)* bir yapı arz etmektedir.¹⁰⁰ Son bir örnek olarak Gassendi ile benzer düşüncede olan Walter Charleton (1619-1707) zikredilebilir. Uzay-zamanın ontolojisini tartışırken Charleton da töz-araz ayrımlarının yetersizliğinden yakınır. Uzay ve zaman, bu iki kategori dışında ve bunlardan “*daha genel olarak*” var olan şeylerdir.¹⁰¹ Bunlar, sunulabilecek herhangi bir form için kabul edilebilirliğe açık boyutsal yokluklardır. Charleton bu yokluğu, belirsiz anlamında olumsuzdan ayırarak, belirli ve sonsuz anlamını belirtmek amacıyla “*olumlu yokluk*” (*nihil positivum*) olarak adlandırmaktadır.¹⁰²

Newton, tüm bu açıklamalar arasında, uzay-zamanın *kendisine özgü* doğasından ötürü, araştırmasına töz-araz ontolojisini yeniden incelemekle başlar. Dolayısıyla burada geçmişten gelen bilgileri de göz önüne alarak, uzayın doğasına dair, (ı) töz, (ıı) araz ve

96 Isaac Barrow, *The Geometrical Lectures of Isaac Barrow*, çev. J. M. Child (London: The Open Court Publishing Company, 1916), 35.

97 More, *Philosophical Writings of Henry More*, 294.

98 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 19.

99 Mesela, Aristoteles sonsuzluğun doğasını ele alırken önce onun töz mü araz mı olduğunu sorgular. Detaylı bilgi için bkz; Aristotle, “Physics”, 1/347-203B, 31-35.

100 Barry Brundell, *Pierre Gassendi: from Aristotelianism to a New Natural Philosophy* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987), 61-62; Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007), 106-108.

101 Charleton Walter, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana* (London: Thomas Heath, 1654), 66.

102 Walter, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana*, 68. Ayrıca uzayın ve zamanın doğasına dair bu görüşleri -Gassendi hariç- dile getirenlerin İngiltere’de doğmuş ve orada yaşıyor olması dikkat çekicidir.

(iii) salt yokluk olmak üzere olası üç temel iddiadan söz eder.¹⁰³ Bu üç temel iddiayı tek tek ele alıp değerlendirmek, hem Newton'ın uzay-zaman metafiziğini anlamak hem de *mod* kelimesini analiz etmek açısından yol gösterici olacaktır.

2.2.1 Töz

İçeriği itibariyle Pre-Sokratik filozofların *arkhe* düşüncesine kadar uzanan kavram,¹⁰⁴ klasik anlamını Aristoteles'in felsefi şeması içerisinde kazanmıştır. İlk olarak, “ne bir özneye dair söylenen ne de öznedeki bulunan”¹⁰⁵ olarak tanımlanan töz kavramı, özneye dair ifadelerin (sarı, ekşi, büyük, ağır vb. gibi) kendisinde tezahür etmesine imkan tanınması itibariyle, bir tür dayanak anlamına gelmektedir. Yine bu anlamıyla töz, “bağımsız” ve “mutlak” bir yapı arz etmektedir.¹⁰⁶ Ortaçağ'da bu anlamı dışında önemli derecede revizyona uğramayan kavram, Descartes'ın düşüncesinde düalist bir form kazanır. Bununla birlikte bu düalist form, tözün ilkel yapısında değil, daha ziyade ikincil yani yaratılmış yapısında meydana gelir. Bir diğer deyişle Descartes'ın felsefesinde ilk anlamı yani “bağımsız” ve “mutlak” anlamıyla hakiki töz tanımına uyan yegane varlık, Tanrı'dır ve bu (yaratılmış tözler ve hakiki töz olarak) tözün mahiyetsel farkını oluşturur. Bunların dışındakilere töz niteliği ikincil anlamıyla yüklenmektedir.¹⁰⁷ Bu ikincil anlamıyla, birinin özünü düşünce (*thinking*) diğerinin özünü uzamın (*extension*) oluşturduğu töz, aşılmaz bir düalizmin içerisinde değerlendirilir.¹⁰⁸ Newton'ın bu ikilemede dikkatini çeken şey ise, Descartes'ın uzam tanımı olacaktır.

Şimdi yukarıda ele alındığı şekliyle Newton, Descartes'ın düşüncesinin fiziksel yanını eleştirmiş ve eksik yönlerini ortaya çıkarmıştı. Ancak düşünür bu eksik fiziksel yapının temelindeki metafiziğin de birtakım problemler içerdiğini fark etmişti. Dolayısıyla Newton onun metafiziksel ilkelerine dönüp, yeniden bir incelemeye tabi tutmaktadır.

103 Newton, *Philosophical Writings*, 21.

104 Aristoteles, *Metafizik*, 307-308 - 1028B, 3-8.

105 Aristotele, “Categories”, çev. J. L. Ackrill, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1/4 - 2A, 11-15.

106 Aristoteles, *Metafizik*, 310-311 - 1029A, 1-25.

107 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 210; Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, from Descartes to Leibniz* (New York: Doubleday, 1994), 4/117-118. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tözün her bir varlığa tek anlamlı olarak (*univocally*) yüklenemeyeceğidir. Öyleyse töz mahiyet itibariyle (yani yaratılmış olup-olmaması açısından) Tanrı ve diğer varlıklar olarak ikiye ayrılırken, nitelik itibariyle düşünen ve uzamlı olan olarak da ikiye ayrılmaktadır.

108 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 210.

Descartes'ın aynı zamanda bir töz olan uzam tanımı bu incelemenin ana noktasını oluşturur. Zira burada uzama verilen tanım kendi düşüncesindeki uzaya benzemesi itibariyle Newton için önem arz etmektedir. Descartes'a göre uzam, sertlik (*hardness*), ağırlık ve renk gibi somut cisimlerde algılanan niteliklerden soyutlanabilmekle birlikte, uzunluk, genişlik ve derinlik olarak üç özsel niteliğe sahiptir.¹⁰⁹ Aslında uzam bu üç niteliğiyle bağımsız bir yapı gibi düşünülebilir. Ancak aynı metnin biraz ilerisinde Descartes, sistemi gereği, bu uzamın, bizatihi bağımsız varlığını değil, cismin bir parçası, hatta özsel niteliği olarak varlığını bahis konusu etmektedir.¹¹⁰ Yani filozof burada önce uzamı tözsel bir yapıya kavuştururken, ardından uzamı tekrar cisimle bağlantılandırmaktadır. Newton, tüm bu parçaları birleştirdiğinde doğal olarak şu sonuca varır;

*Descartes ile birlikte uzamı cisim olarak tanımlayacaksa, açıkça ateizme bir kapı açmış olmaz mıyız? Zira (ı) hem uzam yaratılmamış olup, sonsuza dek varolmuş olacak (ı) hem de Tanrı ile hiçbir ilişkisi olmaksızın ona dair mutlak bir düşüncemiz olacak. Dolayısıyla da bazı durumlarda uzamı, Tanrı'yu varsaymayarak, düşünmemiz mümkün olacaktır... Ne yaparsak yapalım, cisimleri tam, mutlak ve haddi zatında bağımsız gerçekliğe sahipmiş gibi telakki eden bu düşünceden daha başka ateizme yol açan bir sebep bulamayız.*¹¹¹

Newton'ın bu şekilde madde ile uzamın özdeşleştirildiği bir tanımı reddetmesinin sebeplerinden biri, düşünce ve uzam yahut ruh ve beden arasındaki özsel farklılıktır. Bir diğer deyişle özü uzamsal olmayan bir varlık olan Tanrı'nın, kendisinden tamamıyla farklı, özü uzam olan bir varlıkla etkileşime girebilmesi nasıl mümkündür?¹¹² Kartezyen düalizmdeki uzamsal tözün yahut cismin, düşünen töz olan Tanrı'dan niteliksel ve yapısal açıdan ayrı düşünülebilecek denli bağımsızlığı, mahiyetsel ayrılığa yol açacak kadar,

109 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 224.

110 "Uzay yahut içsel yer ve onun içerisinde bulunan maddi töz arasında gerçek bir ayrım yoktur. Fark yalnızca bunları kavrarken [yahut kavramsal olarak] ortaya çıkmaktadır"; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 227.

111 Newton, *Philosophical Writings*, 31-32.

112 "Dahası, düşünen ve uzamlı töz arasındaki ayrım doğru ve tam bir ayrım ise, Tanrı uzamı kendisinde tam olarak içeremez ve dolayısıyla yaratamaz da"; Newton, *Philosophical Writings*, 31; Andrew Janiak, *Newton as Philosopher* (New York: Cambridge University Press, 2008), 107; Gorham, "Newton on God's Relation to Space and Time", 288; Andrew Janiak, "Metaphysics and Natural Philosophy in Descartes and Newton", *Foundations of Science* 18/3 (Ağustos 2013), 410. Burada aynı zamanda Descartes'ın da kabul ettiği bir ilkeyi yeniden dile getirmemiz gerekir; "Mesela daha önce varolmamış olan bir taş, taşa bulunan her şeyi, ister biçimsel ister ise daha fazlasıyla, içeren bir şey tarafından var edilmedikçe varolamaz"; Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 2005), 28. Kartezyen düalizm, Tanrı'nın soyutluğunu (*incorporeal*) ve maddenin somutluğunu bu denli ayıracaksa, bu alıntıdaki hataya düşmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir.

tehlikeli görülmektedir. Dolayısıyla, Descartesçi anlamıyla, uzamı, düşünen tözden tamamıyla bağımsız (*independently*) bir töz olarak telakki etme düşüncesini bir kenara koyan Newton, bunun yerine çok daha tartışmalı bir tanım sunmaktadır; uzam, “*Tanrı’nın yayılımsal/sudurî etkisidir*” (*emanative effect of God*).¹¹³

Şimdi tanımdaki yayılımsal/sudurî etkinin ne olduğu yahut bu etkinin teolojik açıdan sonuçlarının neler olabileceği, Newton’ın metinlerinde geçmez. Burada kavramı kullanan ve ihtiva ettiği anlama değinen Newton’ın çağdaşı olan bir diğer isme, Henry More’a başvurmak gereklidir. More, kavramı, daha temel bir noktadan, yayılımsal nedenin ne olduğu noktasından ele alarak açıklamaya başlar. Ona göre yayılımsal neden, “*hiçbir aktif eylem veya aracı nedensellik (causality interposed) gerçekleşmeksizin, yalnızca var olmakla etkisini meydana getiren nedendir.*”¹¹⁴ Bu türden bir tanım alışlagelen “neden” tanımının dışındadır. More’un özellikle “aktif eylemi ve aracı nedenselliği” ortadan kaldırmak için sunduğu sebep, Tanrı’nın “*etkiyi meydana getirmek için zatı dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır.*”¹¹⁵ Yani evrende meydana gelen her bir şey, Tanrı’nın, iradi ve gayesel bir etkisinin değil, salt varlığının bir sonucudur. Bu sonuç yahut etki, kendisini meydana getiren neden varolduğu sürece doğal olarak onunla eş zamanlı olarak var olacaktır (*co-existent*). Şimdi bu türden *pan-psişist* bir fikirden, Newton’a geri döndüğünde, bu açıklamanın kısmen kabul edildiği görülmektedir. Ona göre, içerisindeki (cisim gibi) her şey değil, yalnızca mekânsal uzam yahut uzay, Tanrı’nın salt varlığının bir sonucu olarak O’nun ile eş-zamanlı olarak varolmaktadır. Salt mekânsal uzam yahut salt uzay, her ne kadar nedensel ve iradi bir yönelimle olmasa da, yine de bir varlığın varoluşunun neticesinde meydana gelmesi itibariyle töz olamaz.¹¹⁶ Bu seçeneği eleyerek Newton, yukarıda eleştirdiği hususu, yani, uzayın yahut Descartesçi anlamıyla cisimle bağdaşık uzamın, Tanrı’dan bağımsızlığı düşüncesini de bir kenara bırakmaktadır. Dolayısıyla uzay, ister içerisinde cisimlerin bulunduğu ister ise

113 Newton, *Philosophical Writings*, 21.

114 Henry More, *The Immortality of the Soul*, ed. Alexander Jacob (Dordrecht: Springer Netherlands, 1987), 37.

115 Henry More, *The Immortality of the Soul*, 38.

116 Newton’ın iradi yönelim olmaksızın (mutlak) evreni nasıl meydana getirdiği problemi kendisini araştıranların farklı açıklama yollarına gitmesine sebep olmuştur. Jacqueline bunu açıklamak için zihin felsefesi’nden tek yönlü ontik açıklama tarzına sahip olan *supervenience* “ardışıklık yahut bağlılık” ilkesini ödünç almıştır. Bağlılık teorisi burada, “beynim yok ise bilişselliğim de yoktur, ancak tam tersi söz konusu değildir.” örneğiyle açıklanmaktadır; Dale Jacqueline, “Newton’s Metaphysics of Space as God’s Emanative Effect”, *Physics in Perspective* 16/3 (Eylül 2014), 362.

bulunmadığı haliyle düşünölsün, Newton'ın töz için tanımladığı niteliklerden, *tamamıyla bağımsız kendi başına var olmak* niteliğini karşılamaması sebebiyle, töz olamaz.¹¹⁷

Ancak Newton bu sebeple yetinmemekte ve uzayın tözsel yapısını ortadan kaldırmak için ikinci bir gerekçe daha sunmaktadır; bu, eylemde (*acting/ to act*) bulunabilmedir. Ona göre, filozoflar he ne kadar doğrudan böyle bir özellikten, yani, eylemden bahsetmese de, cisimde yahut zihni düşüncelerde olduğu gibi eylem ifade eden belirli hareketleri, tözün tanımlayıcı doğası içerisinde kullanmaktadırlar.¹¹⁸ Newton bu meyanda *Genel Şerh*'te, “*eylem bir tözün varlığını gerektirir [aktif güç tözün varlığı olmaksızın varolamaz.]*” diyerek eylemselliği tözün asli nitelikleri arasında zikretmektedir.¹¹⁹ Uzayı doğası yönüyle ele alırken Newton pek çok nitelik sıralasa da, bunlar arasında hareket ve nedensel eylem yoktur. Aksine uzay, düşünür için, yapısı itibariyle “*her türlü etkin nedensellikten yoksun iken/ve her türlü kabullenebilirlik yahut alınabilirlik (receptivity) noktasında nötr bir yapıya*” sahiptir.¹²⁰ Aslında bu türden niteleme, uzay hakkında Aristotelesçi bir ilk madde (*prima materia*) fikrini de çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, bu çağrışım Newton tarafından doğrudan engellenir;

*Uzam ve ona işlenmiş form arasında bulunan ilişki, ilksel madde ile tözsel form arasında Aristotelesçilerin varsaydığı ilişkiye (almost the same) oldukça benzemektedir, ki onlar da, ilksel maddenin her türlü formu alabilmeye müsait olduğunu ve sayısal cismin değerini formundan alacağını belirtirler... Bununla birlikte uzam ve ilksel madde; (i) uzamın (“ne”, “nasıl meydana geldiği” ve “ne kadar” gibi soruları içermesi itibariyle) ilksel maddeden daha fazla gerçekliğe sahip olması ve (ii) aynı zamanda onun benim cisme takdir ettiğim form gibi düşünölebilmesi noktasında, birbirinden ayırır.*¹²¹

Uzayın belirli sorular içermesinden kasıt, bu sorulara aranan cevabın onda bulunabileceğidir. Aristotelesçi ilksel maddenin her üç yönden de (“ne”, “nasıl” ve “ne

117 Newton, *Philosophical Writings*, 21.

118 Aslında Aristoteles *Metafizik*'te Tanrı'yı, bir diğer deyişle, “*hareket etmeyen hareket ettirici*” tözü tanımlarken meselenin tam da bu salt eylemsel yönüne dikkat çekmektedir; Aristoteles, *Metafizik*, 503-504 - 1072A, 25-27.

119 Newton, *The Principia*, 941.

120 McGuire, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, 8; Connolly, “Space Before God?”, 85.

121 Newton, *Philosophical Writings*, 29. Koca bu pasajı Aristocu ilksel madde ile Newtoncu bağımsız uzamın benzerliği bağlamında yorumlamaktadır. Halbuki bir sonraki pasaj bunların hangi yönden birbiriyle farklılaştığını dile getirmektedir; Koca, *Akıl ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme*, 105.

kadar”) belirsiz yapısı, onu uzamdan ayıran ilk şeydir.¹²² Mesela Newton’da uzayın ne olduğu sorusuna, “uzunluğu, genişliği ve derinliği açısından yekpare ve sınırsız uzanım”; nasıl meydana geldiği sorusuna, “ilk varolan varlıktan”; ne kadar olduğu sorusuna ise “her yönden sonsuz” diyerek cevap verilebilir.¹²³ Bu sorulara verilen cevaplar göstermektedir ki; her ne kadar bizatihi töz olmasa da, uzam yahut uzay, kendi içinde bu soruların cevaplarını ilksel maddeden daha çok ve kesin olarak barındırması itibariyle, ilksel maddenin sahip olduğu gerçeklikten daha üst bir gerçekliğe sahiptir. Ancak nispeten bu yüksek gerçekliğe rağmen eylem, ister iradi ister ise bir zorunluluk olarak düşünülün, hiçbir zaman uzayın temel özelliği olarak tanımlanmaz.¹²⁴

Tüm bunlar göz önüne alındığında Newton’a göre iki nedenden dolayı uzay töz değildir; ilk olarak uzay, kendi başına varolan mutlak bir varlık değil, bir varlığın varoluşunun sonucudur. İkinci olarak ise uzay eylemde bulunamaz; o hareketsizdir.

2.2.2 Araz ve Nitelik

Araştırmacıların özellikle yoğunlaştığı bu iki görüşte öncelikle bir ayırım yapılması gerekir. Bahsi geçen her iki kavram birbirinden tamamıyla farklı olmamakla beraber, araz (*accident*) tözde bulunan (*inhere in*) bir özellik olup, tözün tanımlayıcı doğasını oluşturmaz iken, nitelik (*attribute* yahut Gorham’ın deyimiyile “*generic attribute*”) tözü düşünürken etkisi altında olduğumuz (*under our minds*) modları yahut “bir şeyin var olma şekli”ni ifade edip, ondan yalnızca kavramsal olarak ayrılabilir. Newton farklı açılardan da olsa her iki görüşü ele almaktadır.¹²⁵

İlk seçenek, uzayın tözde bulunan bir araz olarak tanımlanması, Newton’ın metinlerinde açıkça reddedilen bir husustur. Araz doğası gereği tözün varlığına bağlı olup, o olmaksızın hiçbir şekilde varolamayan bir kavramı ifade etmektedir. Newton bu seçeneği, yani, uzayın tözde bulunan bir araz olduğu fikrini elemek için basit bir analogiden destek

122 Aristoteles, *Metafizik*, 310-311 - 1029a, 5-30.

123 Newton, *Philosophical Writings*, 21, 22, 23. Sayfaların sırası soruların sırasına göre.

124 Newton, *Philosophical Writings*, 25-26. Newton’ın bahsi geçen sayfada “uzayda cismin hareketlerini durduracak, destekleyecek yahut herhangi bir şekilde değiştirecek güç yoktur” şeklindeki ifadesinde, iki önemli husus göz önünde tutulmalıdır. Öncelikle bu yargı hem fiziksel hem de mutlak uzay için geçerlidir. İkinci olarak ise Tanrı bu durumdan istisna tutulmalıdır. Zira bizatihi O’ cisimleri meydana getirendir.

125 Stein araz kavramını, töze yüklenmesi uygun olan her şey olarak tanımlar. Ancak biz burada Gorham’ın ve Connolly’nin yaptığı ayırımın daha kayda değer olduğu kanaatindeyiz; hem Connolly hem de Gorham, tözün genel nitelikleri ve arazi arasında bir ayırım yapmaktadır; Connolly, “Space Before God?”, 92; Gorham, “Newton on God’s Relation to Space and Time”, 300; Stein, “Newton’s Metaphysics”, 332.

alır. Cismin töz, uzayın ise araz olarak algılandığı düşünce sistemlerinde, cisim ortadan kalktığında, doğal olarak uzay da ortadan kalkmaktadır. Ancak düşünür yukarıda da değinildiği üzere, cisim ile bağdaşık olarak sunulan uzayın tözsel yapısını hiçbir zaman kabul etmemektedir. Dolayısıyla da mesele töz-araz ontolojisinin dışında değerlendirilir; ve bunun sonucunda “*Tanrı cismi yok etse bile, uzay hala var olmaya devam edecektir*” der.¹²⁶ Hatta Newton’a göre uzay varlığı itibariyle bir arazdan ziyade tözün doğasına daha yakındır.

Özellikle uzayın, düşünürün felsefesinde, Tanrı’dan bağımsız var olmamakla birlikte, tözün doğasına yakınlığı, ikinci bir seçenek olan nitelik görüşünü güçlendirmiştir. Bir diğer deyişle görüşü açıklamak için “*ihtiyaç duyulan şey, mutlakiyetliği Tanrı’ya bağlı bir şekilde bırakmakla birlikte, uzayın ve zamanın töziin doğasına yakınlaştırılmasıdır.*”¹²⁷ Bu görüş özelinde pek çok ara pasaj aktarılmakla birlikte¹²⁸, ana pasaj okuyucuyu bir dilemma yahut *saçmaya indirgeme (reductio ad absurdum)* yöntemiyle karşı karşıya bırakmaktadır;

“*Ortada hiçbir uzay olmasaydı, Tanrı bu anda hiçbir yerde olacaktı; öyleyse ya (ı) Tanrı (kendisinin bulunmadığı yerde) daha sonra uzayı yaratmıştır ya da, ki bu daha mantıklı değildir, (u) kendi her yerdeliğini (ubiquity) yaratmıştır.*”¹²⁹

Newton bu pasajda, Tanrı’nın her yerdeliğini literal anlamında kullanarak, ortodoks gelenekten ayrılmakta ve oldukça farklı, aykırı bir çizgiyi temsil etmektedir. Bununla birlikte bu pasajda daha öte iki temel soruna atıf yapılmaktadır. İlk olarak yaratma eylemi, Tanrı’nın henüz içerisinde bulunmadığı bir yerde nasıl gerçekleşecektir? İlkiyle bağlantılı olarak ikincisi, ya önce Tanrı kendi her yerdeliğine her daim sahip olacak, ardından bir evren yaratacak ya da önce kendi her yerdeliğini yaratacak, ardından bir uzay yaratacaktır, ki bu son görüş kabul edilemezdir. Öyleyse Tanrı her daim literal anlamıyla her yerde olmak zorundadır. Aksini düşünmek, zihni, Tanrı’nın aslında içerisinde mevcut varolmadığı bir yerde, içinde bulunduğumuz fiziksel uzayı yaratması yahut bundan da

126 Newton, *Philosophical Writings*, 22, 27.

127 Gorham, özellikle, Newton’ın Kartezyen kavramlara yakınlığı itibariyle, Newton’ın uzay konseptini Descartes’in felsefesindeki nitelik yahut genel niteliklerle bağdaştırmıştır; Gorham, “Newton on God’s Relation to Space and Time”, 297.

128 “O her zamanda ve her yerde olmakla süreyi ve mekanı meydana getirir”; Newton, *The Principia*, 941. “Uzay [ve zaman]... sonsuz ve değişmez bir varlığın yayılımsal etkileridir”; Newton, *Philosophical Writings*, 26.

129 Newton, *Philosophical Writings*, 26.

önce kendi her yerdeliğini yaratması gibi çelişik sonuçlarla karşı karşıya getirmektedir. Öyleyse bir nitelik olarak Tanrı'nın kendi her yerdeliği, uzay-zaman için bir alternatif oluşturabilir. Buna göre, uzay ve zaman, Tanrı'nın kendi her yerdeliğini düşünürken etkisi altında bulunduğumuz genel niteliklerdir.

2.2.3 Yokluk

Görüşün ilk temsilcileri arasında düşünülen İlkçağ Doğa Filozoflarından Leukippos ve Demokritos, uzayı, hiçlik, cisimden yoksun olan boşluk ve sınırsızlık gibi kavramlarla tanımlamaktaydılar.¹³⁰ Bunlara göre boşluk veya maddeden bağımsız olması itibariyle hiçlik, bir “şey” idi. Newton da uzayın tamamıyla bağımsız olmamakla birlikte, “şeyliği” noktasında onlarla aynı fikirdedir. Ona göre, genel görüş her ne kadar uzayın cisimsiz haliyle, bir “şey” olmadığı yönünde olsa da, yine de burası salt boşluk değildir. Zira kendisinden daha fazla hiçbir şey olmasa da, hala burada uzayın kendisi vardır.¹³¹ Ki Newton'a göre, insanoğlunun salt yokluğa dair hiçbir fikri yahut salt yokluğun da kendi içinde hiçbir niteliği yokken, uzay böyle değildir. Zira uzaydan cisme ait olan tüm nitelikler soyutlansa ve hatta içerisinde hiçbir şeyin var olmadığı düşünülse bile, uzay ve belirli birtakım özellikleri hala var olacaktır.¹³²

2.2.4 Ad Hoc Kategori

Buraya kadar bahsedilen töz, araz ve hiçlik görüşlerinin, Newton'ın açıklamalarıyla birlikte eksik yönleri gösterilmiş ve kendisi tarafından bunlar açıkça reddedilmiştir. Ancak nitelik görüşü onun metinleri arasında uzay için alternatif bir okuma biçimini oluşturmaktadır. Biz bu son görüşün de Newton'ın metinleri arasında destek bulamayacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu altbölümde önce Newton'ın metinlerinde bu okuma biçiminin neden destek bulamayacağı, ardından ise yine metinlerinde uzaya dair olası alternatif düşünme biçiminin ne olabileceği ele alınacaktır.

Bu görüşte vurgulanan ana nokta, tekrar etmek gerekirse, uzayın bağımsız bir şekilde varolmamakla birlikte tözün doğasına yakın olmasının gerekliliği idi. Bu da uzayı ve

130 Simplicius Demokritos'un uzayı; boşluk, hiçlik ve sınırsızlık gibi isimlerle tanımladığını söylemektedir; Simplicius, *On Aristotle On the Heavens: 1.10-12*, çev. R. J. Hankinson (New York: Bloomsbury Academic, 2006), 6 - 295,1-295,5. Leukippos da benzer düşünceler içerisindedir; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 337.

131 Newton, *Philosophical Writings*, 25-26.

132 Newton, *Philosophical Writings*, 22, 33; Hylarie Kochiras, “By ye Divine arm: God and Substance in De Gravitatione”, *Religious Studies* 49/3 (Eylül 2013), 329.

zamanı, Tanrı'nın birer niteliği olarak görmekle gerçekleşeceği düşünülmüştür. Aslında bu görüş, More ve özellikle Newton'ın "metafizikçisi" olarak anılan Clarke'ın düşüncesine de uymaktadır.¹³³ Clarke, Leibniz ile uzay-zamanın doğası üzerine mektuplaşmaları sırasında, uzayı ve zamanı, Tanrı'nın birer niteliği olarak düşündüğünü söylemektedir.¹³⁴ Onun görüşlerindeki ana dayanak, Newton'ın *Principia* ve *Opticks*'teki ifadeleridir. Newton'ın da böyle bir mektuplaşmadan ve dolayısıyla uzayın bir nitelik olarak telakki edildiği görüşten haberdar olmakla birlikte, bu türden bir görüşü desteklemediği söylenebilir. Newton'ın böyle bir düşünceyi desteklemediğine dair sebepler onun kendi ifadelerinden çıkarılabilir.

Öncelikle 1720'de, Clarke'ın onun fiziksel ve metafiziksel ilkelerine dayanarak uzayı ve zamanı Tanrı'nın niteliği yaptığı mektuplaşma ile alakalı olarak, *Okuyucuya Uyarı* (*Avertissement au Lecteur*) isimli bir yazı taslağında Newton önemli bir hususa dikkat çeker;

"[Yalın haliyle] bir tözün yahut [yine yalın haliyle herhangi] bir özelliğin varoluşu değil, tüm nitelikleri, özellikleri yahut vasıfları ile birlikte bir tözün varoluşu, bu varoluşu reddetmeksizin reddedilemeyecek mekan ve süre modları ile tanımlanmaktadır."¹³⁵

Bu pasaj uzay-zaman modlarının yalnızca bir tözün varlığını değil, aynı zamanda onun niteliklerini de niceleyeceğini vurgulayarak, çok daha temel bir kavrama, öyle ki, hem varoluşun hem beraberinden gelen nitelikleri reddetmeksizin reddedilemeyecek "ayrı" bir anlama işaret etmektedir.

Diğer taraftan Newton *Opticks*'te (bu türden bir yanlış anlaşılmaya yol açacağı tehlikesini düşünerek), uzay, zaman ve evreni Tanrı ile özdeşleştirme yahut O'nun bir parçası ile ilişkilendirme girişimini, okuyucunun zihninden uzaklaştırır.¹³⁶ Clarke'ın görüşüyle birlikte, nitelik görüşünü ele alırken değinilen ikilem, Tanrı'nın her yerdeliğini uzayın kendisiyle özdeşleştirmek için alternatif okuma olanağı verebilirdi. Fakat Newton'ın

133 Gottfried Wilhelm Leibniz - Samuel Clarke, *The Leibniz-Clarke Correspondence* (London: Manchester University Press, 1956), xxviii. Ayrıca Clarke'ın doğrudan "attribute" kavramını kullanmayıp, bunun yerine "property" yahut "quality" terimlerini kullanması, kavramlar arası bir farklılık dolayısıyla değil kavramın dönem içerisinde çağrıştırdığı (panteist) anlam itibarıyledir; Koyré - Cohen, "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence", 93.

134 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 30.

135 Köşeli parantez içerisindeki ifadeler tarafımca eklenmiştir; Koyré - Cohen, "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence", 97 - Draft B.

136 "Yine de evreni Tanrı'nın bir tür bedeni yahut sanki Tanrı'nın bir parçası gibi onun parçalarından biri olarak göremeyiz"; Newton, *Opticks*, 403.

okuyucuya bu son iki uyarısı, nitelik görüşünü de açıkça çürütmektedir. Tanrı ve O'nun üzerinden söylenebilecek her ne var ise, uzay ve zamanla yani Tanrı'ya dair şeylerin dışındaki bu modlarla tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla da uzay ve zaman, Tanrı'ya dair söylenebilecek hiçbir şeyin yerine geçemez.

İkinci olarak Newton, uzayın olumlu anlamda sınırsızlığını savunmaktadır. Uzayın olumlu anlamda sınırsızlığının ne anlama geldiği, Descartes'ın olumsuz anlamda (*negative*) sınırsız yani belirsiz (*indefinite*) uzayı ile karşılaştırılarak daha net anlaşılabilir. Descartes'e göre uzaya dair sınırsız kavramını kullanmak hatalıdır. Bu, iki sebepten ötürüdür. İlk olarak madde ve onun özsel unsuru olan uzayına sınır tayin edilemez. Zira madde söz konusu olduğunda daha büyüğü düşünülemez hiçbir büyüklük yoktur. Bu açıdan, uzayın büyüklüğünün bir sınırının olmaması, her daim kendisine bir madde miktarı daha eklenebilmesi ($n+1$) ve dahası insan tasavvuru tarafından kendisine bir sınır düşünülmemesi açısındandır. Dolayısıyla da uzayın yalnızca olumsuz anlamıyla sınırsız yani belirsiz olduğu söylenebilir. İkinci olarak ise hakiki yani olumlu anlamıyla sınırsızlık yalnızca Tanrı'ya hasır.¹³⁷

Newton, Descartesçi bu görüşte, uzayın belirsiz anlamıyla sınırsız olarak adlandırılmasına yol açan her iki sebebin de yetersiz olduğunu düşünür. Bu yetersizliği ortaya koymak üzere, öncelikli olarak, tasavvur ve anlayış arasında bir ayırım yapılması gerektiğini düşünmektedir. Zira olumsuzlama yoluyla uzaya çizilebilecek herhangi bir sınır, tasavvur tarafından aşılabilsede, anlayış onun her daim bir bütün olarak aşılabilecek bir şey olduğunu anlar ve dolayısıyla ona dair pozitif bir yargıda bulunabilir. Diğer yandan sınırsızlığı Tanrı'ya has kılmanın gerekçesi, sınırsızlığın bir mükemmellik olarak algılanmasından ötürüdür.¹³⁸ Newton sınırsızlık kavramı için böyle bir algı çizmeyi gereksiz bulmaktadır. Zira salt niceleyici bir yapıya sahip olması dolayısıyla, doğası gereği mükemmel olan şeylere atfedilmedikçe sınırsızlık, kendi içinde bir mükemmellik barındırmaz.¹³⁹ Mesela, uzayın cisimsiz haliyle sınırsızlığı, Tanrı'nınki ile

137 Ayrıntılı bilgi için bkz; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 202, 232; Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 1991), 364.

138 “Evreni sınırsız olarak adlandırmaya cüret edemem. Zira Tanrı'nın evrenden, uzam açısından değil (ki ben sıklıkla O'nun uzamlı olmadığını düşündüğümü söylerim), mükemmellik açısından daha büyük olduğunu bilirim”; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 374.

139 “[Doğası gereği] ne iyi ne de kötü olmayan hiçbir şey, [sırf] sonsuz ve sınırsız olması dolayısıyla, ne iyi ne de kötü olur... Hiçbir şey sonsuz ve sınırsız olması dolayısıyla daha iyi hale gelmez yahut bundan dolayı daha üst bir doğaya sahip olmaz.”; Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 121.

karşılaştırıldığında hiçbir mükemmellik ifade etmez. Yine diğer açıdan, mesela, biri cisimlerin bulunduğu haliyle diğeri cisimsiz haliyle düşünüldüğünde, uzayın sınırsızlığının mükemmelliği, cisimlerin bulunduğu haldeki şeylerin mükemmelliği kadarıyladır, fazlası değil.¹⁴⁰

Şimdi bu anlatıları göz önünde tutarak, biri Tanrı'nın diğeri uzayın sınırsızlığı olmak üzere iki olumlu yapı görüldüğü söylenebilir. Uzay eğer Tanrı'nın bir niteliği olsaydı, hiç şüphesiz, sınırsızlığının mükemmelliği içerisindeki cisimlerin mükemmelliği kadarıyla değil, tıpkı cisimlerin mükemmelliği olmaksızın da mükemmel olan Tanrı'nın zatı gibi (cisimlerden âri olup, Tanrı'nın bir niteliği olması hasebiyle) bağımsız bir mükemmelliğe sahip olurdu.¹⁴¹ Öte yandan, eğer gerçekten uzay, niteliği olması gibi Tanrı ile bir bağlantısı olsaydı, uzayın olumlu anlamda sınırsızlığını, Tanrı'nın olumlu sınırsızlığı ile karşılaştırmak, anlamsız ve gereksiz kalırdı.

Son olarak, önceki sayfalarda, Newton için tözsellik ve eylemsellik arasındaki zorunlu ilişkiden bahsedilmişti. Buna göre bir töz, yalnızca bağımsız olarak var olabiliyorsa değil, aynı zamanda eylemsellik gösteren bir yapıya sahip ise hakiki anlamıyla tözdür. Buna binaen Newton, *Principia*'da Tanrı'ya dair “O, yalnızca gücü itibariyle (virtually) değil,¹⁴² aynı zamanda zatı/özü (substantially) itibariyle de her yerdedir; zira eylem tözü gerektirir [töz olmaksızın güç de varlığını sürdüremez],”¹⁴³ diyerek, eylemsellik ile her yerdelik arasında farklı bir tür ilişki kurar. Onun gücü itibariyle derken kastettiği Aquinas'tan süregelen ortodoks/geleneksel tanımlamalardır. Bu tanımlamalara göre,

140 Newton, *Philosophical Writings*, 23-25. Aslında burada başka bir eleştiri daha bulunulabilir. Descartes'ın kendisi şu ifadesiyle, kendisiyle çelişir biçimde, tam olarak tasavvur edip, kavrayamadığımız halde kendisini anladığımız şeylere örnek verirken Tanrı'yı kullanmaktadır: “Mesele, sınırsızlığı tam olarak idrak edemememiz, yahut herhangi bir şekilde idrak edemeyeceğimiz Tanrı'nın, nice diğer nitelikleri olması ve muhtemelen bunların hiçbirinin düşüncemin çerçevesi içerisinde hiçbir zaman bulunamayacağı değildir. Zira sınırsızlığın doğası benim gibi sınırlı varlıklar tarafından tam olarak idrak edilemez. Bu hususta benim sınırsız anlamam yeterlidir”; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 32; Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 199-200.

141 Zira, yukarıda da değinildiği üzere, nitelikler tözden yani Tanrı'dan yalnızca kavramsal olarak ayırt edilebilir.

142 İngilizce çeviride *virtually*, Latince metinde ise *per virtutem* olarak geçen “virtual” yahut “virtutem” daha ziyade “güç” ve “erdem” anlamına gelir. Latince “esse per potentiam” yani gücü itibariyle var olmak yahut Aquinas'taki doğrudan benzer ifadeyle, “per virtutem divinum” yani ilahi güç vasıtasıyla gibi ifadeler, Skolastik teolojide, genel olarak Tanrı'nın mekan ve zamansallığının temsili birer kavram olduğunu anlatmak üzere dile getirilmektedir. Latince ve İngilizce karşılaştırma için bkz; <https://aquinas.cc/la/en/~ST.III.Q57.A4.Rep1> [Erişim Tarihi: 30.03.2023]. Burada gelenek üzerinden bir okuma yapıldığında, Newton'ın kendinden öncekilerin, Tanrı'nın uzay-zamana, doğrudan değil, gücü itibariyle dahil olması fikrini yetersiz gördüğü kabul edilebilir; Patrick J. Connolly, “Newton and God's Sensorium”, *Intellectual History Review* 24/2 (2014), 189.

143 Newton, *The Principia*, 941.

Tanrı'nın her yerdeliği, literal anlamından ziyade, onun nesnelere üzerindeki gücü ve eylemiyle açıklanmaktadır. Yani “*Tanrı'nın her bir yerde olmaklığı, her bir şeye varlık vererek her yeri doldurmasıyla*” gerçekleşmektedir.¹⁴⁴ Doğal olarak böyle bir açıklamada Tanrı'nın literal anlamıyla bir yerde olması gerekmez. Zira yaratılış bir yerdeliği yaratmayı da içerir. Ancak Newton, bu tanımlamaların ötesine geçerek, tözü (yani Tanrı'yı) özü itibarıyla da uzay-zamana dahil etmektedir. Bunun ana sebebi, tözün içerisinde özsel olarak mevcut olmadığı bir yerde, hem gücün ve eylemin gerçekleşme olasılığının olmaması hem de bunların sürekliliğinin sağlanamamasıdır. Bir diğer deyişle, Tanrı dışındaki uzay ve diğer her şeyin kendi başına eylemsellik adına hiçbir faaliyet yetisi yok ise, Tanrı içerisinde mevcut olup da orada bir evren yaratmadığı sürece eylemsizlik devam eder. Veya içerisinde bulunmadığı bir yerde yaratılış adı altında bir eylem gerçekleştirilse bile, bu sistemin varlığını sürdürecektir gücü, içerisinde bulunup sürekli olarak sağlamadığı sürece, yaratılmış olan şeyler anlık bir ışık parlaması gibi yanıp anında sönecektir.¹⁴⁵ Dolayısıyla uzayda gerçekleştirilecek her bir eylem, Tanrı'nın bu eylemi gerçekleştireceği yerde bizzat mevcut olmasını gerektirir.

Töz ve her yerdelik arasında kurulan bu ilişki, uzay-zamana (Tanrı'ya sınırsız bir eylem alanı sağlaması gibi) önemli bir işlev kazandırırken, felsefi ve teolojik bir önermeyi de ortaya çıkarmaktadır; “*bir töz yalnızca özü gereği (substantially) içerisinde mevcut olduğu yerde eylemde bulunabilir*”¹⁴⁶ yahut eylemini sürdürebilir. Bu açıklamalar göz önüne alındığında, burada biri Tanrı'nın olası eylemlerine imkan sağlayan, ancak hiçbir zaman eylemsellik barındırmayan bir zemin, yani uzay, diğeri ise imkanı gerçekleştiren aktif fail, yani Tanrı, olmak üzere iki ayrı varlık söz konusudur. Eylemsellik için sağladığı zemin, uzayı, genel niteliklerden ayıran önemli bir unsurdur.¹⁴⁷

144 Aquinas, *The Summa Theologica*, 1911, 1/83.

145 Aslında bu durum varlık yüklemine atfedilen anlam dolayısıyladır. Geleneksel teolojide “varlık” yüklemi yaratılmış varlıkta yaratılmadan önce imkan yani var olabilme haliyle de olsa bulunmaktadır. Dolayısıyla da nesnenin içsel yapısında doğasının getirdiği böyle primitif bir özellik bulunmaktadır. Newton tüm bu kavramları tam tersine çevirir. Bu düşünce sisteminde “varlık” gerek doğası gerek sürekliliği itibarıyla yalnızca Tanrı'ya hasır.

146 Janiak önermenin parantez içine aldığımız kısma kadar değinmektedir. Parantezden sonraki “eylemini sürdürebilir” ifadesi bizim Newton'ın metinlerinden çıkarsadığımız kısımdır. Bu açıklama bir sonraki altbölümde daha detaylıca işlenecektir; Andrew Janiak, “Substance and Action in Descartes and Newton”, *The Monist* 93/4 (2010), 660; Janiak, *Newton as Philosopher*, 35.

147 Bu durum, kanaatimizce, Gorham'ın makalesi boyunca savunmaya çalıştığı genel nitelik görüşünü de boşa çıkarır. Daha detaylı bilgi için bkz; Gorham, “Newton on God's Relation to Space and Time”.

Kanaatimizce her üç sebepten ötürü de uzay, Newton düşüncesinde, genel nitelikler kategorisine tam olarak uymamaktadır. Genel nitelikler kategorisi, bir varlığı düşünme şekli olması itibariyle uzay için uygun olsa da, özellikle, eylemsellik için sağladığı zemin onu farklı bir boyuta taşımaktadır. Diğer taraftan Newton uzay söz konusu olduğunda sunduğu cümleler Tanrı'dan ziyade sürekli “varolmak” ile ilişkilendirilmektedir. *De Gravitatione*'deki şu pasajlar bu kanaati doğrular niteliktedir;

*Uzayla bir şekilde bağıntısı olmayan hiçbir varlık yoktur ve de varolamaz. Tanrı her yerde, yaratılmış zihinler bir yerde, cisimler ise kapladığı uzay içerisinde; ve ne her yerde ne de herhangi bir yerde olmayan bir varlık olamaz... Tanrı'nın varoluş miktarı, geçirdiği süre ile ilişkisine göre sonsuz, içinde bulunduğu uzayla ilişkisine göre sınırsızdır. Yaratılmış olanların varoluş miktarı, varlığının başlangıcından itibaren geçirdiği süre ile ilişki kadar büyük iken, mevcudiyetinin boyutu ise içinde bulunduğu uzay kadar büyüktür.*¹⁴⁸

Öyleyse bu uzay ve zaman modları, yalnızca, doğası gereği sonsuz, sınırsız ve var olmak gibi niteliklere sahip olan bir varlığın varolması neticesinde oluşan (1) niceleyici ve (11) eylem imkanı sunan birer zemini (*substratum*) ifade eder. Zemin yahut uzay bizatihi varlığını, ilk varolması zorunlu olana (sırf varolması itibariyle) borçlu olsa da, hem kavramsal hem de yapısal açıdan O'ndan ayrıdır.¹⁴⁹ Newton uzayın bu yapısının anlaşılması için şöyle bir yargıda bulunur; “*bir şey varsayıldığında*”, (onun uzayı değil), “*uzay da varsayılır.*”¹⁵⁰ Örnek vermek gerekirse, bir özne olan üçgen varsayıldığında, arada hiçbir zamansal fark olmaksızın, geometrik bir uzay da göz önüne getirilir. Üçgenin beraberinde meydana gelen uzay, (varolması için değil) üçgeni düşünebilmek için bir zemin sağlar. Aynı şey, Tanrı ve uzay arasındaki ilişkiye de uygulanabilir. Uzay, O'nun

148 Newton, *Philosophical Writings*, 25-26. Benzer bir ifade Newton'ın bir başka yazısında, “uzay ve zaman, kendileri olmaksızın her ne olursa olsun o şeyin varolamayacağı müşterek birer moddur... ve doğanın düzeni içerisinde olmayan hiçbir zamanda ve hiçbir yerde olandır” şeklinde geçmektedir; Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 117.

149 Töz varolmak için kendisi gibi başka hiçbir töze ihtiyaç duymamakla beraber, eğer varolduysa, bunun doğal bir sonucu olarak “uzay ve zamandır.”; zira uzay ve zamanda olmak varolmaktır, hatta daha doğru bir tabirle, varolmak demek “uzay-zamanda bulunmak” demektir. Zira “var olmak” asli değil ikincil bir yüklemidir. Bu açıklama tözün ilk özelliğini yani bağımsızlık yönünü hiçbir biçimde etkilememekle birlikte uzayın, onun salt bir yüklemi olmamasının yanı sıra, ontolojik olarak O'ndan farklı bir yapıya sahip olduğunu da gösterir. Meselede göze çarpan gariplik, yalnızca varolmanın ne olduğuna dair yargılarda geleneksel görüşten ayrılmanın bir aykırılığıdır. Ancak burada bir tözün zati önceliği hala esastır. Yalnızca, Connolly'nin de dediği gibi, bu tözün illaki bir Tanrı olması zorunlu değildir; Connolly, “Space Before God?”, 93; Connolly, “Newton and God's Sensorium”, 192-193. Eğer ilk varolan varlık Tanrı gibi olmasaydı, uzay da ona göre şekillenecekti.

150 İfade bir şeyin uzayı yerine, genel olarak uzayı ifade eder; “if any being whatsoever is posited, space is posited.”; Newton, *Philosophical Writings*, 25.

varlığının oluşumu için değil, daha ziyade, hem O'nun varlığını düşünebilmek için hem de O'nun da eylemde bulunup, kendisini düşüncenin konusu kılabilmesi için gerekli olan zemini sağlamaktadır.¹⁵¹ Bu uzay, tözün beraberinde gelen bir olgu olsa da, onunla hiçbir şekilde özdeşleştirilemez. Zira ortada biri özü gereği eylemsiz ve kabullenebilir diğeri ise özü gereği eylemsel ve değişmez (*immutable*) iki farklı varlık vardır.

Geriye bu düşünce içerisinde problemleri görülebilmesi olası temel bir sorun kalmaktadır; uzaya dair böyle bir anlayış, yukarıda alıntılanan metindeki uzayın yaratılmamışlığı ve beraberinde gelen ateizm problemini yeniden canlandırmaz mı? Cevap, hayır olacaktır. Zira yukarıda ateizme yol açma tehlikesi görülen Descartesçi uzay tanımı, cismin özsel yapısı haline getirilmesi itibariyle bir problem arz etmektedir. Meseleyi Newton açısından görmek için, Descartes'ın töz üzerinden yaptığı iki ayrı kategorilendirme işlemini daha detaylıca ele almak gerekir. İlk kategorilendirme tözün mahiyetsel farkı üzerinden yapılmaktadır. Buna göre biri yaratılmamış, Tanrı, diğeri yaratılmış, yani Tanrı dışındaki her şey, olmak üzere iki ayrı töz vardır. İkinci kategorilendirme ise tözün yapısı üzerinden gerçekleşir. Buna göre biri düşünen diğeri uzamlı olmak üzere iki ayrı töz vardır ve Tanrı, düşünen töz kapsamına girmektedir.¹⁵² Uzam söz konusu olduğunda ise, bu kavram yalnızca uzunluk, genişlik ve derinlik olarak düşünüldüğü müddetçe, mutlak dahi olsa, Newton için bir problem arz etmemektedir. Ancak uzam her ne zaman cismin özsel niteliği haline getirilse veya onunla özdeşleştirilirse, Tanrı düşünen töz olduğundan ve dolayısıyla kendisinden yapısal açıdan ayrı uzamı yaratamayacağından, cisim de yaratılmamış bir konuma gelecektir.¹⁵³ Uzamsal töz ve cisim arasındaki bu ilişki, *Meditations*'da öylesine sıkıştırılır ki, genel anlamıyla ele alındığında (artık uzam değil) cisim “*asla yok edilemez*” bir yapı olarak kabul edilir.¹⁵⁴ Bu Newton'ın eleştirisindeki ilk (1) kısmı oluşturur.

Fakat tek problem bu değildir. Aynı zamanda Newton'a göre eylem tek bir açıklama tarzına sınırlandırılmaz. Gerek zihindeki düşünceler gerek ise cisimdeki hareketler, eylem kategorisi altına girebilmektedir. Bundan dolayı, uzam ve cisim birbirleri ile girift

151 Nitekim, Newton'a göre, Tanrı özü itibariyle değil, eylemlerinin sonucu itibariyle bilinir; Newton, *The Principia*, 942. “Zira Tanrı eserlerinden tanınır.” Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 119.

152 Mahiyetsel ve yapısal açıdan ayırım için bkz; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 210-211.

153 Newton, *Philosophical Writings*, 21.

154 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 10.

düşünülemez.¹⁵⁵ Nitekim böyle düşünmek, (Tanrı'dan tamamıyla farklı uzamla özdeşleştirilmiş) cisimdeki hareketin ezeliğine ve uzayın eylemselliğine ve dolayısıyla da, Tanrı'nın gereksizliğine giden ateistçe bir argümana kapı aralar. Bu ise eleştirinin ikinci (ii) kısmını yani cismin Tanrı'sız da düşünülebileceği kısmını ele alır. Dolayısıyla uzam ilk olarak, Tanrı'da yapısal açıdan hiçbir şekilde bulunmadığından, tözün hakiki anlamıyla, kendi başına varolmuş olacak, ikinci olarak ise cisim (ve dolayısıyla hareket/eylem) ile özdeşleştirildiğinden, Tanrı'nın eylemselliğini/desteğini düşünmeksizin de, ona dair mutlak bir düşüncemiz olacaktır. Bu her iki sebep de artık cismi, hakiki töz statüsüne yükseltmek için yeterlidir.

Oysa Newton'ın düşüncesine gelindiğinde, uzay sınırsız olsa da, cisim ile özdeşleştirilmediğinden, ister zihindeki düşünceler ister ise cisimdeki hareketler olarak düşünölsün, hiçbir eylemsellik barındırmaz. Bundan dolayı böyle ateistçe bir argüman, onun düşüncesinde anlamsız kalır.¹⁵⁶

2.3 Mutlak Uzayda Yaratılış ve Süreklilik

Geleneksel yaratılış teorilerinde madde ve uzay-zaman ikilemi, Aristotelesçi anlamıyla birbirine girift olarak ele alınmaktadır. İkilem bu girift yapısı sayesinde, yaratılışın nasıl meydana geldiğine dair açıklamada kolaylık sağlar; yani, Tanrı eğer maddeyi yarattı ise, doğal olarak onun zamanını ve mekanını da yarattığından, bunlar için ayrıca bir açıklama sunmak gerekli değildir. Bir diğere deyişle, mekan, uzay ve zaman gibi kavramlar, maddeden bağımsız bir anlam ifade etmemektedir. Tanrı, bu açıdan, maddeyi yaratmak için ne mekana ne de zamana ihtiyaç duyar. Bu sonuç, üç semavi din tarafından da açıkça kabul edilen, Tanrı'nın "her yerdeliğinin" (*everywhere*), henüz maddenin ve dolaylı olarak "bir yerde olmaklığın (*to being anywhere*)" olmadığı bir ortamda nasıl anlaşılacağı sorusunu da akla getirmektedir. Diğere taraftan, bir yerde olmaklığın nasıl anlaşılacağına bağılı olarak, Tanrı'nın maddenin fiziksel evrendeki sürekliliğini nasıl sağlayacağı da ayrı bir problem olarak durmaktadır. Bu kısımda bahsi geçen iki problemi, Newton'a dair yukarıda verdiğimiz metafiziksel önermeyi, yani, "*bir töz yalnızca özü gereği*

155 Andrew R. Platt, "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics", *British Journal for the History of Philosophy* 19/5 (2011), 851-852.

156 "Yani zihindeki düşünceler ve cisimdeki hareketler gibi eylemler"; Newton, *Philosophical Writings*, 21; Koyré, *Newtonian Studies*, 89. Connolly'nin buradaki metni okuma şekli gerçekten de dikkatli bir yapıda olup, önemli bir noktaya değinir; Newton'ın eleştirdiği husus, uzam ile Tanrı'nın ontolojik bağımsızlığı değil, madde ile eş tutulan uzam ile Tanrı'nın ontolojik bağımsızlığıdır. Yani ateizme yol açan şey, salt mekansal uzamın ontolojik bağımsızlığı değil, madde ile eş tutulan ve hatta özdeşleştirilen uzamın bağımsızlığıdır; Connolly, "Space Before God?", 94.

(*substantially*) içerisinde mevcut olduğu yerde eylemde bulunabilir”¹⁵⁷ yahut eylemini sürdürülebilir şeklindeki ifadeyi, daha iyi anlamak için inceleyeceğiz. Bu açıdan meseleyi bütünsel olarak görmek adına, önce klasik bir örnek olarak Thomas Aquinas, ardından Descartes ve sonunda ise Newton incelenecektir.¹⁵⁸ Bu altbölümün sonunda ise, Tanrı'nın her-yerdeliği ve eylemi arasında kurdukları ilişkilere göre bu filozoflar tasnif edilecektir. Aristotelesçi geleneği izleyerek, yaratılışı girift madde-uzay-zaman perspektifinden yola çıkarak ele alan ve Batı'da otorite bir düşünür olarak görülen Aquinas (1225-1274), Tanrı'nın her yerdeliğine dair ortodoks açıklamanın da sahibidir. Öncelikle, Aquinas'ın gibi, mekanı, maddenin bir ürünü/uzantısı olarak gören teolojik açıklamalarda, “bir yerde var olmak” literal anlamıyla anlaşılacak zorunda değildir. Özellikle de soyut şeyler, mekana, madde gibi, boyutsal bir nicelik ile değil, daha ziyade güç yahut eylem itibarıyla katıldığından, soyut bir varlık olarak Tanrı da, bir yeri meydana getirecek olan maddeyi yaratması itibarıyla her yerde var olmaktadır. Yani Tanrı'nın her yerdeliği, her ne yaratırsa, yarattığı şeyin O'nun gücüne ve eylemine muhtaç olması açısındandır.¹⁵⁹ Ayrıca bu açıklama tarzı içerisinde, Tanrı'nın en iyiyi yaratırken, seçimleri arasında “en iyiyi” nerede ve ne zaman yaratacağı gibi, aklın kayıtsız kalacağı türden soruların da bir karşılığı olmayacaktır.¹⁶⁰ Dolayısıyla yaratılış söz konusu olduğunda, Tanrı'nın her yerdeliği, gücü veya eylemi çerçevesinde değerlendirilmekte yahut bu sıfatlara indirgenmektedir.

Bununla birlikte, yaratılışın devamı bu şekilde, yani, evrene doğrudan etki eden ilahi güç ile sürdürülemez. Uzay-zamanda nesnelere sürekliliğinin korunumu (*conservation/preservation*) için farklı bir açıklama gereklidir. Bu farklı açıklama gerekliliğinin iki temel sebebi bulunmaktadır. İlk olarak, her ne kadar hala her bir nesneyi bir yönden (yani, formu itibarıyla kendi varlığına muhtaç olması açısından) ayakta tutsa

157 Janiak, “Substance and Action in Descartes and Newton”, 660.

158 Descartes'ı konu etmemizin sebebi, Newton'ın metafiziksel öncüllerinde genel olarak bir anti-Kartezyenizm'in hakim olmasıdır.

159 Aquinas, *The Summa Theologica*, 1911, 1/81, 83.

160 Aslında Aquinas özellikle “en iyi evren” açıklamasında nihai bir karara varamamış gibi durmaktadır; “Tanrı'nın yapıyor olduğundan daha iyisini yapabileceği söylendiğinde, ‘en iyi’ özü gereği ele alınıyorsa, bu doğrudur. Zira O’, bilfiil varoldan her daim daha iyi bir şey yapabilir. Dahası O’, aynı şeyi bir açıdan olduğundan daha iyi yapabilirken, diğer açıdan yapamaz... Eğer ‘en iyi’, O’nun yapma şeklini ifade edecek şekilde zarf olarak ele alınacaksa, Tanrı yapmış olduğu şeyden daha iyi herhangi bir şey yapamaz. Zira onu en yüce hikmeti ve iyiliğinden ötürü yapmıştır. Bununla birlikte, bir şeyin biçiminin işlenmesi kastediliyorsa, O’ yapmış olduğu şeye, özü açısından değil, arazları açısından daha iyi bir şekil verebilir.” Meseleyi şöyle sonlandırır; “Tanrı başka şeyler yapabilir ve yahut mevcut olana bir şeyler ekleyebilir. Nihayetinde burada başka bir en iyi evren vardır”; Aquinas, *The Summa Theologica*, 1911, 1/355-356.

da (*kept in being*), yaratılışın ardından, maddenin uzanımı olan mekan ve zamanın hakim olduğu bir bölgede Tanrı, soyut bir varlık olması itibarıyla,¹⁶¹ burada doğrudan eylemde bulunamaz. Bu, doğasının soyutluğuna ve bu soyutluğun beraberinde gelen (bölünemezlik gibi) pek çok hususa aykırıdır. İkinci sebep ise uzaktan eylemin (*action at a distance*) imkansızlığıdır. Aquinas bir ilke olarak bu imkansızlığı, “*bir failin eylemi, ne kadar güçlü olursa olsun, bir vesile olmadığı müddetçe, belirli bir mesafeden gerçekleşemez*” şeklinde açıklayarak,¹⁶² eylem ile mekanın varlığını, en azından yaratılıştan sonra, birbirine girift hale getirmektedir.

Madde ile mekan arasındaki bu girift durum ve bunun beraberinde gelen, Tanrı’nın zâtı ile mekan arasındaki bu tezat, Aquinas’ın, sürekliliğin her an Tanrı’nın doğrudan müdahalesiyle devam edebileceği (okasyonizm) düşüncesinden uzaklaştırmıştır. Ancak evrendeki madde sürekliliğinin teolojik açıklaması verilirken, çağın evren tasarımı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususta, Aquinas’ın, Aristotelesçi *kapalı* ve heterojen evren anlayışını devam ettirdiği görülmektedir.¹⁶³ Dolayısıyla da evrendeki sürekliliği açıklamak için, Aristotelesçi pek çok kavram kullanılabilir. Bu açıdan, formlar teorisi, birkaç farklılıkla beraber, maddenin sürekliliğinin korunumu için oldukça makul bir adaydır. Zira, bir yandan, maddenin her bir hareketinde Tanrı’nın (doğrudan) uzay-zaman düzleminde olmasını gerektirmemektedir. Diğer yandan, yine bu düzlemin dışından, maddenin *formunu* varlıkta tutarak, bu formları, eylemin kendileri vasıtasıyla gerçekleştirebileceği bir araç ve aynı zamanda amaç olarak kullanabilmektedir. Bir diğer deyişle, form, Tanrı’nın yarattıklarına eylem için bahsettiği bir ilkedir.¹⁶⁴ Bu sayede Tanrı’nın;

...eseri üzerindeki etkisi, eylem bittikten sonra, etki [tekrardan] eserinin doğasını dönüştürmediği müddetçe, devam etmez. Aslında yaratılmış şeylerin

161 Aquinas, *The Summa Theologica*, 1911, 1/83.

162 Aquinas, *The Summa Theologica*, 1911, 1/81.

163 St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of The English Dominican Province (London: Burns Oates and Washbourne, 1921), 2/246; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (New York: Princeton University Press, 2018), 56.

164 “Zira form bir eylem ilkesidir. Dolayısıyla da her bir failin arzuladığı bir amaçtır”; S. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book 3: Part 1: Providence*, çev. Vernon J. Bourke (New York: Doubleday, 1956), 49.

*formları ve bunların nitelikleri, yaratılıştan sonra, yok edilene dek, oldukları gibi kalır. Zira bu şeyler artık onların doğaları haline gelmiştir.*¹⁶⁵

Aquinas, bu açıklamada, oldukça dikkatli bir biçimde, “*ürettiği şeyin doğasını dönüştürmediği müddetçe*” diyerek, hem doğada mucizelere yer açmakta, hem de maddenin sürekliliği için evrende, -hakiki olmasa da- Tanrı dışında “ikincil nedenlere” olanak vermektedir. Böylece Tanrı, nesnelere yarattıktan sonra, her ne kadar formlara varlıklarını aktarma noktasında etkin olsa da, bunların doğrudan her bir eylemi için uzay-zaman düzleminde bulunmak zorunda değildir.¹⁶⁶

Bununla birlikte yeni metafizik-bilimsel bulgular ve eğilimler, Aquinas’tan sonrakileri, daha farklı bir açıklama sunmaya zorlamıştır.¹⁶⁷ Burada özellikle etkili olduğu düşünülen iki sebep zikredilebilir. Öncelikle, bir önceki altbölümde de belirtildiği üzere, sınırsız ve homojen evren varsayımı, her yerdeliğe daha literal bir anlam katılmasını gerektirmiştir. Diğer yandan, bu bilimsel gerekliliklerin yanı sıra, kanaatimizce, Bacon’cu (1561-1626) deneysel tümevarım ve Hobbes’çu (1588-1679) materyalizm içerisinde, Aristotelesçi anlamıyla *form* kavramının değer kaybetmesi, (özellikle de aynı zamanda birer doğa filozofu olan) teologları, evrendeki sürekliliği, bu kavramın dışında olan daha mekanik terimlerle açıklamaya itmiştir.

Mesela Bacon, tamamıyla reddetmemekle birlikte, form kavramına yeni epistemolojik unsurlar yüklemiştir. Geleneksel anlamıyla form denildiğinde, nesnenin *doğal* hareketi için içerisinde bulundurduğu gizil yahut içkin doğası kastedilir. Dolayısıyla formun araştırma biçimi daha ziyade akli çıkarım ve zihni bir yöntem üzerinden yürümektedir. Ancak Bacon bunu tam tersine çevirerek araştırma metodunu doğaya uygular;¹⁶⁸

165 Köşeli parantez tarafımızca eklenmiştir; Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book 3: Part 1: Providence*, 216.

166 St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of The English Dominican Province (London: Burns Oates and Washbourne, 1922), 5/39-41; Thomas Aquinas, *The Power of God (De Potentia)*, çev. Richard J. Regan (New York: Oxford University Press, 2012), 58. Ayrıca Aquinas, formların birbirleri arasındaki düzenini “inayet” (*providence*) kavramı çerçevesinde değerlendirerek, evrene teleolojik bir boyut da katmaktadır. İnayet fikrine dair detaylı bilgi için bkz; Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book 3: Part 1: Providence*, 253-260.

167 Menn bu hususta Pierre Duhem’den oldukça kısa ve öz bir pasajı aktarmaktadır. Duhem’e göre “yıldızların ilahi varlıklar [yani kendi nefsleri yahut ayrık akıllar] tarafından hareket ettirildiği algısının durduğu an”, eski ve modern bilimin arasındaki ayrımın işaretidir; Stephen Menn, “Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion”, *Synthese* 83/2 (Mayıs 1990), 235. “Dünyanın akordunun bozulması yani kozmosun çözülmesi Descartes ile başlamıştır”; Giorgio De Santillana - Hertha von Dechend, *Hamlet’s Mill: an Essay on Myth and the Frame of Time* (Princeton: Recording for the Blind & Dyslexic, 2010), 343.

168 Trusted, *Fizik ve Metafizik: Uzay ve Zaman Teorileri*, 128, 133-136.

Formlara önemli bir işlev yüklerken, bunları insan düşüncelerinin bugüne kadar aşına olduğu türden formlar olarak ele almanın hatalı olduğuna dikkat etmeli ve sürekli bunun bilincinde olmalıyız... Söylediğimiz şeylerden, tam olarak tanımlanmamış yahut yetersiz tanımlanmış, soyut form ve idealar (ve hatta basit doğalar/özler) anlaşılmalıdır. Formlardan bahsederken kastettiğimiz, her tür duyuşsal madde ve öznedeki, ısı, ışık veya ağırlık gibi basit bir öze ilave olan ve onu oluşturan salt eylemin kural ve kayıtlamaları [anlaşılmalıdır].¹⁶⁹

Hobbes'a gelindiğinde ise form kavramı, antik Yunan felsefelerinden gelen ve başlı başına bir anlam ifade etmeyen kurguya dönüşmüştür. Onun felsefesinde hareket veya güç, bu kurgusal kavramlarla değil, birbirine bağlı maddi nedenler zinciri içerisinde açıklanmaktadır.¹⁷⁰

Her iki düşünürün de bahsettiği form (*essence/form*), hiç şüphesiz, Aristoteles ve Aquinas'ın form kavramının içeriğine karşılık düşmemektedir. Zira artık form kavramından *doğal* hareketi sağlayan amaç düşüncesi çıkarılmıştır.¹⁷¹ Dolayısıyla da hareket ve korunumu için artık daha fazla madde odaklı/meکانik nedenler sunulması gerekir.

Tüm bunlar, yani, gerek yeni evren tasarımı gerek ise Aristotelesçi form yerine madde odaklı hareket kavramının oluşması, Batı'da iki büyük sistemi, Descartes ve Isaac Newton'ın mekanik doğa felsefelerini ortaya çıkarmıştır.¹⁷² Özellikle Descartes, bu yenilikleri felsefi sistemi içerisinde tutarlı bir biçimde açıklamaya çalışanların başında gelmekteydi.¹⁷³ Onun sistemi içerisinde, nesnelere niçin var olduğuna veya niçin

169 Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine - Michael Silverthorne (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004), 127-128.

170 Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 492-495; Juhana Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy* (Toronto: The Scarecrow Press, 2012), 131-132.

171 "Ereksel nedenin fiziksel araştırmaların kalanına karışmış bir şekilde ele alınması tüm hakiki ve fiziksel nedenlerin ciddi ve gayretli bir şekilde araştırılmasını sekteye uğratmakta ve insanlara sözde tatminkar ve yanıltıcı nedenler üzerinde durma fırsatı sağlayarak, daha öte keşifler için büyük bir engel ve önyargı oluşturmuştur"; Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. William Aldis Wright (London: Clarendon Press-Oxford, 1876), 119. Kenny bu hususta yine Bacon'dan "ereksel neden üzerine yapılan araştırmalar boşunadır; [bunlar] Tanrı'ya adanmış bir bakireye benzer ve hiçbir şey ortaya koymaz" cümlesinin aktarır. Detaylı bilgi için bkz; Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 68-71; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefe'nin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 3/41.

172 Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 65.

173 "Descartes, Aristotelesçi ve Platoncu geleneğin bir parçası değildi. O, ay üstü ve ay-altı arasındaki özel ayrımı ve aslen, içkin formlar teorisini, sonlu evreni, göksel küreleri ve döngüsel hareketin üstünlüğünü reddeder"; Menn, "Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion", 226.

hareketlerini sürdürdüğüne dair soruların cevabı, teleolojik açıdan değil, mekanik açıdan verilmektedir. Zira nesnenin formal yahut nihai nedeni, sonuç olarak Tanrı'nın iradesinde temellenmektedir, ki bu aşamada filozof, O'nun iradesinin ve amaçlarının kavranılmaz (*impenetrable*) olduğunu açıkça itiraf eder.¹⁷⁴

Descartes'ın, bu açıdan, özellikle çabaladığı husus, amacı bilinemez olan mekanik bir evren tasarımıyla, Tanrı'nın bu evrendeki eylemini tutarlı bir açıklama içerisinde sunmaktır. Dolayısıyla her şeyden önce onun odak noktasında, hareketin sürekliliği için olanak sunan ve yukarıda ileri sürülen sebeplerden dolayı, fizikten ekarte edilen formlar yerine, alternatif bir süreklilik teorisi oluşturma düşüncesi bulunmaktaydı.¹⁷⁵ Onun için buradaki en olası seçenek, mekanik açıklamaya olanak sağlaması itibariyle, doğa kanunları olarak gözükmektedir. Tanrı bu düzlemde öncelikle maddeye, farklı oranlarda hareket miktarları empoze etmiş ve aynı miktarı doğada, bu doğa kuralları ile sürdürmekte veya korumaktadır.

Hareketin korunumunun temellerini, üç temel doğa kanununa indirgeyen Descartes, tüm bu kanunların zeminindeki ilkeyi, yani, eylemsizliği, Tanrı'nın değişmezliği (*immutability*) tezine dayandırır.¹⁷⁶ Ona göre yalnızca içinde bulunduğumuz evren değil, başka evrenler var olsa dahi, bu evrenlerde Tanrı'nın zatının ve dolayısıyla eyleminin değişmezliği, kanunların zeminini oluşturacaktır.¹⁷⁷ Onun evren sistemindeki bu değişmezlik tezi, daha ilk başta evrene takdir edilmiş olan hareket miktarının, bir cisimden diğerine aktarımı dışında, her daim Tanrı'nın desteği tarafından olduğu şekliyle korunacağını ifade eder. Yine sistem içerisinde hareketin korunumundaki yegane sebep

174 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 39; Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 118; Trusted, *Fizik ve Metafizik: Uzay ve Zaman Teorileri*, 123.

175 “Descartes'ın doğa felsefesinde formlara yer yoktur”; Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 70.

176 Bunları şu şekilde özetleyebiliriz; (i) bir cisim başka bir cisimle çarpışmadığı müddetçe, cismin boyutu, şekli, büyüklüğü ve (hareket halinde ise) hareket hali veya (durağan ise) duran hali bir değişim geçirmez. (ii) Hareketin yönü, harici etkenler olmadıkça, doğrusaldır, değişmez. (iii) İki cisim çarpıştığında, (aralarındaki hareket miktarının dağılımı değişse de) bu iki cismin hareketinin toplam miktarı değişmez. Son olarak ise evrendeki toplam hareket miktarı, bir cisimden diğerine, bu üç kanuna göre, aktarılması açısından bireysel farklılıklar gösterse de, sisteme yeni bir güç eklenmediği müddetçe, her daim olduğu şekliyle kalır; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 240-242, 257; Platt, “Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics”, 2011, 855-856.

177 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 132.

Tanrı iken, aktarımındaki sebepler, kısmen Tanrı kısmen ise uzamın yahut cismin doğasından ileri gelmektedir.¹⁷⁸

Yine bir önceki açıklamaya benzer şekilde, Descartes, bizzat “mesafeyi” uzamın ve cismin beraberinde getirdiği bir olgu olarak gördüğünden, Tanrı’nın uzay-zamandaki varlığını, zati itibariyle değil, kanunları ayakta tutan gücü ve eylemi itibariyle düşünmektedir.¹⁷⁹ Dolayısıyla düşünürün hareketin sürekliliğine dair sunduğu teolojik açıklamalarda, Tanrı’yı uzay-zamana (doğrudan) dahil etmemesi ve süreklilik için gerekli olan eylemin (her ne kadar eyleme dair açıklama formel değil mekanik düzeyde olsa da) devam etmesi açısından, Aquinas ile benzer düşündüğü görülmektedir.¹⁸⁰ Bununla birlikte Descartes, korunumun şeklinde olmasa da, korunanın mahiyeti hususunda Aquinas’tan farklı düşünür. İkincisinde korunum, forma amacını yükleyerek onu varlıkta tutma iken, ilkinde korunum, Tanrı’nın özünün ve dolayısıyla eylemlerinin değişmezliği üzerinden, madde miktarını ve doğa kurallarını sabit tutmaktır. Bir diğer deyişle, Aquinas’ta korunum, meydana getirilmesiyle beraber, bir şeye verilen hakiki özün yahut formun, sürekli olarak Tanrı tarafından o şeyin “içine aktarılması”¹⁸¹ (*inpouring*) iken, Descartes’a gelindiğinde bu kavram, Tanrı’nın mekanik evrendeki hareket miktarını her daim olduğu şekliyle devam ettirmesini ifade etmektedir.

Fizikteki bu Kartezyen eğilim, açıklama gücü etkili olmasına rağmen, evren söz konusu olduğunda tam anlamıyla mekaniktir.¹⁸² Burada evren madde ile dolu veya maddeden ibarettir (*plenum*). Bu nedenle de, kendi fizik sistemi içerisinde gayr-i maddi varlıklara hiçbir yer bırakmaz.¹⁸³ Ayrıca, Descartes’ın evren sisteminde gezegenleri meydana

178 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 97; Platt, “Divine Activity and Motive Power in Descartes’s Physics”, 2011, 867-871.

179 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 231; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 373, 381.

180 Kartezyen Tanrı’nın yaratmada kullandığı eylem, -her ne kadar sistemin dışından olsa da- yarattıktan sonra da etkisini hala devam ettirtmektedir. Zira Descartes, bir şeyi yaratmak için gerekli olan güç ve eylemin, aynı şekilde, zamanın her bir anında, o şeyin varlığını sürdürmek (*preserve*) için de gerekli olduğunu zikreder; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 33.

181 McDonough, Suarez’dan naklen aktarır; Jeffrey K. McDonough, “Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence”:, *The Leibniz Review* 17 (2007), 37.

182 Bir sonraki bölümde görüleceği üzere, bu eleştiri yalnızca Newton tarafından değil, bir diğer rasyonalist olan Leibniz tarafından da dile getirilmiştir.

183 Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 234; Gaukroger, *Descartes’ System of Natural Philosophy*, 70.

getiren girdaplar,¹⁸⁴ mukavemetinden, hareketin yalnızca sürtünme (*contact*) yahut ötelenme gibi kavramlarla ifade edilmesinden ötürü, bir süre sonra devamlılığını yitirecektir.¹⁸⁵ Zira Kartezyen fizik düşüncesinde, güneş ve gezegenler, “yer-çekimsel” yahut günümüz tabiriyle “kütleçekimsel” bir unsur olarak telakki edilmediğinden, sistem dışardan desteklense yahut korunsu bile, yine de içsel bir etki (güneşin yer çekimi gibi) onları kısıtlamadıkça gezegenlerin mevcut konumlarını korumaları imkansızlaşacaktır.¹⁸⁶ Dolayısıyla bir bütün olarak evren sisteminin, dıştan gelen bir korunumdan ziyade içten gelen bir reform yahut güçlendirme ile desteklenmesi gerekir. Bu destek, fiziksel anlamda yer çekimsel bir maddenin (güneşin) gerekliliği olarak anlaşılabilir de, kanaatimizce metafiziksel birtakım varsayımları da içerebilir. Zira Newton’a göre, töz yalnızca yaratılışın gerçekleştiği yerde ve anda değil, aynı zamanda, yaratılışın sonrasında, gücün sürekliliği için, hareketin yahut eylemin içerisinde süregittiği yerde ve anda bulunması gereklidir.¹⁸⁷ Tam da bundan dolayı, Newton özelinde, “*bir töz yalnızca özü gereği (substantially) içerisinde mevcut olduğu yerde eylemde bulunabilir*”¹⁸⁸, şeklinde ifade edilen cümleyi alıntulamakla yetinmeyip, aynı zamanda, “*yahut eylemini sürdürebilir*” ifadesini de eklemeyi uygun bulduk. Eklediğimiz bu son ifade, kanaatimizce, (1) Newton’ın (mutlak anlamda) uzaktan eylemin imkansızlığının kabulü,¹⁸⁹ (11) aktif gücün

184 Zira Kartezyen sistemde yer çekimi gibi fenomenler doğrudan madde ile değil, maddenin hareketleri yahut sürtünmesi ve ötelenmesi ile açıklanmaktadır.

185 Newton, *Opticks*, 398-399; Newton, *The Principia*, 784; John Henry, “Newton, the Sensorium of God, and the Cause of Gravity”, *Science in Context* 33/3 (Eylül 2020), 339.

186 Newton, *The Principia*, 784-785, Corollary-6. Koyre bu durumu şöyle ifade eder; “dahası, hareket sürekli olarak dönen cisimlerden kendisini kuşatan akışkan maddeye aktarılacağından ve bunlar, aynı oranda hareketten vazgeçmeden hareket edemeyeceğinden, bu aktarılan hareket [nihayetinde], (1) sınırsız evrende yutulacak ve kaybolacaktır. (11) ve eğer küreler bir ‘aktif ilkedem’ sürekli olarak yeni bir güç edinmezse, bunların hareketleri ‘yavaş yavaş zayıflar’ ve bu küreler ve de girdaplar, sonunda tamamıyla hareketsiz bir hal alır”; Koyré, *Newtonian Studies*, 99. Ayrıca Descartes, kanaatimize göre, kendi ilkesini çiğnemiş olacaktır. Zira evren, hareket miktarını kendi içinde yok ettikçe, Tanrı evrene “aynı eylem gücüyle” değil, her daim, ilk koyduğundan daha fazla eylem gücüyle etki etmesi gerekir.

187 Zira güç yalnızca tözün olduğu yerde değil, “töz olmaksızın da varlığını sürdüremez (*subsist*)”. Newton, *The Principia*, 941.

188 Janiak ifadenin yalnızca ilk kısmını dile getirir; Janiak, “Substance and Action in Descartes and Newton”, 660.

189 Newton’ın düşüncesinde uzaktan eylemin var olup, olmadığı yahut var ise nasıl düşünüleceği tartışması tezin kapsamını aşacağından burada detaylıca ele alınmamakla beraber bu hususta bazı noktalar netleştirilmelidir. Öncelikle uzaktan eylem, arada hiçbir vasıta olmaksızın, bir şeyin bir diğer şeyi doğrudan etkileyebileceği anlamına gelir ve yerçekiminin maddeye içkin olup olmaması gibi pek çok diğer husus ile bağlantılı bir meseledir. Böyle bir ilkenin kabulü aslında ateist argümanın temelini de oluşturur. Zira zımnen evren denen tüm bu maddenin -Tanrı gibi bir aracı olmaksızın da- kendiliğinden meydana gelebileceğini imler, ki ilkçağ materyalistlerinin görüşü de bunu yansıtır niteliktedir. Newton söz konusu olduğunda, genel kanaat, (1) salt cismin bir diğer cisim üzerinde (kaba yani salt mekanik araçlarla) uzaktan eylemde bulunamayacağı ve (11) ayrıca bunlar arasındaki aracının gayr-i maddi olacağı üzerinde

maddeye içkin olmaması¹⁹⁰ ve (iii) evrendeki hareket miktarının, reformize edilmedikçe, giderek azalacağı düşüncesi¹⁹¹ ile desteklenebilir. Bunların yanı sıra, (iv) Tanrı'nın içerisinde olmadığı, ancak hareketin süregittiği fiziki evren, Tanrı'sız da varolabilecek yahut düşünülebilecek bir evreni imler.¹⁹² Bu tam da Newton'ın Descartes eleştirisini yansıtmaktadır.

Tüm bunların ardından ana konumuza yani Newton'ın yaratılış ve süreklilik teorisinin ne olduğuna değinilebilir. Elbette Newton'ın tam olarak nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olabileceğini belirlememekle birlikte, her şeyden önce, onun genel teolojik

uzlaşmaktadır. Ancak onun düşüncesinde, aracı eylemin ne olduğu yahut daha da doğrusu nasıl işlediği, araştırmacılar arasında ihtilaf edilen noktayı oluşturmaktadır. Bazı araştırmacılar, bu aracı vasıtanın doğrudan Tanrı olduğunu söylerken, kimileri ise Tanrı'nın nedenlediği gayr-i maddi ether yahut cisimlerin içine konuşlandırılmış bir şeymiş gibi ikincil nedenlere yer vermektedir. Bizim genel kanaatimiz, Newton'ın düşüncesine bütüncül bir gözle bakmanın, O'nun felsefesindeki yegane etkinin ve etkinin var olabileceği yerin, Tanrı'nın içerisinde mevcut olacağı ve orada etkin olacağı yerde eylemin gerçekleşeceği şeklindedir. Mesela Henry, her ne kadar Newton'ın iradeci (*voluntarist*) tutumuna dayanarak, aslen doğası gereği *eylemsiz* olan maddeyi, Tanrı'nın, eğer isterse, aktif güçlerle donatabileceğini söylese de, -yani uzaktan eylemde ikincil nedenlerin etkinliğini seçse de-, yine de, kanaatimizce bu, Newton'ın bahsettiği Tanrı konseptinden ziyade Kartezyen bir Tanrı'yı anımsatmaktadır; John Henry, "Primary and Secondary Causation in Samuel Clarke's and Isaac Newton's Theories of Gravity", *Isis* 111/3 (01 Eylül 2020), 560; Henry, "Newton, the Sensorium of God, and the Cause of Gravity", 348. Bir diğer deyişle, burada sanki sistemde belirli bir güç olup onu "sistemin dışından" koruyan Kartezyen Tanrı açıklamasına geri dönmekte gibi durmaktadır. Dahası, madem ki Tanrı bunları aktif güçlerle donatabilmekte ise, aktif güçlerin azalmamasını da sağlayacak yapıda ilk başta yaratabilirdi. Ancak Newton bu hususta tam tersini düşünmektedir. Bu çelişki, kanaatimizce, Newton'ın fiziğini metafiziği üzerinden okuma biçimidir, ki böyle bir tutum, tekrardan kanaatimize göre, hatalıdır. Bize göre Newton, metafiziğini olabildiğince fizikten türetmeye çabalamaktadır *Opticks*'in 28. Sorgusunda Newton, bu meyanda şöyle der; "hakiki felsefenin ana uğraşı, hipotezler uydurmaksızın, fenomenlerden yola çıkarak argümanlar üretmek ve nedenleri [ve bunların doğasını] neticelerden çıkarımlamaktır, ta ki, kesinlikle mekanik olmayan hakiki ilk nedene varıncaya dek"; Newton, *Opticks*, 369. Ancak burada, hem uzaktan eylem hem de aktif gücün maddeye içkin olup olmadığı noktasında, Newton'da, tam aksini iddia eden pasajların bulunduğunu da itiraf etmek gerekir. Daha ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz; John Henry, "Pray Do Not Ascribe That Notion to Me: God and Newton's Gravity", *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, ed. James E. Force - Richard H. Popkin (Dordrecht: Springer Netherlands, 1994), 123-147; John Henry, "Gravity and De Gravitation: the Development of Newton's Ideas on Action at a Distance", *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42/1 (Mart 2011), 11-27; Eric Schliesser, "Newton's Substance Monism, Distant Action, and the Nature of Newton's Empiricism: Discussion of H. Kochiras 'Gravity and Newton's Substance Counting Problem'", *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42/1 (Mart 2011), 160-166; Kochiras, "By ye Divine arm: God and Substance in De Gravitatione"; Steffen Ducheyne, "Newton on Action at a Distance", *Journal of the History of Philosophy* 52/4 (2014), 675-701; Nicolae Sfetcu, "Isaac Newton on the Action at a Distance in Gravity: With or Without God?", *MultiMedia Publishing*, (2019); John Henry, "Newton, the Sensorium of God, and the Cause of Gravity", *Science in Context* 33/3 (Eylül 2020).

190 Turnbull, *The Correspondence of Isaac Newton: 1688-1694*, 3/253-254.

191 Newton, *Opticks*, 399-401; Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, 326.

192 "Bir defada ve ebediyen ayarlanmış ve yine bir defada ve ebediyen sabit bir güç miktarı ile donatılmış mekanik saati yalnızca varlıkta tutmakla ilgilenen Kartezyen yahut Leibnizci bir Tanrı, en iyi haliyle zaten (*an absent*) hiçbir yerde bulunmayan bir Tanrı olurdu"; Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 237.

düşüncelerinin geleneksel açıklamalardan farklı (*unorthodox*) olduğu söylenebilir. Zira onun metafiziğinde, geleneksel açıklamaların aksine, daha ortada cisim yokken, Tanrı ve onun varlığının zorunlu sonucu (cisimsiz-uzay) olmak üzere iki ana unsur görülmektedir. Yaratılış açıklamasında ise, gördüğümüz kadarıyla, Tanrı'nın, biri doğrudan salt varlığıyla meydana getirdiği zorunlu, diğeri ise salt iradesi ile meydana getirdiği iradi olmak üzere iki etkisi (*effect*) öne çıkmaktadır.¹⁹³ İlk etki, bir önceki altbölüm de de bahsettiğimiz üzere, aslında doğrudan Tanrı ile değil, ilk varolanın zorunlu olarak “varolması” dolayısıyla zorunludur. Bir diğer deyişle, Tanrı'dan meydana gelmesi itibarıyla bir “etki” (hatta daha doğru bir tabirle “netice”) olsa da, varolan hiçbir şey, var olduğu andan itibaren bu uzaydan hali olamayacağından, zorunludur. İradi etki ise Tanrı'nın salt iradesinin bir sonucu olarak yer almaktadır. Newton'da yaratılış, bu iki kavram arasında, yani zorunlu ve iradi etki çerçevesindeki diyalektik üzerinden ilerlemektedir. Bu noktada, meseleyi anlamak adına, hem uzayın hem de maddenin niteliklerini karşılaştırmalı görmek yararlı olacaktır.

Tablo 3. 3. 1 Newton'da Uzay ve Maddenin Karşılaştırmalı Nitelikleri

Uzayın/Uzamanın Nitelikleri¹⁹⁴	Maddenin/Cismin Nitelikleri¹⁹⁵
1. Uzay cisim/madde ile özdeş değildir. 2. Uzay “bilfiil” bölünebilir değildir. Dolayısıyla da bilfiil parçalara sahip değildir.	1. Madde/cisim karşılıklı nüfuz edilemezdir. ¹⁹⁶ 2. Madde bölünebilirdir.

193 “Bu varlıkların varoluşu için bizim, içkin tözsel bir formun içerisinde özne olarak var olabileceği anlaşılabilir bir töz varsaymamız gerekli değildir; uzam ve ilahi ve iradi bir eylem yeterlidir.” Uzam, “sonsuz ve değişmez olan bir varlığın yayımsal etkisi” iken, madde yahut cisim ise “eylemin uzayda meydana getirdiği etki” olarak ifade edilmektedir; Newton, *Philosophical Writings*, sırayla 29, 26, 31.

194 İkinciden itibaren maddelerin geçtiği pasajların sayfası sırayla verilmiştir; Newton, *Philosophical Writings*, 26, 22-23, 25-26, 26.

195 İlk üç nitelik için; Newton, *Philosophical Writings*, 28-29, 88. Dördüncü nitelik için; Newton, *The Principia*, 409; Newton, *Philosophical Writings*, 28.

196 Aslında bu ilke, cismi yaratmak için salt uzaya bir nitelik eklemekten ziyade, sınırlarını belirlemek içindir. Yoksa salt uzayın temsilen bölünebilir parçaları zaten kendi yerlerini kimlikleri olarak üstlenirler. Dolayısıyla uzayın bir parçası bir diğer parçasının yerine “bizatihi” geçemez ve dolayısıyla nüfuz edilemezdir. “Zira uzayın her bir parçası kendi pozisyonları dolayısıyla bireyimleşir”; Newton, *Philosophical Writings*, 25. Ve yine bunu destekleyen bir ifade olarak; “uzayın parçalarının [bizzat] yerlerinden oynatıldığını ve (tabiri caizse) bunların kendilerinden çıkarılacağını düşünelim”; Newton, *The Principia*, 410.

3. Uzay, bilfiil olmasa da, duyular önünde temsilen/temsili olarak bölünebilir. Ancak harekete geçme veya geçirme yönünde hiçbir etkisi yoktur.	3. Madde, zihinde bir dizi duyguları harekete geçirme yahut meydana getirme ve zihinler tarafından hareket ettirilebilme gücü ile donatılmıştır.
4. Uzayın parçaları haddizatında hareketsizdir. Dolayısıyla içerisinde hiçbir hareketlilik barındırmaz.	4. Madde mutlak uzayda hareket edebilir. Mutlak uzayın belirli bir kısmında bulunan fiziksel (maddi) uzay, mutlak uzay içerisinde hareket etmektedir.
5. Uzay, değişmezdir. Ancak bu değişmezlik, kendi zatından ötürü değil, değişmez bir varlığın (Tanrı'nın) yayılımsal etkisi olması dolayısıyladır.	5. Madde/cisim değişkendir.

Newton'a göre cisimler yahut bir bütün olarak fiziki evren, Tanrı'nın kendisini, yukarıda bahsi geçen üç nitelikle (nüfuz edilemezlik, hareketli olabilme ve zihinde bir dizi duyguları harekete geçirme yahut onlar tarafından hareket ettirilme ile) donattığı mutlak uzayın "sınırlı" bir kısmını ifade eder. Tanrı'nın bu sınırlı kısmı nasıl seçtiği (yahut seçebileceği) bir sonraki altbölümün konusu olmakla birlikte, düşünürün, evrenin değişmezliği ile maddenin hareketliliği yani değişebilirliğini bağlantılandırmaya çalışırken oldukça dikkatli olduğu görülmektedir. Zira yaratılış açıklamasındaki, mutlak uzayın bir kısmında fiziksel uzayın sınırlarının tayin edilmesi ve bu üç nitelikle donatılması işlemi, mutlak uzayın bizzat parçaları üzerinde değil, bizzat bu parçaların üzerindeki sayısal niceliklerle gerçekleşmektedir.¹⁹⁷

*"Dolayısıyla cisimlerden, uzayın mutlak olarak hareketsiz sayısal bir parçası olarak değil, yalnızca bir uzaydan diğerine aktarılabilen belirli nicelikler olarak bahsettim."*¹⁹⁸

Newton, bu ayrıma önem veriyor olmalıdır ki, *Principia*'da bir bütün olarak cisim yahut fiziksel uzay ve metafiziksel uzay arasındaki bu ilişkiyi daha da netleştirir;

Mutlak ve görelî uzay, türü ve büyüklüğü açısından aynı olsa da, bunlar sayısal değeri açısından aynı kalamazlar. Mesela, dünya hareket etse,

¹⁹⁷ Kochiras, "By ye Divine arm: God and Substance in De Gravitatione", 332.

¹⁹⁸ Newton, *Philosophical Writings*, 28. Yine aynı metnin biraz ilerisinde, "herhangi bir formun herhangi bir uzay vasıtasıyla aktarılabilmesini ve [yine de] her yerde aynı cisimi ifade edebileceğini varsayıyorum" şeklinde ifade geçmektedir; Newton, *Philosophical Writings*, 29.

*dünyanın içerisinde bulunduğu [fiziksel] uzay, ki bu uzay dünyaya görece her daim aynıdır, bir an içerisinde geçtiği mutlak uzayın bir kısmında, [başka] bir an, onun diğer kısmında olacaktır. Böylece o, mutlak anlamda sürekli olarak değişecektir.*¹⁹⁹

Doğrudan uzayın parçaları yerine uzayın parçalarının üstündeki güçlerden bahsetmesi için Newton'ın güçlü sebepleri vardır. Olası ilk sebep, ilk altbölümde bahsedilen doğrudan kova deneyinin sonuçlarıyla alakalıdır. Buna göre hipotetik de olsa, görece hareket ile mutlak hareket arasındaki ayrım, fiziksel uzayın dışındaki uzayın hareketsizliğini gerektirir. Dolayısıyla da, uzay, bu bilimsel varsayıma dayanarak, hareket ettirilemez ve dolayısıyla parçalanamaz.

İkinci olası sebep, Tanrı ve uzay arasındaki ilişkide yatmaktadır.²⁰⁰ Uzayın bizzat bir kısım parçalarının, sanki parçalanabilirmiş gibi, fiziksel uzay için ayırt edil(ebil)mesi demek, nihai anlamda Tanrı'nın sahip olduğu niteliklere göre şekil alan,²⁰¹ bir diğer deyişle, O'nun doğası gereği getirdiği değişmez ve hareketsiz niteliği dolayısıyla, hareketsiz ve değişmez olan uzayın; hareketli, değişebilir ve dolayısıyla parçalanabilir olabileceğini ve bu da, tam tersinden, Tanrı'nın da böyle olabileceğini gösterecektir. Dolayısıyla Newton, uzayın parçalarının kendisinin ayırt edilmesinden yahut değişkenliğinden değil, uzayın parçalarına yüklenen sayısal güçlerin değişkenliğinden bahseder, ki bu da tam olarak Tanrı'nın belirli uzaylar üzerinde, onun değişmez (*immutable*) yapısını etkilemeyerek, gerçekleştirdiği güce karşılık düşer. Cisim, bu açıdan, ayırt edilemez ve değişmez uzayın parçaları üzerinde bulunan yığınlaşmış nicel güçleri²⁰² yahut, doğrudan onun deyişiyle, “*ilahi irade tarafından korunan formu*”²⁰³ ifade eder. Cisimle ilişkisi itibarıyla ele alındığında uzay ise, “*içerisinde cismin formunun ilahi irade tarafından korunduğu, tözsel öznenin mekanıdır.*”²⁰⁴

199 Newton, *The Principia*, 409.

200 Aslında her iki sebep de birbiri ile bir yönden ilişkilidir. İkinci sebebin ontolojik açıdan ilk sebebi gerektirdiği söylenebilirken, insan epistemolojisinin yetersizliği ve empirizme vurgu açısından, ikinci sebebin birinci gözlem dolayısıyla öğrenilebileceği görülmektedir.

201 “Uzay değişmez bir varlığın yayımsal etkisi olması dolayısıyla, süre açısından sonsuz ve doğası açısından değişmezdir”; Newton, *Philosophical Writings*, 26.

202 Koyré, *Newtonian Studies*, 91.

203 Newton, *Philosophical Writings*, 29.

204 Metnin biraz ilerisindeki ifade daha da açıktır; “cisimlerde gerçeklik adı altında mevcut olduğuna inandığımız her ne var ise bunlar, görünümler ve duyulur nitelikler üzerinden açıklanabilir”; Newton, *Philosophical Writings*, 29.

Newton bu açıklamalar ile yetinmeyip, ayrıca Tanrı'nın bu uzaylarda cisimleri nasıl yarattığına dair özel bir analogi de sunmaktadır. Bu analogi aslında Kartezyen Tanrı-cisim anlayışındaki problemlere bir alternatif olarak okunabilir. Descartes'teki zihin-beden düalizmi, Tanrı-cisim ilişkisi söz konusu olduğunda, Newton tarafından iki sebepten eleştirilmişti; (1) ilk olarak, yapısal açıdan birbirinden tamamıyla farklı iki tözün (*cisimle özdeşleştirilen uzam ve düşünce*) nasıl birbirini etkileyebileceği ve (ii) evrendeki hareketin, Tanrısız da düşünülebileme imkanı (yahut Tanrı'nın içerisinde bulunmadığı yerde eylemin gerçekleşme imkanı). Dolayısıyla burada yapılması gereken, (ii) eylem ilkesini ve onun etki alanını daha geçişken hale getirmek ve (i) tözü yapısal açıdan tekilleştirmektir.

Tözün yapısal açıdan tekilleşmesi noktasında, Newton, uzamı, bir taraftan hiçbir aktif ilke bulundurmayacak şekilde pasif, diğer taraftan ise yapısal açıdan muhalif bir unsur olarak tanımlamayarak, yani, Tanrı da dahil olmak üzere her ne türden varlık olursa olsun onu *niceleyecek* şekilde, “zemin varlık” haline getirmiştir. Bir diğer problem olan, etki yahut eylem alanını genişletirken düşünür, duyu merkezi (*sensorium*) analogisi kullanmaktadır.²⁰⁵ Analogiye göre duyu merkezi, cisim yaratılırken Tanrı ile uzay arasında bir tür iletişim işlevi gören alandır. İnsan söz konusu olduğunda, bir kimsenin zihni ile kendi bedeni arasında iletişim kurma işlevi gören duyu merkezi, Newton için Tanrısal düzeyde cisimlerin meydana gelişini açıklamak için kullanılmaktadır. *Opticks*'teki 28. ve 31. Sorgular, Newton'ın bu analogiye dair temel düşüncelerini yansıtmaktadır;

*varolan tüm bu şeyler doğru yönlendirildiğinde, fenomenlerden, ortada gayr-i maddi, diri, akıllı, her yerde olan ve sınırsız uzayda, sanki sınırsız uzay O'nun duyu merkezindeymişcesine, O'nda doğrudan mevcut olmaları dolayısıyla, nesnelere en yalın haliyle gören, derinlemesine algılayan ve bir bütün olarak idrak eden/kuşatan bir varlığın olduğu ortaya çıkmaz mı?*²⁰⁶

*...cisimleri, kendi sınırsız ve tekdüze duyu merkezinde, iradesiyle hareket ettirmeye ve yine bu sayede evrenin kısımlarına şekil vermeye ve[ya] yeniden şekillendirmeye, bizim irademizle kendi bedenlerimizin kısımlarını hareket ettirmemizden çok daha ehil olan, tüm yerlerde güçlü ve her daim diri bir failin hikmeti ve yeteneğinden başka bir şey değildir.*²⁰⁷

205 Newton'da “sensorium” kavramına dair kapsamlı bir çalışma için bkz; Jamie C. Kassler, *Newton's Sensorium: Anatomy of a Concept* (Cham: Springer International Publishing, 2018).

206 Newton, *Opticks*, 370.

207 Newton, *Opticks*, 403.

Aslında kavramın bir benzeri Descartes tarafından “epifiz bezi” olarak tanımlanmakla birlikte, bu bez onun düşüncesinde beynin yani bedenın bir kısmı olarak gösterilir ve dolayısıyla maddidir.²⁰⁸ Newton’ın da benzer maddi bir yapıyı kastettiğini düşünerek, Newton’ın çağdaşı Samuel Clarke ile mektuplaşmalarında Leibniz, kavramı fazlasıyla eleştirmektedir.²⁰⁹ Ancak Newton özelinde, “duyu merkezi (*sensorium*)” kavramının maddi olduğu söylenemez. Zira Tanrı söz konusu olduğunda, duyu merkezi bedenle değil, uzayla bağlantılandırılmaktadır. Uzay ise tamamıyla maddi değildir. Maddi nitelikler ona (ki doğrudan kendisine de değil, kendisi üzerindeki sayısal değerler olarak) yaratılışın sonrasında eklenir. Dolayısıyla kavramın işlevi aynı kalsa da Tanrı’yla ilişkisi insandan daha özeldir.

Ayrıca, yukarıdaki pasajlardan yola çıkarak, duyu merkezinin, Tanrı ile ilişkisi bağlamında, biri algı (yahut algı için gerekli alan) diğeri eylem (yahut eylem için gerekli alan) olmak üzere iki fonksiyonu göze çarpmaktadır.²¹⁰ İlk fonksiyon, algı ile bağlantılı olarak Newton, duyu merkezini öncelikle duyu organlarından ayırır. Burası duyuya açık/hazır tözün mevcut olduğu, “*nesnelerin duyulur türlerinin, sınırlar ve beyin yoluyla içerisine aktarıldığı*” ve bu aktarım sayesinde, “*tözde doğrudan mevcudiyetleri dolayısıyla bu türlerin algılandığı yerdir.*”²¹¹ İnsan üzerinden konuşurken makul olan sinir, beyin ve aktarım gibi maddi unsurlar, Tanrı söz konusu olduğunda bir kenara bırakılırsa, açıklamada nesnelerin duyulur türleri ile tözde “doğrudan mevcudiyetleri/bulunışları” arasında (*immediate presence*) önemli bir ilişki

208 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 101, 340; Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, 89-90; Annie Bitbol-Hespériès, “Pineal Gland”, *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. Lawrance Nolan (New York: Cambridge University Press, 2016), 593-596; Umberto Eco - Riccardo Fedriga, *Felsefe Tarihi: Machiavelli’den Encyclopedie’ye*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 4/249.

209 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 25. Connolly Leibniz’in eleştirilerini üç temel iddiaya indirger. İlk olarak Tanrı’nın bir duyu merkezi var ve duyu merkezi de bedenın bir kısmı ise, Tanrı da maddi bir varlık haline gelecektir. İkinci olarak yine duyu merkezi bedenın bir kısmı olduğundan, Tanrı’nın duyu merkezine sahip olduğunu kabul etmek onun parçalı olduğunu söylemektir. Üçüncü olarak ise duyu merkezi, algının uzantısıdır. Algı ise algılanana tabi olduğundan Tanrı algılayan pasif bir ilkeye dönüşecektir; Connolly, “Newton and God’s Sensorium”, 191.

210 Erken modern felsefenin klasik yatkınlıklarından birisi olan varlığın yahut düşüncenin temel yapısını bu iki fonksiyonla sonlandırma akımına Newton’ın da katıldığı görülmektedir. Nitekim çağdaşı Locke ve Leibniz’de de bu iki özellik, insan zihninin yahut monadın en büyük temel yetileri olarak düşünülmektedir; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (New York: Clarendon Press-Oxford, 2011), xxii, 128, 236-237; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, ed. Lloyd Strickland (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 23. Buchdahl, Newton’ın sensorium görüşünün aslen Locke’un algı teorisine dayandığını söyler; Gerd Buchdahl, *Metaphysics and The Philosophy of Science: The Classical Origins Descartes to Kant* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), 596.

211 Newton, *Opticks*, 370.

kurulmaktadır. Bu ilişki, Newton'ın Kartezyen düalist töz düşüncesini eleştirirken kullandığı argümanı anımsatmaktadır. Yani, yaratacağı şey kendisinde tam olarak yahut daha fazlasıyla bulunmadıkça (*eminently containment*), Tanrı o şeyi yaratamaz.²¹² Ancak henüz daha hiçbir şey yaratılmamışken, Tanrı'nın (sözde) içerdiği yahut içerisinde bulundurduğu şey nedir? Newton, *De Gravitatione* adlı eserinde, uzayın niteliklerini tanımlarken, onun, henüz cisimler yokken, küre, küp, üçgen ve diğer türden tüm figürleri içerisinde barındırdığını söyler.²¹³ Dolayısıyla,

*“uzay söz konusu olunca, herhangi bir maddi figürün tasviri (delineation) yeni bir üretim değil, yalnızca onun maddi bir temsilidir. Bu yüzden, uzayda daha önce [var olup] hissedilmez olan, [maddi temsil ile birlikte], duyular önünde artık görünürdür.”*²¹⁴

Böylece Tanrı sınırsız uzayda, *“sınırsız uzay sanki (as it were) ondaymışçasına”*,²¹⁵ bu figürleri barındırır.

İkinci yani irade yetisine gelindiğinde, uzayın aynı zamanda içerdiği bu figürlerle Tanrı'nın iradesini tezahür ettirmek yahut gerçekleştirmek için bir tür eylem alanı sağladığı söylenebilir.²¹⁶ Newton bu hususta oldukça ilginç bir örnek verir;

*Benzer şekilde biz temiz suda hiçbir maddi şekil görmesek de, yine de bu suda, parçalarına bir renk eklenir eklenmez, farklı şekillerde tezahür edecek olan pek çok şey vardır. Bununla birlikte rengin katılımı, maddi şekilleri meydana getirmez, yalnızca bunları görünür kılar.*²¹⁷

Örnekte suya katılan renk, Tanrı'nın iradesi ile kıyaslanabilir. Ayrıca irade söz konusu olduğunda “doğrudan mevcudiyet” kavramı yine önemli bir rol oynar. Newton'ın tözün özsel mevcudiyeti yahut bir diğer deyişle doğrudan mevcudiyeti ile eylemsellik (ki bu eylem ister zihindeki düşünceler ister ise cisimdeki hareketler olarak düşünölsün)

212 Newton, *Philosophical Writings*, 31. Descartes ilkeyi şöyle ifade eder; “bir şeyde gerçeklik yahut mükemmellik adı altında ne var ise o, o şeyin ilk ve yeter sebebinde formal olarak yahut daha fazlasıyla bulunmaktadır.” Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 116.

213 Newton, *Philosophical Writings*, 22.

214 Parantez içerisindeki ifadeler tarafımca eklenmiştir; Newton, *Philosophical Writings*, 22-23.

215 İngilizcesi, “as it were in his Sensory” şeklindedir; Newton, *Opticks*, 370.

216 Connolly, “Newton and God's Sensorium”, 185.

217 Newton, *Philosophical Writings*, 23. Newton'ın anlattığı şey, günümüzde “sıvı yağda beher kaybetme” deneyine oldukça benzemektedir.

arasında *Principia*'da kurduğu ilişki hatırlanırsa,²¹⁸ bu bizi, tekrardan, Newton hakkında zikredilen önermeye geri götürecektir; “bir töz yalnızca özü gereği (*substantially*) içerisinde mevcut olduğu yerde eylemde bulunabilir”²¹⁹ yahut eylemini sürdürebilir. Descartes ile Newton arasındaki korunum farkı da burada yatmaktadır. Buna göre, Newton’ın korunum hususunda Descartes’ten ayrıldığı nokta, korunanın içeriği değil, korunumun nasıl olacağı yahut keyfiyetidir. O burada, tözün yaratılıştan sonra sistemin haricinden değil içerisinden eylemselliği devam ettirmesi için, “özü gereği bulunma” veya “doğrudan mevcudiyet” ilkesini öne çıkarmaktadır. Newton’ın bu görüşlerini önceki görüşlerle birlikte ele aldığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Tablo 3. 3. 2 Teolojik Açıdan Korunumun İçeriği ve Keyfiyetine Dair

	Aquinas	Descartes	Newton
Korunanın İçeriği	Form	Hareket Miktarı/Güç	Hareket Miktarı/Güç
Korunumun Keyfiyeti	Zaman-Üstü	Zaman-Üstü	Zaman İçre

Bununla beraber tüm bu açıklamalardan, Newton özelinde olası iki temel sorun ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, uzay nasıl hem niceleyici hem de algı ve eylem için bir zemin olarak sunulabilmektedir? Newton’a göre, uzayın her bir varlık türüyle, o varlık türüne has olan bir bağlantı şekli bulunmaktadır.²²⁰ Bir diğer deyişle, uzay, farklı varlık düzeyleri ile farklı bağlantılar içerir. En saf haliyle düşünüldüğünde, ister Tanrı olsun ister başka bir varlık, o varlığı niceleyici bir zemin olarak sunulurken, Tanrı-cisim ilişkisi söz konusu

218 “O”, yalnızca gücü itibariyle (*virtually*) değil, aynı zamanda zatı/özü (*substantially*) itibariyle de her yerdedir; zira eylem tözü gerektirir [töz olmaksızın güç de varlığını sürdüremez]”; Newton, *The Principia*, 941.

219 Janiak, “Substance and Action in Descartes and Newton”, 660.

220 “Dahası, herhangi bir varlığın, kendine has bir uzayda mevcut olma şekli vardır.” Newton, *Philosophical Writings*, 26.

olduğunda, Tanrı'nın doğası gereği beraberinde getirdiği birtakım niteliklerle, artık, *sanki onun duyu merkezindeymiş gibi*, hem bir algı hem de eylem alanı olarak sunulabilir.²²¹

İkinci olarak ise duyu merkezi ile alakalı tüm bu açıklamalar, Tanrı söz konusu olduğunda, fazlasıyla antropomorfik değil midir? Leibniz'in eleştirileri de Newton'u bu yönde okuması dolayısıyla.²²² Aslında Newton'ın duyu merkezi analogisini kullandığı *Opticks*'in ilk baskısında (1706) kavram, ("*as it were*" yahut bizim *mışçasına* diye çevirdiğimiz), Latince "*tanquam*" takısı olmaksızın görülmektedir. Ancak daha tam yayınlanmadan, Newton'ın isteği üzerine, esere bu düzeltme katılmaktadır.²²³ Dolayısıyla Newton bu hususta görüşünü net bir şekilde belirtmez. Bir taraftan, Leibniz-Clarke mektuplaşmalarının ardından yollanan bir mektup taslağında, antropomorfikler dışında kimsenin, Tanrı'ya hakiki anlamda duyu merkezi atfetmeyeceğini söylerken,²²⁴ diğer taraftan *De Gravitatione*'de "*ilahi yetiler ile insaninkiler arasında filozofların daha önce düşündüklerinden daha büyük bir benzerlik olduğunu*"²²⁵ ve *Principia*'da "*Tanrı'ya dair tüm söylemler, her ne kadar kusurlu olsa bile belirli bir benzetme yoluyla, bir tür benzerlik içeren insani şeylerden türetilmektedir*"²²⁶ der. Burada Newton'ın bir orta yol izleyerek, analogik dili kullandığı düşünülebilir. Zira duyu merkezi insana atfedildiğinde, duyu organları, sınırlar ve maddi bir beyin gerektirse de, Tanrı söz konusu olduğunda bunlar ortadan kalkar. İnsan ve Tanrı karşılaştırıldığında, duyu merkezinde ortaya çıkan fark, bu kavramın işleyiş biçiminde değil, niteliklerindedir.

Son olarak mesele farklı bir bakış açısından daha değerlendirilebilir. Batı'da teolojik açıklama çerçevesinde maddi²²⁷ evrenin sürekliliği için sunulan iki temel yaklaşım bulunmaktadır. İlki, okasyonizm (vesilecilik), Tanrı'nın evrendeki her bir harekette

221 Newton'ın düşünceleri, özellikle bu son görüş dolayısıyla, John Henry ve J. E. McGuire tarafından "pan-en-teist" Tanrı tasavvuruyla bağlantılandırılmıştır. John Henry - J. E. McGuire, "Voluntarism and Panentheism: The Sensorium of God and Isaac Newton's Theology", *The Seventeenth Century* 33/5 (20 Ekim 2018), 587-612.

222 Koyré - Cohen, "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence", 109.

223 Alexandre Koyré - I. Bernard Cohen, "The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke", *Isis* 52/4 (1961), 566.

224 Koyré - Cohen, "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence", 114.

225 Newton, *Philosophical Writings*, 30.

226 Newton, *The Principia*, 942-943.

227 Konumuzun dışında olduğu için zihinler yahut iradi eylemleri değil, yalnızca fiziksel fenomenler hakkında bu iki yaklaşımı ele almaktayız.

etkin olduğunu belirtip, ikincil nedenlere yer vermeyen yaklaşımdır.²²⁸ Genel olarak Malebranche'nin (1638-1715) görüşleri bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirilir.²²⁹ İkinci olarak konkürentizm (eş zamanlı-destekçilik) ise Tanrı'nın ikincil nedenlere eylem olanağı tanıdığı bir görüştür.²³⁰ Aquinas ve Descartes, bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmektedir.²³¹ Newton'ın her yerdelik ve eylem arasında kurduğu, buraya kadar bahsettiğimiz sıkı ilişkiden yola çıkılırsa, onun evren sisteminde “fiziksel anlamda”²³² bir tür okasyonalizmin bulunduğu söylenebilir.²³³

2.4 İradecilik (Voluntarism)

Newton'ın açıklamalarında olduğu gibi, fiziksel zamanın üstünde, Tanrı'yı da kapsayacak şekilde mutlak bir zamanın varlığını kabul ederek, fiziksel zamanın, bu mutlak zamanın belirli bir anında yahut fiziksel uzayın bu mutlak uzayın belirli yahut “sınırlı” bir kısmında yaratıldığını iddia etmek, teolojik açıdan birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Teoloji geleneğinde iradeciliğin çıkışı, tam olarak bu zorluğun

228 Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (United States: Oneworld, 2002), 206.

229 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, çev. Leroy E. Loemker (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 457, 502.

230 Alfred J. Freddoso, “God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough”, *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 554-555.

231 Descartes için detaylı bilgi için bkz; Platt, “Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics”, 2011; Andrew R. Platt, “Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics”, *British Journal for the History of Philosophy* 19/4 (Temmuz 2011), 623-646.

232 Bunu özellikle dile getirmemizin sebebi, burada bahsi geçen fikirlerin olabildiğince salt fiziki evren üzerinden verilmeye çalışılmasıdır. İnsan zihinleri ve özgür irade gibi kavramlar konumuzun dışındadır. Bunun yanı sıra yine bir diğer sebep, Newton'ın güç, eylem gibi kavramları salt fizik açısından değil, aynı zamanda simya gibi ilimlerle de ele almasıdır. Tezimiz onun fizik ve metafizik anlayışı üzerine yoğunlaştığından, bu hususta tam bir değerlendirme yapmak tezin kapsamının dışına çıkmak olacaktır. Dolayısıyla sunduğumuz okasyonalist açıklama metafizik ve fizik arasındaki alan özelinde olacaktır. Newton'ı araştıranlar arasında onun düşüncesinde ikincil nedenleri kabul edenler de bulunmaktadır. Daha detaylı bilgi için bkz; Geoffrey Gorham, “How Newton Solved the Mind-Body Problem”, *History of Philosophy Quarterly* 28/1 (Ocak 2011), 21-44; Schliesser, “Newton's Substance Monism, Distant Action, and the Nature of Newton's Empiricism: Discussion of H. Kochiras 'Gravity and Newton's Substance Counting Problem'”; Kochiras, “By ye Divine arm: God and Substance in De Gravitatione”; Henry, “Primary and Secondary Causation in Samuel Clarke's and Isaac Newton's Theories of Gravity”. Aslında araştırmacılar arasındaki bu anlaşmazlığın temelinde, Henry'nin de bahsettiği ve bizim bir sonraki altbölümde değineceğimiz, Newton'ın iradeci teolojiye olan bağlılığı yatmaktadır; John Henry, “Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: a Response to Peter Harrison”, *History of Science* 47 (2009), 92.

233 “Dolayısıyla biz bu [cismi temsil eden] uzayların, herhangi bir kürenin (*spheric*), kademeli olarak an be an hareket ettirilerek, içerisinden geçtiği [mesela] küresel birer kabuk (*spherical*) olduğunu düşünebiliriz, her ne kadar bu kürenin duyulur izi artık orada kalmayacak olsa da”; Newton, *Philosophical Writings*, 23. Köşeli parantez içerisindeki ifadeler tarafımızca eklenmiştir.

giderilmesi noktasında olmasa da, bununla beraber farklı bir perspektif kazandığı söylenebilir.

Platon'un *Euthyphro* tartışmasında Sokrates, "Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi emreder yoksa emrettiği için mi iyidir?"²³⁴ diyerek, ikilemin bir tarafıyla, iradecilik düşüncesinin "ahlaki" kısmını ele almaktadır. İlahi emir (*divine command*) yahut ilahi eylem teorisi çerçevesinde iradecilik, Tanrı'nın eylemlerinin, "insanoğlunun sahip olduğu" mantki, rasyonel ve ahlaki yükümlülüklerle kısıtlanamayacağını iddia eder²³⁵ ve dolayısıyla ikilemin "Tanrı emrettiği için iyidir" kısmını destekler. Genel olarak ahlaki yükümlülükler söz konusu olduğunda dile getirilen bu anlayış, "salt doğa" açısından düşünüldüğünde, mesele, çok daha karmaşık bir hal almaktadır.²³⁶

Meselenin doğa ile ilintili kısmı, *Timaeus* gibi İlkçağ filozoflarının metinlerinde aslen ahlaki bir problem olarak ele alınıp, Tanrı'nın evreni mevcut halinden daha iyi yaratıp-yaratamayacağı (yani mevcut evrenin "en iyi evren" olup-olmadığı) ile alakalı olarak tartışılmaktadır.²³⁷ Bu tartışmanın, özellikle, Newton'a gelinceye dek, ahlaki bir konumdan soyutlanması yahut "salt doğa" ile ilgili bir konuma taşınmasının birkaç sebebinden bahsedilebilir. Başlıca sebeplerinden birisi, mekanik evren anlayışının hakim olmasıyla beraber, doğadan "form" kavramının ekarte edilmesi yahut içeriğinin değiştirilmesidir. Bir diğer olası sebep, Descartes'ın (Mersenne ile meşhur mektuplaşmalarında) ezeli hakikatleri, Tanrı söz konusu olduğunda, tartışmaya açmasıdır.²³⁸ Görebildiğimiz üçüncü ve en olası sebep, daha ziyade Newton özelinde olup, mutlak uzay düşüncesinin beraberinde ortaya çıkmıştır. Bunları netleştirmek, bu altbölümün anlaşılması noktasında önemlidir.

234 Plato, "Euthyphoro", çev. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 9, 10A.

235 Brian Leftow, "Voluntarism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge, 1998).

236 İradecilik kavramının farklı türleri bulunsa da, bizim burada bahsettiğimiz, doğanın bir bütün olarak Tanrı'nın salt iradî istencinin sonucu olduğunu iddia eden metafiziksel iradeciliktir; Richard Foley, "Voluntarism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 964.

237 John Henry, "Intellectualism and Voluntarism", *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. D. Jalobeanu - C. T. Wolfe (Switzerland: Springer Nature, 2019), 977-978.

238 Menn, "Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion", 228; Peter Harrison, "Voluntarism and Early Modern Science", *History of Science* 40/1 (Mart 2002), 65.

Öncelikle formlar, doğayı yalnızca teleolojik açıdan daha mükemmel kılma görevi görmemekte, aynı zamanda, Tanrı'nın ahlaki konumuna dair bilgi de vermektedir.²³⁹ Zira en iyi ve en güzel haliyle bir formun yahut özün, nerede ve ne zaman bulunacağı yahut amacını en iyi şekliyle nasıl gerçekleştireceği, doğası gereği en iyi ve en güzel olan Tanrı ile mümkündür. Bu açıdan kozmos düşüncesi yahut Tanrı'nın evreni en mükemmel haliyle yaratmış olduğu gerçeği, en ahlaki varlık olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla, bu ilişki sayesinde ahlaki yargılar, salt doğa için olduğu kadar bilişsel varlıklar için de ortak bir değer yargısı ifade edebilmekteydi. Ancak (ı) sınırsız bir evren varsayımı, (ii) beraberinde getirdiği evrenin kayıtsızlığı (yahut izotropisi) ve (iii) onu sınırlandırabilecek hiçbir sebebin olmaması gibi birtakım yeni düşünceler, doğanın içermiş olduğu düşünülen bu teleolojik yapısını yıkmaya başlamıştır. Formların yerini özellikle madde odaklı açıklamaların aldığı on yedinci ve on sekizinci yüzyıl doğa felsefelerinde,²⁴⁰ artık ahlaki hükümlerin doğa açısından geçerliliği kalmamıştı. Doğa açısından ahlaki hükümlerin belirsizleşmesinin sonucunda gelen teleoloji yahut kozmos düşüncesinin yıkımı, teologları, Tanrı'nın “kudret” sıfatına yönlendirmiştir. Bu meyanda, mesela Bruno, doğanın *tamamıyla* madde ile dolu olmasının ve Descartes da, *mümkün olduğunca* madde ile dolu olmasının gerekliliğini dile getirerek, Tanrı'nın etkinliğini yani kudret sıfatını daha ön plana çıkarmışlardır.²⁴¹ Zira Tanrı, amacı bilinemese de, hala maddenin fazlalığı ve çeşitliliği noktasında kudreti ile öne çıkabilir. Özellikle Descartes, doğadaki ilahi amacı anlamayı, epistemolojik yetersizliklerden ötürü araştırma programından uzak tutmaktaydı.²⁴² Aynı zamanda bu yönelimiyle, iradeciliğin “doğa açısından” epistemolojik temellerini atmıştır.

Ayrıca Descartes, yine iradeciliğin bir göstergesi olarak, Mersenne (1588-1648) ile ünlü yazışmalarında “ezeli-ebedi hakikatleri” tartışmaya açabilmiştir. Genel olarak teolojide, (mucizeler dışında genel-geçer) doğa kanunları, mantıki ve geometrik ilkeler, “ezeli-ebedi hakikatler” arasında bulunup, bunların ihlalinin, Tanrı tarafından yapılmış bile olsa,

239 Koperski, *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*, 72.

240 Daniel Garber, “Leibniz on Form and Matter”, *Early Science and Medicine* 2/3 (1997), 326.

241 Descartes, Aristotelesçi dört neden teorisinden hakiki anlamıyla yalnızca fail/etkin neden kavramını açık bir şekilde kullanır. Özellikle erek neden “doğa söz konusu olduğunda” Descartes düşüncesinde geri plana atılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz; Denis Kambouchner - Frederic de Buzons, *Descartes Sözlüğü*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 120-121.

242 E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Dover Publications, 2003), 119, 169; Jeffrey K. McDonough, “Causal Powers and Ontology in Descartes, Malebranche and Leibniz”, *Powers: a History*, ed. Julia Jorati (New York: Oxford University Press, 2021), 146.

bir karmaşaya yol açacağı düşünülmektedir. Ancak Descartes, bir rasyonalist olmasına karşın ilginç bir biçimde, insanoğlunun sahip olduğu bilişsel yetileri, Tanrı'nın kudreti ile karşılaştırmanın ve O'nun kudretini, bu yetilerle kısıtlamanın ihtiyatsızca olduğunu ileri sürer.²⁴³ Vefatından iki yıl önce Arnauld'a (1612-1694) yazdığı mektuptaki ifadeler, yalnızca ahlak açısından değil, "doğa" açısından da iradeciliğin tam bir göstergesidir,²⁴⁴

*Hakikatin ve iyiliğin her türden temeli, Tanrı'nın kudretine dayalı olduğundan, Tanrı'nın vadisiz bir dağ yaratamayacağını yahut "1+2=3 değildir" önermesini doğru kılamayacağını söylemeye cüret etmem. Söyleyeceğim yegane şey; O'nun bana, dağı vadisiz ya da "1+2=3 değildir" önermesini doğru düşünemeyeceğim türden bir akıl verdiğidir. Bu türden şeyler [yalnızca] benim düşünce yapımda bir çelişki içerir.*²⁴⁵

Hiç şüphesiz bu görüşler, dikkatli bir Descartes okuru olan Newton'ı da etkilemiştir.²⁴⁶ Ancak Newton'da iradeciliğin meydana gelişi çok daha farklı bir problem dolayısıyla; onun metafiziğinde Tanrı yalnızca bir uzay-zaman düzleminde değil, aynı zamanda ontolojik olarak kayıtsız veya izotropik bir evrendedir. Bu türden bir metafizik anlayışı, doğal olarak geleneksel teolojideki birçok problemi yeniden ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi, Tanrı'ya ne oldu da birden "o anda" evreni yaratmak

243 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 23, 26.

244 Harrison, "Voluntarism and Early Modern Science", 65.

245 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 358-359. Henry, Descartes'ta Tanrı'nın değişmezliği tezinin onun düşüncesinden iradeciliği çıkardığını veya elimine ettiğini iddia etmektedir; Henry, "Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: a Response to Peter Harrison", 84. Ancak burada ikili bir ayrım yapmanın daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Descartes'te iradecilik açısından dikkat edilmesi gereken husus, doğa kurallarının "ilk" tasarlanışdır; doğa kurallarının sürekliliği ile bunların ilk tasarlanışı aynı şey değildir. Zira, bunlardan biri olumsuzluk (*possibility/contingency*) ile ilgili iken, diğeri bağıllık (*dependence*) ile ilgilidir. Bir diğere deyişle biri (zorunlu ve mümkün gibi) varlığın ve mahiyetin diğere ise (okasyonizm ve konkürentizm ayrımları gibi) nedenselliğin konusudur; Peter Harrison, "Was Newton a Voluntarist?", *Newton and Newtonianism: New Studies*, ed. James E. Force - Sarah Hutton (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 53. Doğa kurallarının sürekliliği yahut korunumu Tanrı'nın değişmez özüne dayalı iken, bunların, daha yaratılmadan önce, nasıl olacağı yahut bunların altında işleyecek hareket miktarı hala "kayıtsız yani ayırtedilemez değerler" arasında görülebilir. Bu meyanda Descartes; "...zira, herhangi bir şeyi, iyi yahut kötü, inanca veya eyleme veyahut işe değer ve de ilahi irade, kendisini o şekilde gerçekleştirme kararından önce [etkin bir biçimde] ilahi müdrikede bir düşünce olarak tasavvur etmek imkansızdır", der; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 291.

246 Aynı zamanda Descartes gibi Newton da formlar düşüncesinin doğa felsefesinde yerinin olmadığını ileri sürer; formlar gibi "bu türden okült nitelikler, doğa felsefesinin gelişmesini engeller ve bize hiçbir şey söylemez... doğa felsefesinde karmaşık şeyler, birleştirme metodundan önce, analiz metodu ile incelenmesi gerekir -ki bu analiz metodu da, deney ve gözlemler yapmak ve bunlardan tümevarım yoluyla genel sonuçlara ulaşmaktan ibarettir-"; Newton, *Opticks*, cxvi, 401.

istediğidir.²⁴⁷ Augustine bu soruyu zamanın gerçekliğini reddederek savuşturmuştu.²⁴⁸ Zira zaman yoksa Tanrı'nın "o anda" ne yaptığını sorgulamak anlamsızdır.

Bununla birlikte zamanın ve mekanın hakiki gerçekliğini kabul etmiş olması bir kenara, Newton'ın karşısında bu sorunun daha da geliştirilmiş bir hali bulunmaktadır; Tanrı, mutlak bir uzayda olsa dahi, (yani bu mümkün olsa dahi), birinin diğerinden hakiki anlamda ayırt edilemediği mutlak uzayın sınırlı kısmını yaratılış için tayin ederken, başka kısmını değil de mevcut kısmını seçmesi için nasıl bir yeter-sebebi olabilir?²⁴⁹ Bu sebebi açıklama girişimi, doğrudan Newton'ın kendisinden ziyade, Newton'ın çağdaşı ve sözcüsü olarak bilinen Samuel Clarke'da görülmektedir.²⁵⁰ Bahsi geçen sorunun sahibi Leibniz ile cevabı dile getirecek Clarke arasında geçen ünlü mektuplaşmadan, şüphesiz Newton'ın da haberi vardı. Zira mektuplaşmada Leibniz'in hedefinde, Newton'ın *Opticks*'te zikrettiği fikirleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Newton'ın, Clarke'ın yazdığı mektuplardaki etkisi de göz önüne alındığında, mektupta Clarke'ın serdettiği düşüncelerin Newton adına okunabileceği söylenebilir.²⁵¹ Ancak ilk olarak iradecilik düşüncesi açısından Newton'ın ileri sürdüğü iddialar netleştirilmelidir. Burada biri *Opticks*'te diğeri ise el-yazmalarında bulunan iki ana pasaj bulunmaktadır. İlkine göre;

*Tanrı madde parçacıklarını, farklı büyüklük ve figürlerde, uzaya farklı oranlarla ve yine muhtemelen farklı yoğunluk ve güçlerle yaratabilir. Ve bu sayede Doğa Kurallarını değiştirerek, evrenin [bu sonraki] farklı parçaları içerisinde çeşitli türden dünyalar yaratabilir. En azından tüm bu hususlarda hiçbir çelişki görmüyorum.*²⁵²

Düşünürün buradaki ifadeleri geleneksel teolojii zorlayacak türdendir. Zira Tanrı'nın evrendeki her bir ince ayrıntıyı mevcut halinden "farklı" yapabileceğini söylemek, başta uzun bir geleneğin destekçisi olduğu "en iyi evren" tasarımını ardından ise nesnelere doğalarını değiştirebileceğini iddia etmek gibidir. Bu iddia, metafizik varsayımları

247 Cicero, *De Natura Deorum*, 25.

248 Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, 261.

249 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 15.

250 Harrison, "Was Newton a Voluntarist?", 43; Henry, "Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: a Response to Peter Harrison", 83.

251 Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence* (New York: Oxford University Press, 1997), 4. Yine son zamanlarda yapılan bir çalışmada benzer şekilde, bu mektuplaşmanın Clarke'ın görüşlerini tam olarak yansıtmadığını iddia etmektedir. Bu iddia, Newton'ın mektuptaki etkisini daha da ön plana çıkarmaktadır; Lukas Wolf, "Was Clarke a Voluntarist?", *Journal of Modern Philosophy* 4/1 (18 Şubat 2022), 12, 15.

252 Newton, *Opticks*, 403-404.

arasında formları bulunduran bir düşünür için tehdit unsurudur. Şüphesiz Leibniz de bunlardan biridir. Yine düşünürün erken dönem el-yazmaları arasında benzer bir düşünce bulunmaktadır;

*Evren şu an olduğundan farklı olabilir (zira şu an olduğundan farklı pek çok dünyanın olması mümkündür). Dolayısıyla evrenin şu an olduğu haliyle olmasının gerekliliği bir zorunluluktan değil, iradi ve özgür bir takdirden (determination) ötürüdür.*²⁵³

Bu ve bununla beraber bu altbölümün başında zikredilen, Tanrı'nın mutlak evrenin belirli ve "sınırlı" bir kısmını yaratılış için seçtiği iddiası, Newton'cu iradeciliğin ana göstergeleridir. Sunulan her üç örnekte de öne çıkan nitelik, Tanrı'nın iradesinin sınırsızlığıdır; buna göre, Tanrı dilerse (*if God will*), evrendeki miktarları ve güç orantılarını değiştirerek, doğa yasalarını yeniden düzenleyebilir; veya dilerse, mevcut halinde olduğundan daha farklı yaratabilir; veyahut da dilerse, belirli bir kısmını hiçbir sebep olmaksızın madde ile doldurabilir. Ancak problem, O'nun bunları yaptığını iddia ederken bu denli nötr değerler arasında seçimi nasıl gerçekleştirdiğidir. Bahsi geçen mektuplaşmada iki filozofun tartışmasının ana noktası da burada yatmaktadır; Tanrı birbiri ile eşit olan sınırsız seçenekler arasından, hiçbir sebep olmaksızın, birini diğerine nasıl tercih etmektedir?²⁵⁴

Bu noktada tekrardan Clarke'ın sözcülüğüne başvurulması gerekir. Mektuplaşmada Clarke'ın bahsi geçen soruya verdiği cevap şu üç önerme ile özetlenebilir;

- 1) Yaratılıştan önce (*non-actualized*) nesnelerin doğasında birini diğerine üstün tutmayı sağlayacak herhangi bir değer bulunmamaktadır.²⁵⁵
- 2) Nesnelerin doğasındaki bu kayıtsızlık, yaratılıştan önce Tanrı'yı dünyanın mevcut halinde olmasına itecek herhangi bir ahlaki motife de sebep olamaz. Dahası, birini

253 Isaac Newton, *Of Natures Obvious Laws & Processes In Vegetation* (Erişim 06 Temmuz 2023).

254 Wolf, "Was Clarke a Voluntarist?", 3.

255 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 18, 32; Wolf, "Was Clarke a Voluntarist?", 15. Newton'cu cisimsiz uzay hatırlanırsa yine benzer şeyin olduğu görülecektir. Newton'a göre, "bir uzayda diğerinden daha gerçek olan ne varsa, o, uzayın değil, cismin doğasına aittir"; Newton, *Philosophical Writings*, 27. Cisimsiz uzay kendi başına kayıtsız değerlere sahip olduğundan, "cismin doğasını" oluşturan şeyin de, Tanrı'nın bu izotropik uzay üzerinde gerçekleştirdiği herhangi bir nicel güç olduğu söylenebilir: "ilahi iradenin eseri, bir form yahut içerisinde meydana geldiği uzayın her bir boyutunun işleyen cismin formel nedenidir"; Newton, *Philosophical Writings*, 29.

diğerine üstün tutacak bir değer olmasa bile, Tanrı'nın böyle bir durumda böyle bir şey yaparken hala hikmetli ve güçlü sebepleri olabilir.²⁵⁶

3) Öyleyse evrenin “maddi” oranlarını tayin ederken sunulacak gerek fiziki gerek ise ahlaki yeter-sebepler, en nihayetinde, “Tanrı'nın salt iradesinden başka bir şey olamaz”²⁵⁷

Aslında her üç önermede de öne çıkan nitelik, Tanrı'nın eylemde bulunma şeklinden çok, eylemde bulunulan nesnelere doğası ile alakalıdır.²⁵⁸ Bu altbölüm boyunca formların nesnelere doğasından nasıl çıkarıldığının anlatılmasının sebebi de budur. Eğer nesnelere doğasında, formlarda olduğu gibi, henüz yaratılmadan önce (fiziksel yahut metafiziksel) bir değer söz konusu ise, bu doğal olarak, O'nun (ahlaken) eylemde bulunma şeklini de tanımlayacaktır. Ancak nesnelere doğasında hiçbir türden değer söz konusu değilse, sonuç en nihayetinde Tanrı'nın “salt iradesi” ile son bulacaktır. Bunun yanı sıra iradeciliğin Newton düşüncesinde ortaya çıkmasındaki bir diğer sebep, yukarıda bahsedilen bilimsel gelişmelerin beraberinde gelen “evrenin ahlaki açıdan nötr yahut kayıtsız” olduğuna dair kanaattir.²⁵⁹

Ancak burada önemli bir problem kalmaktadır; ilahi iradenin ürünü olan bu sözde “kayıtsız” evrende, “doğa” ve “doğa kanunları” denen kavramı anlamak yahut doğa araştırmaları yapmak gerçekten mümkün mü? Aslında Newton'a göre epistemolojik kesinlik açısından mümkün olan tek şey, bitmeyen ve sürekli yenilenen bir doğa araştırmasıdır.²⁶⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu doğa araştırmasının nasıl yapıldığıdır. Aklın değişmez olduğu iddia edilen *a priori* ilkelerden yahut *Principia*'nın önsözünde Cotes'in dediği gibi “güven vermeyen varsayımlardan”²⁶¹ yola çıkarak yapılacak (gerek fiziksel gerek ise metafiziksel) her türlü araştırma, Newton'ın felsefesinde “ben hipotezler uydurmam” (*hypotheses non fingo*) sözüne muhatap kalmak durumundadır.²⁶² Bununla beraber düşünürü göre hakiki filozof, kendi uğraşının, “hipotezler uydurmaksızın, kesinlikle mekanik olmayan hakiki bir ilk nedene varıncaya

256 Clarke bu noktada ilahi hikmeti bir kenara bırakmamakta, yalnızca bu hikmeti anlama noktasında, epistemolojik bilinemezliğe başvurmaktadır; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 67.

257 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 11.

258 Harrison, “Was Newton a Voluntarist?”, 48.

259 Harrison, “Was Newton a Voluntarist?”, 45.

260 Koca, *Akıl ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme*, 56-57.

261 Newton, *The Principia*, 397.

262 Newton, *The Principia*, 943. Koyre'nin de bahsi geçen ifadeyi benzer bir biçimde değerlendirdiği görülmektedir; Koyré, *Newtonian Studies*, 36-38.

dek fenomenlerden yola çıkarak argümanlar üretmek ve nedenleri sonuçlardan çıkarmak olduğunu” bilir.²⁶³ Bu yaklaşım düşünürün felsefesindeki empirist metodun bir göstergesidir. Düşünürün felsefesindeki bu yaklaşım sayesinde insanoğlu, Tanrı’nın keyfi iradesinin önceden belirlenemeyeceği gerekçesiyle, nesnelerin doğasının *kesin ilkelerle* bilinme olasılığını yadsıyıp her an yeni bir inceleme ve gözleme hazır bulunmaktadır.²⁶⁴ Onun doğa felsefesindeki bu empirist metot, teolojisinde de hakimdir;

“Zira Tanrı’ya dair bilgi edinmek için doğanın yapısı (ve vahiy) dışında hiçbir yol yoktur.”²⁶⁵

Yine bu açıdan Newton’da iradeciliğin temelleri İngiliz empirizmi ve bu empirizmin doğurduğu tümevarımcı düşünce ile bağlantılandırılabilir. Hiç şüphesiz tümevarımcı varsayım içinde rasyonalist çerçevede bulunan epistemolojik kesinlik ortadan kalkmakta ve (formlar gibi a priori ve spekülatif) nedenler yerine olayları olduğu gibi gözlemlenmenin yeterliliği esas alınmaktadır. Newton doğa araştırmalarının hipotezlerle temellenemeyeceğini söylerken tam da bu noktadan bahsetmektedir. Kendisinin yer çekimi gibi bir olgunun varlığını ilan edip, bunun nedeninin henüz bilinmediğini söylemesi de bunun açık göstergesidir. Dolayısıyla Newton’ın empirist paradigmasındaki ilahi olana dair bilginin epistemolojik kesinliği vahiy ve doğayı gözlem dışında başka bir bilgi kaynağından edinilemediğinden, insanoğlunun bu noktada ilahi iradenin ve mukadderatın her an yeni veçhelerini keşfetmesi, ilahi müdrikedeki ezeli bilgilere dair akli spekülasyon yapmasından daha doğru ve itidalli bir yol olarak görülmektedir. Rasyonalist ve empirist arasındaki bu epistemolojik gerilimi Voltaire şu gözlemiyle doğrulamaktadır;

Londra’ya gelen bir Fransız felsefede olduğu kadar diğer hususlarda da farklılıklar bulur. [Ardında] dolu bir evren bırakmışken, [burada] boşluğu keşfeder. Paris’te ince madde girdaplarından meydana gelmiş bir evren hayal edilirken Londra’da bunların hiçbiri yoktur. Biz ayın etkisinin gelgit

263 Newton, *Opticks*, 369.

264 Bu meyanda Newton; “Buna (yani cismin doğasına) dair açıklama çok daha belirsiz olmalıdır. Zira cisim zorunlu olarak değil, ilahi irade ile var olmaktadır. Dolayısıyla ilahi kudretin sınırlarını, yani maddenin tek bir şekilde yaratılıp yaratılamayacağını yahut cisimlere benzer farklı şeyleri üretmenin kaç farklı yolu olduğunu bilmemiz oldukça zordur”; Newton, *Philosophical Writings*, 27; Newton, *Opticks*, 404-405; Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 205; Westfall, *Newton: Isaac Newton’ın Biyografisi*, 315.

265 <https://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00077;https://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00077?start=par14&end=par21> (Erişim Tarihi:17.07.2023). Benzer ifadeler düşünürün ana eserlerinde de mevcuttur; Newton, *The Principia*, 942; Newton, “Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source”, 119.

*dalgalanmalarına yol açtığını düşünürüz; İngiliz ise denizin aya doğru çekildiğine inanır; dolayısıyla siz ayın yüksek gelgit üretmesi gerektiğini düşündüğünüzde bu beyefendiler, ne yazık ki, sizin doğrulanması mümkün olmayan küçük bir gelgit görmeniz gerektiğine inanır. Zira böyle bir hükmün doğrulanması için, yaratılış anında, ayın ve dalgaların incelenmesi gerekir.*²⁶⁶

Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde, Newton'ın düşüncesinde iradeciliğin; epistemolojik müphemlikle, sürekli yenilenmesi gereken doğa araştırmaları ile ve bu da en nihayetinde empirizm ile bir şekilde bağlantılı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla iradecilik ve empirizm arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Bu bağlantı Newton felsefesinde çok daha net bir şekilde görülmektedir. Araştırmacıların genel kanaati bu yüzyıllarda iradeciliğin, empirizmi ve en nihayetinde doğa araştırmalarını (ki bu doğa araştırmaları da Newton'da mutlak uzay-zaman varsayımını) bir şekilde etkilediği yönündedir.²⁶⁷ Ancak kanaatimize göre iradeciliğin ortaya çıkıp güçlenmesindeki sebep, felsefenin en temel kavramlarından biri olan “form” kavramının önce içeriğinin değiştirilmesi ardından ise doğa düşüncesinden tamamıyla çıkarılmasıdır. Newton'ın düşüncesinde form kavramı tamamıyla kaybolmamış ancak, bir nevi sözcüsü olan Clarke'ın iddiaları göz önüne alındığında, daha ziyade nötr bir yapıya kavuşmuştur. Anizotropikten izotropik²⁶⁸ evren anlayışına geçişle birlikte doğa düşüncesinden çıkarılan antik formların bir yüzyıl sonra canlı dünyasından da benzer şekilde tecridi, Charles Darwin'in evrim teorisinde kendini gösterecektir. Bu bağlamda doğa, uzay-

266 Köşeli parantez içerisindeki ifadeler tarafımızca eklenmiştir; Voltaire, *Philosophical Letters or Letters Regarding the English Notion*, ed. John Leigh, çev. Prudence L. Steiner (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), 47.

267 “Newton matematiği empirik gözlemlerle birleştirme noktasında ünlüydü. Onun bilimsel metodundaki bu iki unsur esasen Tanrı'nın hakimiyetine dair iradeci tutumu ile de bağlantılıdır... Newton'ın deneyciliği, insanın doğa bilgisine dair getirdiği olumsuzluk nedeniyle teolojisinden ve iradeci metafiziğinden ayırt edilemez.”; James E. Force, “Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought”, *Essay on The Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*, ed. James E. Force - Richard H. Popkin (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 88-89. Ayrıntılı bilgi için bkz; M. B. Foster, “The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science”, *Mind* 43/172 (1934), 450, 464-466; Francis Oakley, “Christian Theology and the Newtonian Science: the Rise of the Concept of the Laws of Nature”, *Church History* 30/4 (1961), 442; Edward B. Davis, *Creation, Contingency and Early Modern Science: The Impact of Voluntaristic Theology on Seventeenth Century Natural Philosophy* (Bloomington: Indiana University, Doktora Tezi, 1984), 236; Henry, “Intellectualism and Voluntarism”, 979-980; Koperski, *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*, 74-78. Özellikle Harrison'ın 2002 yılındaki makalesi ile iradecilik ve empirizm arasındaki bu ilişki eleştirel biçimde yeniden ele alınmıştır; Harrison, “Voluntarism and Early Modern Science”; Henry, “Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: a Response to Peter Harrison”; Peter Harrison, “Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry”, *History of Science* 47 (2009), 223-231.

268 Anizotropi, izotropinin aksine, fiziksel bir sistem içerisindeki “yöne bağımlılık” olgusunu ifade etmektedir. Bu durum tıpkı Aristotelesçi kozmos şeması içerisinde dünyanın konumunun merkez olması gibidir.

zaman ve teoloji arasındaki bağlantının birbirleriyle bir tür ilişki içinde olduğu ve teolojideki gelişmelerin, bilimsel ve epistemolojik gelişmelerle girift bir yapıda bulunduğu söylenebilir.

2.5 Tanrı, Uzay ve Zaman İlişkisi

Buraya kadar uzay-zaman hakkında Newton'dan aktarılmaya çalışılan bu görüşler, Tanrı ve uzay-zaman ilişkisi bağlamında net olmasa da genel olarak birtakım izlenimlere sahip olmaya olanak tanımaktadır. İlk olarak varlık yüklemine yapılan değişiklik bir diğer deyişle bizzat var olmanın başlı başına bir anlam ifade etmemesi bunlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Uzay ve zamanda bulunmak bu anlamıyla bir varlığın var olduğu andan itibaren kendisinden hali olamayacağı bir zemini ifade etmektedir. Ancak bu Tanrı'nın uzay-zamana muhtaç olduğunu göstermez. Çünkü Newton'ın temel ifadeleri arasında öznenin önceliği her daim göze çarpmaktadır. Uzay-zaman bu açıdan özneye muhtaçtır. Ancak bizzat var olmanın yerini alan uzay ve zamanda bulunma, özneden ayrı düşünülemez. Bununla birlikte düşünür, uzay ve zamanın doğasını çoğunlukla içinde bulunduğu özneye ve onun sahip olduğu niteliklere nispetle ele alırken, bizzat uzay ve zamanda bulunmayı, sırf ona has olması anlamında, Tanrı'nın zati bir niteliği olarak görmemiştir. Bu yönüyle uzay ve zaman, varlığının oluşumu için bir özneye ihtiyaç duysa da, varlığını borçlu olduğu öznedeki dahil diğer tüm şeylerden yapısal olarak ayrı ve *ad hoc* bir kategoridir.

Mesele ilahi zamansallık yahut zamansızlık açısından değerlendirildiğinde ise Tanrı'nın zamana içre olduğu söylenebilir. Ancak bu ifade dikkatli anlaşılmalıdır. Nitekim Newton'ın metafiziksel uzayla yahut zamanla ilgili açıklamaları, bu düzlemin fiziksel olarak deneyimlenen düzlemden tamamıyla farklı olduğunu göstermektedir. Bu açıdan fiziksel uzaydaki zamansal akış ve değişim fenomenlerinin, her ne kadar uzay ve zamanı olduğu söylene de metafiziksel düzlemde tam olarak neye karşılık düştüğünün yahut bunların nasıl deneyimlendiğinin açıklamaları belirsizdir. Diğer taraftan düşünür ilahi zamansallığı savunurken klasik kaynaklardaki ezeli bilgi ve ezeli irade tartışmalarından ziyade fiziksel bir olgu olarak güç ve madde tanımının belirsizliğine odaklanmakta ve buradan ilahi güç ve iradeye yer açmaktadır. Özellikle içinde bulunduğu yüzyılda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkan nesnenin atıl olduğu, onun nicel bir yapı olarak incelenebileceği anlayışı ve beraberinde Ortaçağ felsefesinden gelen, amaç ve hareketin kaynağı olarak form kavramının belirsizleşmesi ve anlamını kaybetmesi durumu, zamana içre ve tüm yerlerde etkin olması gereken bir güç tanımını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla

Newton'ın ilahi zamansallık görüşünü ileri sürdüğü söylenebilse bile, bu görüşü seçmesinde, güncel din felsefesinde ilahi bilgi çerçevesinde ele alınan kipli uzay ve zaman tartışmalarından ziyade bugün doğa felsefesinde ele alınan güç olgusunun daha etkili olduğu çıkarımına varılabilir. Fazlasıyla böyle meselelerle meşgul olmasa da, yazı taslakları arasındaki bir metinde, skolastik bir kavram olan “*nunc stans*” yahut ezeli an/şimdi kavramını eleştirirken meseleyi ilahi bilgi bağlamı yerine ilahi güç bağlamında ortaya koymaktadır;

...bu anlamda Skolastikler nunc stans'ı sonsuzluk ve nihayetinde Tanrı'nın bir niteliği olarak yorumladılar. Ezeli süre bu isme karşılık düşecek en uygun başlıktır. Aslında bu Tanrı'nın varoluş şeklinden ibarettir. Zira nuunc stans her daim var olan (always) ancak hiçbir zaman varolmamış (never was) ve var olmayacak (never will) bir andır ki bu kavramsal olarak çelişkili bir ifadedir. Hatta Tanrı'nın gücü itibariyle her yerde özü itibariyle hiçbir yerde olmadığını söyleyerek bu görüş bize çok daha çelişik bir şey anlatır.²⁶⁹

Dolayısıyla Newton'ın, zamanı ve mekanı Tanrı ile ilişkisi açısından değerlendirme biçimi ötekilerden oldukça farklıdır. Fiziksel güç kavramındaki boşluğun yerine ikame edilen ilahi güç odaklı bu anlayış, herhangi bir anlamda gücün olduğu yerde Tanrı'nın da literal olarak var olmasını gerektirmektedir. Zira önceki bölümlerde de ileri sürdüğümüz gibi Newton'a göre “*bir töz yalnızca özü gereği içerisinde mevcut olduğu yerde eylemde bulunabilir*”²⁷⁰ yahut eylemini sürdürebilir.

269 Koyré - Cohen, “Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence”, 97.

270 Janiak, “Substance and Action in Descartes and Newton”, 660.

3. LEİBNİZ’DE (1646-1716) TANRI, UZAY VE ZAMAN İLİŞKİSİ

3.1 Doğa Felsefesi Noktasından Uzay ve Zaman

Deleuze, Leibniz’e dair verdiği derslerinde, felsefe tarihinde oldukça ilgi çekici anların varlığından bahseder. Bunlardan birisi de “*en uç noktaya vardırılmış rasyonalizmin bir tür çılgınlığa dönüşmesi*” ve kavramlar yaratma olgusunu beraberinde getirmesi diye ekler.²⁷¹ Leibniz’in felsefesinin bu tanımlamaya uyduğu söylenebilir. Nitekim onun felsefesinde ontoloji, epistemoloji ve ahlak, “*rasyonalizmin bir tür çılgınlığa dönüşümünün*” sonucu olarak, kendine has kavramlarla birbirine bağlanmaktadır.

Leibniz özelinde farklı alanlardaki bilgilerin tutarlı bir şekilde birbiri ile bağlantılandırılması yahut aralarında ilişki kurulması için ileri sürülen kendine has pek çok kavramdan bahsedilebilir.²⁷² Ancak diğerlerinden çok daha öncelikli bir mesele vardır. Bu, hakikat ve fenomen arasındaki ilişkidir. Aslında kökenleri Platon’a kadar götürülebilecek bu ilişki bir anlamda metafiziğin temelini de oluşturmaktadır. Benzer şekilde Leibniz’in de felsefesinin temelini oluşturan hakikat ve fenomen kavramları, diğer düşünürlerin aksine, sert bir düalizm içerecek kadar kesin çizgilerle değil, daha ziyade varlık mertebeleri itibariyle birbirinden ayrılmaktadır. Bu durum, varolmanın daha yüksek düzeyinden daha alt düzeyine doğru, yani Tanrı’dan monadlara, buradan da fenomenlere doğru giden bir süreci ifade etmektedir. Süreç boyunca varolma düzeylerini oluşturan zaman, mekan ve hareket kavramları arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı burada büyük bir önem arz etmektedir.

Bu açıdan şüphesiz genel olarak filozofların zaman ve mekana dair görüşleri önemli olsa da, muhtemelen çoğu, Leibniz kadar bu problemi farklı açılardan ve bu denli derinlemesine incelememiştir. Metin boyunca görülecek pek çok problemin yeni bir alan olarak uzay-zaman felsefesinin ana konuları arasında hala varlığını sürdürmesi bunun açık bir kanıtı niteliğindedir.²⁷³

Filozofun bu mesele ile derinlemesine uğraşmasında pek çok etkenin varlığından bahsedilebilir. Ancak bunlar arasından ikisinin daha öne çıktığı söylenebilir. İlki,

271 Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, 48.

272 Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 4.

273 Michael J. Futch, *Leibniz’s Metaphysics of Time and Space* (New York: Springer, 2008), 29.

içerisinde bulunduğu dönemin, bilimsel olarak doğaya dair eski paradigmaların yıkılıp, yeni bir inşa sürecinin başladığı bir evreye denk düşmesidir. Hiç şüphesiz birçok doğa filozofu gibi Leibniz de bu paradigma dönüşümü evresinde felsefi açıklamalarına tutarlı bir zemin aramaktadır.²⁷⁴ Ancak o, geçmişten gelen ve eski paradigmaya dayalı olan bilginin tamamen yok edilmesini değil, yeni bilimsel bulgularla bunların birleştirilmesi gerektiğini düşünenlerden biridir. Dolayısıyla filozofun ilk zorlu görevi “eklektik” bir açıklama sunmaktır.²⁷⁵

Zamana ve mekana dair daha dikkatli incelemelere Leibniz’i yönlendiren bir diğer etken ise Descartesçı uzam-ruh açıklamasıdır. Filozofa göre Descartes ardında birbiri ile uyumlu bir şekilde açıklanması oldukça zor olan bir düalizm bırakmıştır.²⁷⁶ Bu düalizm dikkatli incelendiğinde, ya doğanın tamamıyla Tanrı’nın modlarının bir tezahürü olduğunu iddia edecek Spinozacılığa yol açmakta ya da aşırı düalizmden dolayı gerçekliği açıklamada yetersiz kalmaktadır.²⁷⁷ Dolayısıyla maddenin, uzayın ve zamanının doğasının anlaşılmasında temel bir kavram olarak töz, Leibniz için yeniden incelenmesi gereken bir konsept haline gelmiştir. Bunun yanı sıra madde, uzay, zaman ve bunların beraberinde hareket hakkında verilecek hükümler ontolojik anlamda eşyanın varlık düzeyini de belirleyeceğinden, töz kavramının şekillenmesinde bu kavramların önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu açıdan ilk olarak Leibniz’in çağdaşları olan Descartes ve Newton’ın madde, zaman, mekan ve hareket tasavvurları, ardından filozofun bunlara yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Altbölümün sonunda ise Leibniz’in düşüncesinde fizikten metafiziğe geçişin sonucu olarak, monadların doğa felsefesindeki gerekliliği açıklanmaktadır.

3.1.1 Zaman ve Mekanın Fenomenal Değerlendirilmesi

274 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 31, (Loemker'in Giriş bölümünden).

275 Daniel Garber, “Leibniz: Physics and Philosophy”, *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 273; Antognazza, *Leibniz*, 2020, 55; Paul Redding, *Kita İdealizmi: Leibniz'den Nietzsche'ye*, çev. Kenan Mutluer (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 45.

276 Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, ed. & çev. Paul Lodge (New Haven: Yale University Press, 2013), 225.

277 “Spinoza [felsefesine] Descartes’ın bıraktığı yer ile yani *natüralizmle* başlar”; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew - Daniel Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), 277.

17. yüzyılda uzay-zaman tasvirlerinin anlaşılmasında genel olarak iki temel varsayım önemli yer tutar.²⁷⁸ Bunlardan biri maddenin en küçük ve bölünemez bir nihai yapı taşı barındırdığını iddia eden atomcu varsayım diğeri ise bunu reddederek maddeyi belirsizce (*indefinitely*) bölünme imkanına sahip bir unsur olarak telakki eden Kartezyen varsayımdır.²⁷⁹ Bu varsayımların oluşumunda madde ve onun doğasının ne olduğu ve maddenin hareketle olan ilişkisinin belirleyici bir unsur olduğu söylenebilir. Ancak bu unsurların bazı hususlarda muğlaklaştığı yani birbirine geçtiği bazı hususlarda ise kesin olarak farklılaştığı görülebilmektedir. Bahsedilen iki temel varsayım açısından düşünüldüğünde Descartes muğlaklaşmanın Leibniz ise farklılaşmanın açık bir örneğidir. Mesela madde konsepti açısından atomcu düşüncenin ilkelerini ele alalım;

a) Maddenin en küçük yapı taşı bölünemez olan atomdur.

b) Atomlar temelde benzer doğaya sahiptirler.

c) Farklılaşma, atomlarda tezahür eden boyut, şekil ve hareket gibi geometrik kavramlarla ifade edilir.

d) Boyut, şekil ve hareketin gerçekleşmesi için atomlar arasında boşluğun olması gerekir. Aksi halde bunların meydana getireceği farklılaşma gerçekleşemez.²⁸⁰

Kartezyen fiziğin kurucusu Descartes, atomcu varsayımlar arasında bulunan c maddesini kabul ederken, özellikle a ve d maddesini kabul etmez. D maddesini reddetmesinde; madde ve uzayı birbirine eş kılması ve evrendeki tüm hareketleri birbiri ile bağlantılı görmesi öne sürülürken,²⁸¹ a maddesini reddetmesi, onun düşünce ile gerçeklik arasındaki kurduğu bağlantıda yatmaktadır. Aslında Descartes maddenin bölünebilirliğini kabul ederken onun hakiki doğasını reddetmez. Madde yalnızca *parçacıksal* (*corpuseular*)

278 Emile Boutroux, *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 48.

279 Fabrizio Bigotti, "Corpuscularianism", *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. Dana Jalobeanu - Charles T. Wolfe (Cham: Springer, 2022), 387.

280 Cağfer Karadaş, "Atomculuk", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1/701; Andrew G. M. van Melsen, "Atomism", *Encyclopedia Britannica*, 2023. Newton bu durumu şöyle ifade etmektedir; "Boşluk zorunludur. Eğer tüm uzay uzaylar tamamıyla dolu ise, göksel bölgenin kendisiyle dolacağı akışkanın kendine has olan çekimi, maddesinin aşırı yoğunluğundan ötürü, cıvanın yahut altının veya çok daha yüksek yoğunluğa sahip bir diğeri cismin kendine has olan çekiminden daha az olamaz. Dolayısıyla da gökyüzünde ne altın ne de başka bir cisim bir araya gelemez (*descent*). Zira daha özel bir yerçekimine sahip olmadığı müddetçe cisimler asla akışkanlarda bir araya gelemez"; Newton, *The Principia*, 810.

281 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 227, 229-230, 266.

olarak bölünebilir. ²⁸² Dahası Descartes için bölünebilirlik yahut bölünemezlik bir tür imkan konusudur. ²⁸³ Bir diğer deyişle, tam olarak nasıl gerçekleştiği anlaşılmasa ve *bilfiil olmasa da*, ²⁸⁴ düşüncede her zaman maddenin bir fazla alt bölünmesi (*subdivision*) mevcut olacaktır. ²⁸⁵ Dolayısıyla düşüncedeki bu imkandan yola çıkarak “*herhangi bir yaratılmışın bölemeyeceği bir parçacık yaratılmış olsa bile, yine de bu durumun bu parçacığı bölebilmeye kudretini Tanrı’dan kaldırmayacağı*” söylemektedir. ²⁸⁶ Ancak yine de uzamla özdeşliği ve birlikteliği dolayısıyla maddenin Descartes için bir anlamda töz olduğu unutulmamalıdır.

Atomcu felsefenin taraftarlarından olan Newton’a gelindiğinde ise madde kavramı uzam kavramından ayrı olarak ele alınıp, Descartes’ın koymuş olduğu tözselliğinden arındırılmaktadır. Ona göre madde bölünemez nihai parçacıklardan oluşsa da, bir taraftan kendi başına varolan mutlak bir varlık olmadığından, diğer taraftan eylemsellik barındırmadığından asli anlamıyla töz kavramına uymamaktadır. ²⁸⁷

Uzay-zaman tasvirlerinin anlaşılmasında madde kavramının yanı sıra önemli bir diğer unsur ise hareket kavramıdır. Aslında maddenin doğası ile ilgili bu farklılıklar benzer şekilde hareket kavramının doğasını da etkilemektedir. Burada harekete dair temelde iki farklı konsept görülmektedir. Kartezyen varsayım, belirsizce bölünebilir biçimde olan parçacıksal maddenin sonucu olarak hareketi mekan değişimine indirgerken, atomcu varsayım ise hareket türleri arasında ayırım yapıp, hakiki hareketi bir güç olarak ele alan görüşür. ²⁸⁸

Bahsedilen bu iki unsura bağlı olarak uzay ve zaman tasvirleri iki kategoriye bölünmektedir. Kartezyen düşüncede bütün haliyle uzay, madde ile sıkı ilişkisinden dolayı hiçbir boşluk olmaksızın, *belirsizce* genişleme imkanı olan cisimler yığıdır.

282 Gaukroger, *Descartes’ System of Natural Philosophy*, 96. Dolayısıyla hem bölünemeyen atomculuk hem de bölünebilir parçacıklılık görüşü parçacıksal (*corpuscular*) felsefe içerisinde düşünülebilir. Detaylı bilgi için bkz; Bigotti, “Corpuscularianism”, 386-397.

283 “...cismi en azından tasavvurumuzda bölebiliriz ki bu da onun aslen bölünemez olmadığını anlamak için yeterlidir”; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 155.

284 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 81.

285 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 115.

286 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 231-232.

287 Newton, *Opticks*, 369; Newton, *Philosophical Writings*, 29.

288 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 233; Newton, *The Principia*, 409-410.

Burada uzay ve içerisinde olduğu düşünölen bütün cisimler birbirine indirgenmiştir.²⁸⁹ Zaman kavramı ise aslen düşünöcenin bir ürünüdür. Zamandan bahsetmek zihinsel bir süreç içerisinde daha karmaşık olanı anlamak için onu daha düzenli olanla kıyaslamak demektir. Dolayısıyla zaman aslen kıyaslama sonucu ortaya çıkan bir üründür.²⁹⁰ Newton'a gelindiğinde ise uzay ve zaman, zihinden ve maddeden ayrı olarak düşünölmektedir. Hatta bu kavramlar, maddenin ve zihnin ürünü değil, maddenin ve zihnin varoluşunun temelini oluşturan birer zemindir.²⁹¹

Leibniz içinde bulunduğu dönemde madde ve harekete dair bahsi geçen her iki görüşün de farkındadır. Ancak burada ona göre hem maddenin hem de hareketin doğası ile ilgili olarak yeni birtakım fikirlere ihtiyaç vardır. Bu yeni fikirler dolaylı olarak onun töz kavramının oluşmasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla filozofun öncelikli işi maddenin doğası ile ilgilenmek yani uzamın doğasını incelemekten geçmektedir.

Bu açıdan Leibniz ilk olarak Descartes'ın bölünebilir olduğu halde töz olarak esas alınan uzam yahut cisim kavramını çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Kartezyen uzay ve cisim birlikteliği, bölünebilirliği dolayısıyla, daha en başta uzamın tözselliğini ortadan kaldırmaktadır. Leibniz bunu göstermek üzere, ana aksiyomlarından biri olan "*hakiki anlamda bir olmayan şey, hakiki anlamda bir varlık da olamaz*" ifadesini kullanır ve bu ifade ile varlık ve birlik arasındaki ilişkiyi karşılıklı olarak bağlantılandırır.²⁹² Aslında burada kullanılan varlık ve birlik ilişkisinin teolojik anlamda temelleri, Plotinus ve Augustine'a kadar uzanan *hakiki anlamda varlık (truly being)* ile alakalıdır. Leibniz varlık ve birlik arasındaki bu bağlamı ayırt etmeksizin tüm tözler için kullanarak Descartes'ın madde teorisini geçersiz kılmaya çabalar. Zira hakiki anlamda var olan yani töz, tüm yüklemelerin ve niteliklerin kendisinde gerçekleşeceği nihai bir yapıyı gerektirmektedir. Dahası hakiki anlamda bir şeylerin var olduğu söylenecekse, bunlar bölünemez yani bir (*unity*) olmalıdırlar. Ancak madde Descartes'ın belirttiği gibi yalnızca belirsizce değil, *bilfiil* sonsuza kadar bölünebilirdir.²⁹³ Dolayısıyla maddenin doğasının

289 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 227-232.

290 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 212.

291 Newton, *Philosophical Writings*, 25.

292 Gottfried Wilhelm Leibniz - Antoine Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, ed. & çev. H. T. Mason (New York: Manchester University Press, 1967), 121; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 263.

293 Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 131.

derinleri ne denli incelenirse incelensin, onda birliğe yani tözselliğe dair bir kanıt bulunamaz.

Leibniz'e göre benzer şekilde atomcu düşünce içerisindeki madde tasviri de farklı yönlerden kusurludur. Nitekim atomculuğun en temel hatası doğa süreçleri içerisinde sıçramalara (*laps*) sebep olmasıdır.²⁹⁴ Atomlar gibi aşırı katı ve bölünemez yapıların çarpışması (*collision*) söz konusu olduğunda, aşamalı olarak gerçekleşmesi gereken pek çok doğal süreç birden ve anlık olarak meydana gelmektedir.²⁹⁵ Bu durum filozofun doğadaki maddelerin esnek yapısından edindiği ve süreklilik yasası olarak adlandırdığı süreci ihlal eden bir olgudur. Bu yasaya göre doğada her bir cisim hareketini kademeli olarak bir diğerine aktarmaktadır.²⁹⁶ Atomcu madde tasviri içindeki bir diğer problem ise maddedeki bölünmez nihai unsurun neye göre son olarak belirleneceğidir. Yani tamamıyla homojen olan madde içinde bölünmez nihai unsurun neye göre takdir edileceği, gerek teolojik gerek ise fiziksel açıdan belirsizdir.²⁹⁷

Filozof aynı zamanda Kartezyen fiziğin ve atomcu düşüncenin hareket konseptinin de hatalı olduğunu düşünmektedir. İlk olarak Kartezyen fizikte karşılıklı bir yer değişimi dışında hareketin bir anlam ifade etmemesi, doğada hakiki hareketin olmadığını gösterir.²⁹⁸ Bu sonuç aslında Descartes için bir problem değilken, Leibniz için fenomenleri açıklamada yetersiz bir görüş olarak telakki edilir. Zira Kartezyen fizikte hareket ve şekil, maddenin bireyleşmesini (*individuality*) yahut ayırt edilebilirliğini sağlayan önemli bir unsur olarak görülmektedir.²⁹⁹ Ancak hareket, sürekli bir biçimde her yönden homojen olan maddenin sırf mekan değiştirmesi ile tanımlanacak ise, maddi dünyada cismin, hareketini sağlasa bile, bireyleşmesini sağlayan anlık durumlarını birbirinden ayırt etmek imkansızdır. Bu durum tıpkı ekranında binlerce X değeri olan bir sistemin bütün halinde *anlık olarak* yer değiştirmesi gibidir. İnsanoğlunun burada değişimi algılaması imkansızdır. Dolayısıyla bu anlamıyla hareket tıpkı tamamıyla

294 Wilson L. Scott, *The Conflict Between Atomism and Conservation Theory: 1644-1860* (New York: Elseiver Publishing Company, 1970), 22.

295 Leibniz, *Philosophical Essays*, 131-133.

296 Leibniz, *Philosophical Essays*, 297.

297 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 28.

298 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 393.

299 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 232; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 77.

birbirine benzer olan pek çok şeyin algılanamaz bir biçimde yer değiştirmesi gibidir.³⁰⁰ Ancak buradaki problemin, hareketin yahut değişimin görelî olup olmaması hususunda değil, değişimin üzerinde konu olduğu şey yani her yönden homojen olan uzam noktasında olduğuna dikkat edilmelidir. Kartezyen fizikte hareket, uzamın değişimleri (*modifications/modes*) olarak algılanırken,³⁰¹ Leibniz için hareket, yukarıdaki sebeplerden ötürü, maddenin bizzat doğası ile alakalı değil, onun daha ötesine uzanan bir meseledir;

*Maddi fenomenleri açıklarken Tanrı'ya veya form ve nitelik gibi gayri maddi şeylere başvurmamız gerektiğini, hatta bu durumun aksinde verilen açıklamalar olduğu sürece, her şeyin cismin doğasından ve -büyüklük, şekil ve hareket gibi- ilksel niteliklerinden çıkarılabileceğini düşünen ve Robert Boyle'un haklı olarak parçacıkçı felsefenin taraftarı olarak adlandırdığı Galileo, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes ve Digby gibi filozoflara ve çağdaş felsefeye katılmamız gerektiğini başta kabul ettim. Ancak ya bu ilksel niteliklerin kendi başlarına cismin özünden çıkarılamayacağını kanıtlarsam ne olur? Öyleyse, sanırsam, bu natüralistler cismin bizzat kendi içinde yeterli (bir açıklaması) olmadığını ve gayr-i maddi bir ilke olmaksızın bunların varlığını sürdüremeyeceğini kabul edecektir.*³⁰²

Hareketin madde ve uzamdan çıkarılamayacağına dair argümanının temelini sağlarken düşünür, öncelikle madde ve uzamın ne olduğunu açıklar. Ona göre cisim temelde iki unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan birisi uzam olup, "bir yerde/uzayda olmaklığı" ifade ederken, diğeri ise nüfuz edilemezlik (*antitypy*) yani bir nesnenin aynı anda aynı mekanı işgal edememesi durumuna işaret etmektedir. Bu iki kavram, bizzat hareketin aksine, en fazla büyüklük, şekil, durum, sayı ve hareket edilebilirlik (*mobility*) gibi nitelikleri sağlamaktadır.³⁰³ Ancak ne hareketi ne de hareketin meydana getireceği bireyleşmeyi sağlayamaz. Zira bir cismin neden başka uzayı değil de içinde bulunduğu uzayı kapladığı, neden başka uzunlukta değil de mevcut uzunlukta olduğu veya neden üçgen değil de kare olduğu, tamamıyla nötr bir fenomen olan cismin yahut uzamın doğasından yola çıkarak açıklanamaz.³⁰⁴ Öyleyse, der Leibniz, geriye iki olası sonuç kalmaktadır. Madem ki gayr-i maddi bir neden kabul edilmeksizin hareket bizzat bir açıklama olacak, ya (1) cismin

300 Leibniz, *Philosophical Essays*, 164; Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 55-56.

301 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 210-211, 216.

302 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 110.

303 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 101-102.

304 Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 273.

sonsuzdan beridir zaten olduğu şekliyle -mesela kare ise kare- olduğu ya da (ıı) bir diğer cismin etkisi veya hareketiyle olduğu şeklini kazandığı söylenilecektir. Bununla birlikte, bir şeyin sonsuz olması, hala neden o şekilde olduğunu açıklamadığından, onun varlığı için yeterli değildir. Dolayısıyla da sonsuzluk, herhangi bir şeyin olduğu şey olmasının nedeni olmadığı gibi onun için bir yeter sebep de olamaz.³⁰⁵ İkinci olasılığa gelindiğinde, cismin sürekli önceki bir diğer cismin etkisi ile açıklanması ve nedenlerin bitmeksizin sürdürülmesi yine bir şeyi açıklamaz. Zira nedenler zinciri bir önceki tarafından ne kadar açıklanırsa açıklansın, bu durum yine de hala bir bütün olarak neden bir şeylerin başka şekilde olmayıp, mevcutta olduğu şekliyle olduğuna dair bilgi vermez.³⁰⁶

Diğer taraftan Kartezyen fizikte, hareketin ve özellikle durağanlığın, nötr (*indifferent*) bir olgu halinde cismin birer modu olarak algılanması, doğa felsefesinde bir diğer problem olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰⁷ Zira Leibniz'e göre bu kabul edildiği takdirde, duran bir cisim, kendisinden çok daha küçük olan bir cisim tarafından, bu küçük olanın hareketinde bir zayıflama olmaksızın, hareket ettirilebilir. Oysa bu daha başında gözleme aykırı olan bir durumdur. Madde harici etken olmadıkça yalnızca durumunu korumakla (ve harici etkenle doğrudan değişen yapısıyla) değil, daha ziyade, harici etken olduğunda da durumunu sabit tutmaya olan direnç eğilimiyle öne çıkar. Filozof buradaki temel noktaya dikkat çekmek için bir ayrıma başvurmuştur. Ona göre bir şeyin kendisini değiştirecek bir neden olmadıkça durumunu koruması bir şey iken, tam aksi ise yani durumunu korumak için bir güce yahut bir tür yatkınlığa sahip olması başka bir şeydir. İlki metafiziksel zorunluluk ilkesi iken, diğeri maddede görülen *eylemsizlik* örneğidir ve bunlar birbirinden farklı şeylerdir. O halde cisim harekete ve durağanlığa karşı kayıtsız değildir. Cisim özü itibarıyla ele alındığında, *pasif* yahut *eylemsizlik* denilebilecek bir güç ile donatılmıştır.³⁰⁸

Kartezyen varsayımdan atomcu düşünce içerisindeki hareket görüşüne gelindiğinde ise hareketin aktarımından ziyade, cisimlerin temel yapılarının sertliğinden dolayı,

305 Leibniz burada oldukça dikkat çekici bir örnek kullanmaktadır; “sonsuz olarak var olan ve içerisinde yalnızca kürelerin bulunduğu bir dünyayı düşlesek bile hala dünyanın niçin küp değil de kürelerle dolu olduğunu açıklamak için bir neden verilmesi gerekir”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 268.

306 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 111, 486; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Texts*, ed. & çev. R. S. Woolhouse - Richard Francks (New York: Oxford University Press, 1998), 262.

307 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, 234; Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, 131, 239.

308 Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 73, 75.

kaybolması bir problem oluşturmaktadır.³⁰⁹ Leibniz'e göre evrendeki hareketin gitgide azalması ve bunun bir şekilde reformize edilmesinin gerekliliği, doğanın yani Tanrı'nın eserinin eksik bir yapı olduğuna ve Tanrı'nın sürekli bir mucize ile evrene hareket yahut güç aktardığına işaret etmektedir.³¹⁰

Tüm bu eleştirilerin ardından Leibniz'in doğa düşüncesine gelindiğinde, maddenin olmadığı yerde ne uzayın ne de zamanın var olmadığı yani Kartezyen madde, uzay ve zaman birlikteliğinin devam ettiği görülmektedir.³¹¹ Ancak maddenin doğasının gerçekliği yeniden sorgulanmalıdır. Bu açıdan filozof tekrardan birlik ve varlık arasındaki ilişkiye dayanarak, aslen maddenin tıpkı gökkuşağı gibi hakiki bir olgu değil, bir fenomen yahut gerçekliği sınırsız sayıda olan diğer pek çok küçük parçacıklara dayanan bir *yığın* olduğunu iddia etmektedir.³¹² Bununla birlikte doğanın ve maddenin gerçekliğinin nereden geldiği hala önemli bir soru olarak ortada durmaktadır. Yığın her ne kadar bir fenomen olsa da hakikati çok daha temel bir zemine dayanmalıdır. Öyleyse Leibniz'in temelde aradığı şey, bir taraftan maddi olmayıp maddenin zemini olacak 'bir'liği sağlarken, diğer taraftan hareketi ve sürekliliği de doğası gereği içermelidir. Bununla birlikte bu türden bir şeyin fenomenal doğada bulunmadığı açıktır. Zira fenomenal doğada temelde içsel olmayıp, harici anlamda salt belirleyici olabilecek hiçbir nominal değer bulunmamaktadır.³¹³ İşte tam bu nokta artık mekaniğin alanından çıkıp, metafiziğin alanına bir geçişi temsil eder. Buna göre;

...cisimde büyüklüğün ve nüfuz edilemezliğin üstünde, kuvvetleri düşünürken ortaya çıkan bir şey varsayılmalıdır. Bu şeyin metafiziksel kanunları, uzamın kanunlarına yani benim sistematik oluş diye adlandırdığım hareket kanunlarına eklenmelidir. Bu hareket kanunları ise; (i) her şeyin aşamalarla gerçekleşeceğini, (ii) her bir etkinin bir tepkisi olacağını, (iii) bir şeyden eksilmedikçe bir diğer şeyde yeni bir gücün meydana gelmeyeceğini, (iv) yanında başka bir cisim taşıyan bir cismin her zaman taşıdığı tarafından

309 Newton, *Opticks*, 398, 402.

310 Leibniz'den Bernoulli'ye, Aralık 1715; A. Rupert Hall - Laura Tilling (ed.), *The Correspondence of Isaac Newton: 1713-1718* (New York: Cambridge University Press, 1976), 6/261.

311 Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, çev. Richard T. W. Arthur (New York: Yale University Press, 2001), 245; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 52.

312 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 360.

313 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 526-527.

*yavaşlatılacağını ve (v) bir olaydaki sonuçta, sonucun nedeninden daha fazla yahut daha az güç içermeyeceğini söyler.*³¹⁴

3.1.2 Zaman ve Mekanın Monadsal Açıklanışı

Doğanın temel yapı taşı olarak monad, Leibniz'in aradığı bu “şeyi” karşılayabilir. Bir diğer deyişle monad mekaniğin yahut doğa felsefesinin özü olabilir. Ancak öncelikle filozofun monad dediği bu şeyin doğa felsefesinde eksik olan unsurları içermesi gerektiği açıktır. Bu yüzden işe onun özelliklerini açıkça belirtmekle başlanmalıdır.

Bu meyanda monadın bulundurması gereken ilk unsur, aynı zamanda *Monadology*'nin ilk maddesi de olan, bölünemezlik olmalıdır.³¹⁵ Monad doğası gereği birliği içermelidir. Zira birlik öğretisi gereği, doğada her daim bölünebilir şeyler kabul edilecekse, cismin hakikati ortadan kalkar. Diğer taraftan monadın buna bağlı olarak doğal yollarla bozulup, var olamayacağı da ortaya çıkmaktadır. Zira bölünebilir olanla bölünemez olanın var olması ve ortadan kalkması aynı olamaz. Bölünemez olanlar, bölünebilir olanlar gibi parçalanarak değil, yalnızca ilahi iradenin bir tür ışıması (*fulguration*) yoluyla var olup, yok olabilirler.³¹⁶

İkinci olarak, doğanın sınırsızca alt bölümlenmeye (*subdivision*) uygun olması, aynı şekilde monadların sayısının da sınırsız olmasını gerektirir.³¹⁷ Zira Leibniz'e göre doğadaki her bir maddenin en küçük sayılan parçası, içinde sayısız başka madde ve alt bölümlenme içerir.³¹⁸ Bu fikir, filozofun “dünyalar içinde dünyalar” tezine karşılık düşmektedir.³¹⁹ Bir bütün olarak uzay ise bu yığınlar yahut dünyalar içindeki dünyalar topluluğunun bir bütünüdür.³²⁰ Doğadaki sonsuz bölümlenme fikrini Leibniz birkaç esasa dayandırır. İlk olarak böyle bir şeyin mümkün olup da yapılmaması, bir cimrilik göstergesidir. Ne doğada ne de Tanrı'da bu tür bir cimrilik söz konusu olamaz. Dolayısıyla doğanın sınırsızca bölümlenmesinin imkanı doğrudan böyle bir bölümlenmenin varlığının açık kanıtı niteliğindedir. Bunun yanı sıra insanoğlunun

314 Leibniz, *Philosophical Essays*, 124-125.

315 Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 39.

316 Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 107.

317 Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 121.

318 Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 132-133.

319 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Philosopher's Confession”, çev. Lloyd Strickland (2007).

320 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 163; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 287.

bilişsel kapasitesinden ötürü bilinçli kalarak duyumsayamadığı pek çok sonsuz küçük algının varlığıdır. Filozof bunu dalga örneği ile açıklar. Sahildeki kıyıya vuran dalganın sesi aslında sınırsız sayıda pek çok küçük su tanesinin birleşimidir. Dolayısıyla doğada sonsuz sayıdaki bu her bir küçük algıya karşılık düşen monadın olması gerekir.³²¹

Üçüncü unsur, Kartezyen felsefedeki bireyleşmenin tadil edilmesi ile alakalıdır. Tekrar etmek gerekirse, Leibniz'e göre, maddenin bireyleşmesini sağlayan unsur uzamdan türetilemez. Zira uzam tamamıyla homojen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla filozofun en önemli ilkelerinden biri olarak zikrettiği “*temelinde içsel belirlenim bulundurmeyan hiçbir harici belirlenim (denomination) yoktur*” ifadesi gündeme gelmektedir.³²² Harici belirlenimden kastedilen şekil, hareket, uzam (veya uzay) ve zaman gibi esasında homojen niteliklere sahip olan kavramlardır. Bunların yanı sıra belirlenimi sağlamak üzere sırf sayısal (*solo numero*) farklılık varsaymak da yeterli değildir.³²³ Bir diğer deyişle mekânsal olarak bir ve aynı olan ve bir ve aynı şekle sahip olan herhangi iki şeyin yalnızca sayısal olarak birbirinden farklılaşması bir şey ifade etmez. Leibniz bunu daha da açıkça tasvir etmek üzere oldukça ilginç bir örnek verir.

*Bu tıpkı, biri diğerinde aralarında en küçük boşluk kalmayacak derecede kapatılmış hem bütününde hem de her bir parçasında son derece benzer, tam olarak eş merkezli olan iki küre tasvir etmemiz gibidir. Şimdi içteki kürenin ya döndüğünü ya da durağan olduğunu düşünelim. Ancak bir melek dahi, küreler ister hareketli ister ise hareketsiz olsun, farklı zamanlarda bu kürelerin durumları arasındaki farklılığı göremez ve içteki kürenin durağan mı hareketli mi olduğuna ve hangi hareket kanununa tabi olduğuna karar veremez.*³²⁴

Buradan yola çıkarak, “*doğada yalnızca sayısal olarak farklılaşan iki bireysel şeyin olamayacağı*” kuralı ortaya çıkmaktadır.³²⁵ Ancak madde ve uzam homojenliğinden ötürü bu kuralı karşılayamayacağından, bireyleşmenin temeli bunların ötesinde yani

321 Leibniz, *Philosophical Essays*, 65, 295; Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, çev. Brandon C. Look - Donald Rutherford (New Haven: Yale University Press, 2007), 277.

322 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 268, 526-527; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 239.

323 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 41.

324 Leibniz, *Philosophical Texts*, 219. Birbirine benzeyen yumurtalar üzerinden verilen bir diğer örnek için bkz; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678* (New Haven: Yale University Press, 2005), 103, 105.

325 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 268. Yine benzer bir yargıya Arnauld ile mektuplaşmasında varmaktadır. “Bu anlamda bireysel bir tözün... harici olanlar da dahil olmak üzere tüm belirlenimlerini içerdiğini söyleyebilirim”; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 63.

monadlarda bulunmalıdır. Zira doğası gereği, fenomenal dünyadaki her şeyin aksine, içsel belirlenim bulundurabilen yegane varlık fiziğin ötesinde bulunması gereken monaddır. Yine buradan monadın doğası gereği bir bireyleşme ilkesine yahut bir tür *forma* sahip olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Son ve belki de en önemli unsur hareketin kaynağının nereden geldiğidir. Yukarıda da söylenildiği üzere Leibniz'e göre hareketi mekanın değişimi olarak açıklamak yanlış değil, daha doğru tabirle yetersizdir. Nitekim tüm açıklamalarına rağmen bir yandan Kartezyen fizikte (maddi) değişimin kaynağı doğrudan hareketin kendisinden çıkarılamayacağı uzam, şekil ve yer gibi homojen içerikli ifadelerle anlatılmaya çalışılmakta, diğer taraftan mekanik fizikte ise bu kaynak belirsiz (*occult*) olarak kalmaktadır. *Discourse on Metaphysics* 18. maddede düşünür tam da buradan yola çıkarak kuvvet ve hareket kavramları arasındaki farkın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Hareket yahut değişim görelî biçimde açıklanabilse de, kuvvet görelî değildir. Kuvvet, hareketin ve değişimlerin kaynağı olup, temeli fenomenal dünyada bulunmayan bir konsepttir.³²⁶ Filozof bu noktaya kadar, hareketi açıklarken maddenin yetersizliklerine ve hareket için maddi bir kaynak arama sürecine getirdiği eleştirileri ile aslında felsefe tarihinde aktivitenin kaynağı olarak görülen bir kavramı yeniden literatüre dahil etmeye hazırlık yapmaktadır. Kavram, filozofun deyimiyle kendi çağında “kötü bir isimle” anılsa da, bunun sebebi, kavramın kendisinden ziyade, Skolastiklerin ifadeyi anlam itibarıyla fiziği de kapsayacak şekilde esnek bir biçimde kullanması ve mekanik felsefenin şöhretiyle alakalıdır.³²⁷

Töz yahut Leibniz'in kullandığı biçimiyle “tözsel formlar” ifadesi “kötü bir isimle” anılan bu kavramı temsil etmektedir. İfadedeki “tözsel” kavramı, bir nevi canlandırılmaya çalışılan ve maddi olmadığı halde, maddi doğada hareketin kaynağını oluşturacak kuvveti, doğası gereği üstlenebilecek içeriğe haizdir. Zira töz eylemselliği doğası gereği içerir.³²⁸ Ancak Leibniz bununla da yetinmemektedir. Ona göre madem ki metafiziğin alanına fizikten zorunlu bir geçiş yapıldı, öyleyse burada metafiziğin temeli olan monad

326 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz's Discourse on Metaphysics: a New Translation and Commentary*, çev. Christopher Johns (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 55.

327 Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çev. Peter Remnant - Jonathan Bennett (New York: Cambridge University Press, 1996), 317-318.

328 “Eylemler tözlere aittir”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 502, 636. Son altbölümde detaylı olarak işlenecek olsa da, Leibniz için tözün aktif doğasının henüz aktüel değilken bile kendi derinlerinde yani ilahi müdrikede var olduğu söylenebilir; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 488.

daha dikkatli bir incelemeye tabi tutulmalı ve doğal olarak zaman-mekan tanımları buna binaen yapılmalıdır.³²⁹

Bu aşamada monad yahut tözsel formlar incelenirken, psikolojik bir açıklama üzerinden ona en benzer olan ve insanoğlunun doğrudan deneyim nesnesi olduğu düşünülen ruh dikkat çekmektedir.³³⁰ Zira ruh, tıpkı monad yahut tözsel formlar gibi, yukarıda fiziğin alanı içerisindeki yetersizlikleri karşılayabilecek bir yapıdadır. Nitekim o, algı yönüyle çokluktaki birliği elde ederken, diğer taraftan arzuları sayesinde sürekliliği de içermektedir.³³¹ İnsan ruhu bu açıdan birliğin ve aktivitenin kaynağıdır.³³² Bu meyanda tözsel formlar ifadesi genellikle ruhla özdeşleştirilir ve ona dair fikirler bunun üzerinden açıklanmaya çalışılır;

*“Eğer biz zihnimize içsel eylemleri gerçekleştirmek üzere içsel bir kuvvet atfedebiliyorsak, aynı kuvvetin diğer ruhlarda yahut formlarda veyahut da diğer tözlerin doğasında da olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.”*³³³

Monadlar, bu anlamıyla yani birer ruh olarak ele alındığında, iki temel yetiye sahip olmaktadır. Burada geniş tanımıyla ele alındığında esas yeti olan algının, kendiliğindenliğin yekpareliğinde başka kendiliğindenliklerin yalın çokluğunu içererek, kendini ifade ve temsil ettiği söylenebilir.³³⁴ İfade (*expression*) ve temsil etmek (*representation*) kavramları algının nesnesinin dış dünyaya dair iz düşümlerine karşılık gelmektedir.³³⁵ Zira bizzat algının fenomenal dünyada yeri olmasa da algının nesnesinin, sınırsız sayıda algıdan bağımsız olmayacak biçimde, bir yansıması vardır.³³⁶ Algıya dair bu türden bir tanımın fizik teorisi açısından önemi büyüktür. Zira evrendeki her şey, tıpkı

329 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 278.

330 “Açıklamış olduğum genel anlamlarıyla algılara ve arzulara sahip olan her şeyi ruh olarak adlandıracaksak, tüm basit tözlere yahut yaratılmış monadlara ruh denilebilir”; Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, 73. “Öyleyse maddi tözlerde ruha benzeyen ve genellikle form diye adlandırılan bir şey olmalıdır”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 269. “...buna ruh yahut tercih ederseniz tözsel bir form denebilir”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 276.

331 Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, 66-68.

332 “Eğer aktivite kendi doğamızdan ileri gelmiyorsa, öyleyse hiçbir şey aktif değildir. Peki her şeyden sonra bir şeyin doğasında değilse aktivitenin sebebi nedir?”; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 289.

333 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 503.

334 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 308; Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, 66.

335 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 91, 339, 636.

336 Gottfried Wilhelm Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, çev. G. H. R. Parkinson (New Haven: Yale University Press, 1992), 111.

Descartes’da olduğu gibi Leibniz’in felsefesinde de, birbiriyle bağlantı içerisindedir.³³⁷ Dolayısıyla da her bir nesne bir diğer nesneyi uzaklığına nispetle az veya çok biçimde etkilemekte veya ondan etkilenmektedir.³³⁸ Bu etkilenimin yahut hareketin kaynağının cismin doğasından çıkarılamayacağı gösterildi. Öyleyse bu izlenim yahut etkilenim *daha en başta* etkileyecek ve etkilenecek olası her bir sonsuz olasılığa, hiçbirinin özünü bozmaksızın, önceden işlenmiş olmalıdır. Bir diğer deyişle maddi anlamda etkileyecek ve etkilenecek maddenin zeminindeki her bir monadın içerdiği kendiliğindenliği, diğer her bir monadın da bir şekilde içermesi gereklidir. Ancak bu diğer kendiliğindenlikler, kendine has olan bir kendiliğindenliği bozmaksızın onda var olması gerekir. Aksi halde doğada kendiliğindenlikler harici belirlenimlerle meydana gelir.

Aslında burada monadın bir diğer monadın kendiliğindenliğini haricen edinmesinin neden tehlikeli olduğu sorulabilir. Bunun en büyük nedeni Leibniz’in kendiliğindenliği tanımlama tarzında yatmaktadır.³³⁹ Bir monadın kendiliğindenliği onu diğerinden ayıran bireyselliğini sağlayan en önemli şeydir. Haricen bir etki yahut fenomenal doğadan edinilecek ve yalnızca bununla şekillenecek bireysellik, hakiki bireysellik değildir. Zira, yukarıda da bahsedildiği üzere, salt doğa, hakiki harekete sahip olsa bile, homojenliği nedeniyle bir şeyi bir diğer şeyden ayırabilecek yeter sebebi içerisinde barındırmamaktadır. Bu açıdan kendiliğindenlik harici hiçbir etkilenime açık olmamalıdır. Aksine, doğadaki belirli bir durumu yahut kendiliğindenliği etkisine yahut edilgisine bağlı olarak monad kendi içerisinde barındırmalıdır.³⁴⁰ Ancak tüm bu açıklamalara rağmen, olgusal bir gerçeklik olarak, fiziki dünyada bir nesnenin bir diğer nesneyi harekete geçirdiği görülmektedir. O halde burada bir diğer problem ortaya çıkmaktadır; hangi nesnelerin etkileneceği veya hangi nesnelerin etkilenmeyeceği neye bağlıdır?

Bu noktada da psikolojik açıklama sürdürülmektedir. Leibniz’e göre algıların biçimleri ve türleri tek tip değildir. Her bir monad doğası gereği algıya sahip olsa da, içerisinde bulundurduğu algının düzeyi onun varlığının bir ölçütünü oluşturur. Şimdi bir yandan her bir monad sonsuz sayıda pek çok diğer monadın algılarını barındırırken, diğer yandan

337 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 637.

338 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 649.

339 “Kendiliğindenliğin kütlede bulunamayacağını kabul ediyorum”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 577.

340 Leibniz, *Philosophical Essays*, 134-135.

hepsi bir diğeri için algılarını aynı oranda bir farkındalıkla hissetmez. Filozofa göre bu durumun en açık örneği insanoğlunun kendine dair yapacağı refleksiyona dayanır;

Yine biz bilmekteyiz ki, duyu algılarımız açık olduğunda dahi, zorunlu olarak bir dizi karmaşık his içermesi gerekir. Zira, (i) evrendeki tüm cisimler birbirleriyle uyum (sympathy) içerisinde olduklarından, (ii) bedenlerimiz izlenimleri diğer şeylerden aldığından ve (iii) duyularımız vasıtasıyla bunlara karşılık verdiğimizden, ruhumuzun her bir tekil izlenime özel bir ilgi göstermesi imkansızdır. İşte bu karmaşık duyularımızın sınırsız çeşitlilikteki algılardan doğmasının sebebidir.³⁴¹

Özellikle de evrendeki algıların toplamı olarak sonsuzluk her bir monadın karmaşık olarak kendisine meylettiği ancak bir bütün olarak açık-seçik (*distinct*) tanıyamadığı bir algıyı ifade eder.³⁴² Dolayısıyla monadlardaki bu algı düzeylerinin karmaşıklıkla açıklık arasında herhangi bir noktaya sınırlandırılması, bizzat monadın içerisinde barındırdığı kendi algı nesnesinin sınırlılığı yahut değişikliği sebebiyle değil daha ziyade içerisinde barındırdığı bu sonsuz sayıda algı nesnesini ne denli bildiğine yahut onların ne denli farkında olduğuna bağlıdır.³⁴³ Etkileme ve etkilenme de bir varlığın kendiliğindenliğinde bulundurduğu diğer algıları açık yahut karmaşık olarak bilmesi itibariyledir.³⁴⁴ Buna göre açık algılar etkilerken karmaşık algılar etkilenmeye yatkındır.³⁴⁵ Ancak her bir monadın algısının ister karmaşık ister ise açık olsun her bir haliyle “*aynı evrenin farklı ifadeleri olduğu*” unutulmamalıdır.³⁴⁶ Nihayetinde filozof doğadaki her bir şeyin hatta bir taşın dahi monad barındırdığını ve bu monadın karmaşık da olsa bir algıya sahip olduğunu iddia etmektedir.³⁴⁷ Buraya kadar serdettiği algı teorisinden yola çıkarak filozof, maddeyi

341 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 325.

342 “Bence, her bir zihin [yani her bir monad] karmaşık şekilde de olsa her şeyi bilir”; Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 85.

343 Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, 125.

344 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 313.

345 “Tözler bir şeyi karmaşık olarak ifade ettikleri müddetçe metafiziksel bir maddeye yahut pasif bir güce sahiptir; açıkça ifade ettikleri sürece ise aktif bir güce sahiptirler”; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 365; Leibniz, *Leibniz’s Monadology: a New Translation and Guide*, 111.

346 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 269.

347 “Monadların dopdolu bir varoluşa sahip olduğunu ve bunların bir bütündeki potansiyel parçalar olarak düşünülmemesi gerektiğine inanıyorum. Hakim (*dominant*) monadın diğer monadların varoluşundan bir şey eksilttiğini de düşünmüyorum. Zira bunlar arasında bağdan ziyade uyum vardır... Herhangi bir kurtçuk (*worm*) bedenimin bir parçası olabilir ve hakim monad olarak ruhuma tabidir (*subordinate*). Ancak aynı kurtçuk cisminde daha küçük canlılar bulundurabilir ve bu canlılar da hakim monad olarak gördükleri bu kurtçuğun ruhuna tabidirler. Monadlar bizzat kendi açılarından ele alındığında bunlardaki hakimiyet ve tabiiyet algı derecelerinden ibarettir”; Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, 257; Richard Arthur, *Leibniz* (Cambridge: Polity Press, 2014), 62-63.

bizzat var olan değil, hakikati algıların yahut daha doğru tabirle algılayanların birbirleri arasındaki uyumunda yatan bir fenomen olarak açıklayarak, en temel madde tanımını yapmaktadır.³⁴⁸

3.2 Var Oluşun Ötesinde Uzay ve Zamanın Doğası

Leibniz'in düşüncesinden maddenin tanımı elde edildiğine göre buradan artık uzay ve zaman tanımına geçiş yapılabileceği düşünülebilir. Ancak filozofun düşüncesinde uzay ve zaman konsepti madde tanımının da ötesinde bulunmaktadır. Dolayısıyla uzayı ve zamanı anlamak için daha öteye varoluştan öncesine gidilmesi gereklidir. Bu altbölüm boyunca uzay ve zaman konseptinin Leibniz düşüncesinin derinlerindeki konumu belirlenmeye ve bu sayede bir sonraki altbölümde muhaliflerine karşı eleştirilerinin gücü anlaşılmasına çalışılacaktır. Dolayısıyla birtakım tali konulara giriş yapılmakla birlikte, sona doğru mesele daha derli toplu ve anlaşılır bir hal alacaktır. Ayrıca aşağıda ele alınacak imkan, mümkün ve olasılık kavramı, aksi belirtilmediği müddetçe yaratılış öncesi (*pre-existence*) bağlamda incelenecektir.

Genel olarak felsefe tarihinde varolanları ve hatta varolmayanları düşünürken ortaya konulan zorunlu, mümkün ve imkansız gibi modal ayrımlar bulunmaktadır. Bu ayrımlardan özellikle ilk ikisinin dengeli olması sağlam bir ontolojinin de temeli olarak görülmektedir. Spinoza'nın gibi monist ontolojilerde özellikle zorunluluğun ağır bastığı veya yalnızca zorunluluktan bahsedildiği görülebilmektedir. Leibniz de felsefesine bu ayrımları netleştirmekle başlar. Ancak Spinoza'nın aksine filozofun eserlerinde imkan yahut mümkün kategorisinin daha öncelikli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Buna göre bir şeyin imkanı hakkında konuşmak onun varlığı hakkında konuşmaktan ayrı olup bunlar birbirinden farklı bağlamlar içeren bir konuya giriş yapmak demektir.³⁴⁹ Bir diğer deyişle olası bir varlığın var olmasının imkanı (*contingency*) ile bir özünün olmasının imkanı (*possibility*) aynı şey değildir.³⁵⁰ Zira filozofa göre bir şeyin özünün olası olduğu kanıtlanmadan o şeyin varlığından bahsedilemez. Tanrı söz konusu olduğunda dahi bu durum böyledir;

348 Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 307, 337.

349 Arthur, *Leibniz*, 92.

350 Leibniz'in düşüncesinde bir şeyin özünün imkanının oluşmasını "possible" kavramı ile o şeyin aktüel hale gelmesini ise "contingency" kavramı ile karşılanması ve bunların birbirinden ayrı tutulması önemlidir. Nitekim metin boyunca da görüleceği üzere imkan, ilahi müdrikeye dayalı iken aktüel ilahi müdrikeye dayalı olan ilahi iradede temellenmektedir.

“Zorunlu bir varlı[ğın özü] olası ise, o zorunlu olarak vardır.”³⁵¹

Şimdi modal ayrımlar arasından imkan kipine verilen bu türden bir öncelik filozofu, önceli olan Spinoza’daki *zorunluluk* kipi yerine imkan kipini daha fazla düşünmeye yönlendirmiştir. Buna göre (*possible*) mümkün “açık ve seçik olarak düşünülebilen her şeyi” kapsar.³⁵² Bir şeyin düşünülebilmesinin imkanı ise o şeyin kendi içindeki tutarlılığı ile alakalıdır. Mesela üçgeni düşünebilmenin imkanı onun içinde barındırdığı üç noktanın varlığına bağlıdır. Üçgeni bu üç nokta dışında mesela beş nokta ile tanımlamak tanımı gereği onu olduğu haliyle açıklamamak demektir. Aslında bu zorunlu bir hakikat olan özdeşlik ilkesinin de temelidir. Diğer taraftan (özdeşlik ilkesinin de içinde bulunduğu) bu zorunlu hakikatlerin yanı sıra gerçeklikte var olan ve gerçeklikte henüz var olmayan ve belki de gelecekte de var olmayıp, yalnızca tasavvurda (açık ve seçik olarak) düşünülebilecek her bir karşı olgusalın (*counterfactual*) yahut hayali durumun da mümkün kavramı içinde yeri vardır. Bu meyanda filozof gerçeklikle bağlantısı açısından “*hatalı olsa bile yine de olası bir şey kurgulamasını*” zarif bir şairin özelliği olarak görmektedir.³⁵³

Bunun yanı sıra filozofun aklındaki mümkün kavramı, bu kavrama dair geleneksel olarak yapılan tanımlardan bazı hususlarda ayrılmaktadır. Mesela geleneksel mümkün tanımında her şeyden önce kavramın varlığa ve yokluğa kayıtsızlığı vurgulanır ve buradan mümkünün zorunlu varlığa olan gerekliliği öne çıkarılır. Oysa Leibniz mümkünlerin varlığa gelmek için bulundurduğu içsel arzulardan bahseder;

“*Mümkün olan her şey var olmayı arzular ve dolayısıyla (i) aynı şekilde var olmayı arzulayan bir diğer [mümkün] şey engellemedikçe ve (ii) ilkiyle uyumsuz olmadığı müddetçe var olacaktır.*”³⁵⁴

Mümkünlerin var olmaya duyduğu arzusu her ne kadar Tanrı’nın müdrikesinde “ideal bir çatışma” olarak yorumlanabilse bile,³⁵⁵ biz bu arzunun Leibniz’in düşüncesi açısından

351 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 107.

352 Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, 57; Leibniz, *Philosophical Essays*, 21.

353 Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, 57.

354 Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, çev. Lloyd Strickland (London: Continuum, 2006), 29.

355 Martine de Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 34.

literal okunmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.³⁵⁶ Dolayısıyla mümkün kavramını yorumlarken, filozofun modal ayrımlar açısından mümkün kavramını zorunlu kategorisinin üstünde tuttuğunu kabul etmekteyiz. Zira erken dönem yazılarında ve Descartes'ın Tanrı'yı kanıtlama çabalarındaki eleştirilerinde her daim imkan kavramının önceliği göze çarpmaktadır.³⁵⁷ Bunun yanı sıra filozof için olasılık kavramına bir tür aktiflik atfetmek teolojik açıdan da oldukça önemlidir. Zira olasılığın bu niteliği sayesinde o Tanrı kanıtlamasının temelini atmaktadır. Mesela bir an için olasılığın aktiflik ifade etmediği yani varlığa ve yokluğa kayıtsız bir konsept olduğu düşünüldüğünde, bu doğrudan onun Tanrı kanıtlamasını ortadan kaldırmaktadır. Zira Tanrı olası olsa ve bizzat olası olmak hiçbir aktiflik ifade etmese, O'nun "var olduğunun" kanıtı *a priori* konumda tartışılmazdı. Dolayısıyla olasılığın en temel ilkesi bir tür aktiflik yahut çaba içermesidir.³⁵⁸

Bu açıdan kayıtsızlığın aksine burada var olmaya duyulan arzu hiç şüphesiz mümkün kavramı için yarı ontolojik³⁵⁹ (*semi-ontological*) bir konumu da beraberinde getirmektedir. Nitekim filozof, metinlerinde klasik yaratma (*creatio ex nihilo*) yerine bir tür "ışımadan" bahseder. Ayrıca mümkünün bir diğer özelliği olan "birey" kavramı bu yarı ontolojik konumla birlikte daha da önem kazanmaktadır. Aslında Leibniz özelinde mümkünlerin bireysellik barındırıp barındırmadığı yahut barındırsa da bunların nasıl yorumlanacağı meselesi oldukça tartışmalıdır.³⁶⁰ Ancak onun felsefesine dair genel kanı

356 "Striving Possibles" yani arzulayan/çabalayan olasılıklarla alakalı daha detaylı bilgi ve tali çalışmalar için bkz; David Blumenfeld, "Leibniz's Theory of the Striving Possibles", *Studia Leibnitiana* 5/2 (1973), 163-177; Christopher John Shields, "Leibniz's Doctrine of the Striving Possibles", *Journal of the History of Philosophy* 24/3 (1986), 343-357; Nicholas Rescher, *G. W. Leibniz's Monadology: an Edition for Students* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991), 171; William E. May, "The God of Leibniz", *Leibniz*, ed. Catherina Wilson (Hants England: Dartmouth Publishing Company and Ashgate Publishing, 2001), 513; Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London: Routledge/Taylor&Francis e-Library, 2005), 363; Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, 29; Peter Myrdal vd., "Leibniz on Possibilia, Creation, and the Reality of Essences", *Philosophers' Imprint* 23/0 (19 Ekim 2023).

357 Leibniz, *Philosophical Essays*, 21; Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 103; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 433.

358 Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist and Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994), 175-176; Maria Rosa Antognazza, "Leibniz", *Ontological Arguments*, ed. Graham Oppy (New York: Cambridge University Press, 2018), 82-83.

359 Leibniz De Volder ile mektuplaşmalarında bu ara durumu "quasi ontological" olarak isimlendirir; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 289.

360 Tam özcülük (*superessentialism*), yarı özcülük (*moderate essentialism*) ve başka adlandırmalarla ifade edilen bu görüş küçük farklılıklar barındırsa da nihayetinde bir varlığın bazı özelliklerinin ona içsel olduğunu ifade eder. Mesela "insanlık" niteliği Sokrates'te imkan halindeyken içsel olarak bulunmaktadır. İnsanlık olmaksızın bir imkan hali olarak düşünüldüğünde dahi Sokrates de olamaz. Ancak Leibniz hangi

imkanın bir tür *öz* yahut *bireysellik* içerdiği şeklindedir.³⁶¹ İşte mümkünün bu iki özelliği yani bir yandan var olmaya duyduğu arzusu diğer yandan bireyselliğini kendi özünde daha en başından itibaren doğası gereği içerdiği fikri sonuç olarak mümkün bireyler arasında var olmadan önce de bir ilişkinin olduğuna işaret eder ki bu genellikle “mümkün dünyalar” tezi olarak adlandırılmaktadır.³⁶²

Buna göre her bir olası dünya, mümkünler arasında var olabilecek (ancak aktüel olmayan) bir ilişki türünü ifade etmektedir. Bu ilişki türleri arasından seçim yapmak ise Tanrı'nın takdirine ve iradesine bağlıdır. Bu, fark edileceği üzere, bir yaratım değil halihazırda (aktüel olmayıp aktüel olmayı arzulayan) mümkün olanları belirli bir düzen yahut kalıp içerisine dahil etmek ve bunları birbiriyle uyumlu kılmaktır. Buradaki uyum, düzen ve kalıp ifadeleri, aktüel dünyada nesnelere, olayların ve kişilerin zamansal ve mekansal açılımlarının birer karşılığıdır. Öyleyse buradan yola çıkarak henüz açılımları gerçekleşmemiş veyahut imkansız anlamında değil de (seçilmeyecek olasılıklar arasında kalacağından) gelecekte de gerçekleşmeyecek olması anlamında pek çok dünyanın bir imkan olarak da olsa zamansal ve mekânsal açılımlarının bulunduğu söylenebilir.³⁶³ Leibniz bu fikrini Clarke ile mektuplaşmalarında açıkça dile getirir. Uzay ve zaman kavramları yaratılıştan öncesi için yalnızca birer olasılık ifade eder;

“Zira diğer hiçbir şey olmaksızın tek başına Tanrı var olsaydı... bunlar [yani uzay ve zaman] yalnızca Tanrı'nın düşüncelerinde salt olasılıklar olarak yer alırdı.”³⁶⁴

Uzay ve zaman bu haliyle Tanrı'nın olası olana dair düşünceleri arasındaki yahut mümkün dünyalar arasındaki olası bağları ifade etmektedir. Buradan Leibniz'in düşüncesindeki uzay ve zaman tanımının en saf hali çıkarsanabilir; uzay ve zaman ister

özelliğin bir kavramın doğasında için olup olmadığını tam olarak belirtmemektedir. Mesela Sokrates'in filozof olması onun içsel olarak barındırdığı bir şey midir? Tartışmalar ve detaylı bilgi için bkz; Charles Joshua Horn, “Leibniz: Modal Metaphysics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 16 Aralık 2023); Brandon C. Look, “Leibniz's Modal Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Stanford University, 2022); Robert Mason, *Leibniz's Modal Metaphysics* (Toronto: University of Toronto, 2021).

361 Filozof mümkünün bireyselliği meselesini özgürlük, kötülük ve günah gibi konular çerçevesinde ele almaktadır. Mesele ile alakalı olan pasajlar için bkz; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 58; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007), 377.

362 Ohad Nachtomy, “The Individual's Place in the Logical Space: Leibniz on Possible Individuals and Their Relations”, *Studia Leibnitiana* 30/2 (1998), 166.

363 “Zira nasıl ki sınırsız sayıda olası dünya var ise aynı zamanda bu dünyaların kendilerine has olan sınırsız sayıda kuralları da vardır.”; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 43.

364 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 61; Gregory Brown (ed.), *The Leibniz, Caroline and Clarke Correspondence*, çev. Gregory Brown (New York: Oxford University Press, 2023), 649, 705.

mümkün ister ise aktüel olsun şeyler arasındaki ilişki bağıını ifade eder.³⁶⁵ Bir diğer deyişle, uzay ve zaman haddizatında bir gerçekliğe sahip olmayıp, mesela bir imkan olarak Rubicon'u geçen (veya geçmeyen) Sezar ile eş zamanlı olayların ve devamında neden olduğu olayların nötr bağlayıcısı olan birer kopula işlevi görmektedir. Bu kopulanın önemini anlamak için Des Bosses ile yazışmalarında filozofun özellikle kullandığı *sinkategorematik* (*syncategoremata*) ifadesi ele alınabilir. Ortaçağ mantığında dilsel bir ayrımı ortaya koymak için kullanılan bu kavramı filozof, uzay ve zaman bağlamında okuyarak sinkategorematığı, parçaları anlamlandırabilen pasif bir güç olarak tanımlar. Parçalar; Ali, Ahmet, Kedi ve Köpek yahut insanlık ve akıllılık gibi kendi başına anlam ifade eden özneler ve yüklemelerin devamına yahut aralarına gelen mesela “nın, nun” şeklindeki iyelik ekleri veya “dır” gibi tek başına anlam ifade etmeyen eklerdir.³⁶⁶ Buna göre uzay ve zaman, özne ve yüklem arasındaki değil, bireysel olarak kendine has yüklemeleri olan sonsuz mümkün terim arasındaki sonsuz olası kombinasyonlar dizisini ve bunları anlamlandırmak için olası bağları ifade etmektedir. Uzay kopulası bir imkan olarak karşılıklı var olabilmenin (*co-existence*), zaman ise karşılıklı var olamayanların yahut ardışık var olabilmenin (*successive*) sonsuz olası kombinasyonları olarak ilahi zihinde mevcuttur.³⁶⁷ Mevcut evren ise hem uzay hem zaman açısından bu sınırsız kombinasyonlardan yahut ilişki bağlarından (*relations of connections*) yalnızca birinin aktüelleşmiş halidir.

Bu noktada önemli bir problem ortaya çıkmaktadır. Tanrı neden sonsuz olasılıklar yahut ilişki bağları arasından olgusal bir gerçeklik olarak şu anki evreni yahut ilişki bağıını seçti? Sorunun bir problem olarak ortaya atılmasının sebebi Leibniz'in felsefi sistemindeki dinamikleri daha iyi anlamak içindir. Zira bu soru filozofun bir yandan felsefesinin en temel ilkelerinden biri olan yeter sebep ilkesinin diğer yandan ise en güçlü Tanrı kanıtlaması olarak gördüğü “önceden kurulmuş uyum” teorisinin zeminini oluşturmaktadır.³⁶⁸ Soruyu değerlendirmeden önce, sorunun cevabını kısmen içerdiğinden, yukarıda mümkünlerin var olmaya duyduğu arzularına dair verilen alıntıdaki bir kısma dikkat çekilmelidir. Mümkün olan her şeyin var olmaya duyduğu

365 Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, 150, 154; Laurence Carlin, “On the Very Concept of Harmony in Leibniz”, *The Review of Metaphysics* 54/1 (2000), 109.

366 Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, 53, 307-309, ayrıca 406'daki 5. dipnota bkz.

367 Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 267.

368 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 640; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 7, 56.

arzunun, (1) kendisi gibi mümkün olan bir diğer şey engellemedikçe ve (11) ilkiyle uyumlu olduğu müddetçe gerçekleşeceğini söyleyerek filozof, var olmayı iki ayrı şartlandırma ile kısıtlamaktadır. Özellikle ikinci şart, ilk olan ile yani Tanrı ile ve O'nun tüm özellikleriyle uyumlu olmayı gerektirir. Tanrı mümkünlerin en zirvesi olduğundan veya mümkün olduğu kanıtlandığında imkanından varlığı zorunlu olarak çıkan yegane varlık olduğundan, diğer tüm mümkünlerin içerdiği özellikleri yapısal olarak benzer niteliksel olarak en üst düzeyde deneyimlemektedir.³⁶⁹ Bireysellik ve var olmaya duyulan arzu da bu meyanda düşünülebilir. Bununla birlikte imkanından varoluşu zorunlu olarak çıkan yegane varlık olduğu için Tanrı alıntıda "ilk" olarak adlandırılır. Dolayısıyla da O'nun var olmak için ayrıca bir şartlandırmaya ihtiyacı yoktur. Hatta tersine diğer tüm şeyler var olmak için O'nunla uyumlu olmaya şartlandırılmıştır. Bu durumda var olmayı arzulayan tüm diğer şeylerin Tanrı'nın tüm nitelikleriyle uyumlu olması gereklidir. Bu nitelikleri elde etmek için ise uyumun yahut harmoninin ne olduğu incelenmelidir;

Birçok şey bir tür birliğe indirgenebildiğinde harmoniden bahsedilebilir. Çeşitliliğin olmadığı yerde harmoni de yoktur... Aynı şekilde çeşitliliğin olup, düzenin, oranın ve uyumun olmadığı yerde de harmoni yoktur. Dolayısıyla çeşitlilik ve çeşitlilikte birlik ne kadar fazla ise orada harmoni de o kadar büyüktür... Bu ise bağlar (relations) yardımıyla gerçekleşir. Zira bağ çoklukta birliği ifade eder. Bağlar [bu anlamda], şeyler arasındaki ilişkiler, ölçüler, oran ve orantılardır. Harmoni belirli bir noktada bir araya gelen şeylerden meydana gelir. Dolayısıyla düşünülebilen şeylerde (toplama uyumu oluşturacak) ne denli bağ var ise orada o denli gerçeklik yahut mükemmellik vardır. Nihayetinde harmoni bu düşünülebilen şeylerin düşünülebildikleri ölçüde mükemmelleştirilmesidir.³⁷⁰

Alıntıya göre harmoninin oluşması için, ilk olarak çeşitlilik ve metinde geçen bağlar eğer bağlantısallık olarak yorumlanırsa ikinci olarak süreklilik gerekmektedir. Leibniz'in ilk özellik olan çeşitliliği ilahi müdriyedeki sonsuz mümkünler ile açıkladığı düşünülebilir.³⁷¹ Ancak bu noktada sonsuz mümkünler sırf var olmaya çabaları açısından değerlendirilmemelidir. Eğer sırf var olmaya çabaları açısından düşünülürse bu mümkünler arasında çeşitlilik olamaz. Nitekim ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi gereği

369 "Tanrı kendisinden yalnızca bir katre edinebildiğimiz okyanustur"; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 53; Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 23, 109-110. Yine bu bağlamda benzer bir yorum için bakılabilir; Nicholas Jolley, *Leibniz*, çev. Deniz Soysal (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 93.

370 Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, 191-192. Ayrıca yine aktarılan pasajla ilgili bakabilirsiniz; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 157.

371 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 639.

ayrımın olmadığı yerde çeşitlilik de olmaz.³⁷² Burada çeşitliliği sağlayacak bir diğer deyişle mümkünlerin var olmaya duyduğu arzularında ayrımı gerçekleştirecek bir farklılık gereklidir.

Filozof bu farklılığı mümkünlerin mükemmellik dereceleri (*degrees of perfection*) yahut öz miktarı ile açıklamaktadır. Buna göre her bir mümkün doğası gereği belirli bir derecede öz miktarı yahut *mükemmellik* barındırır ve buna oranla var olmayı arzular. İçerdiği bu mükemmelliği mümkünlerin birini diğerine ayırt etmede önemli bir noktadır.³⁷³ Yine de en nihayetinde bu açıklama mümkünün doğası gereği içerdiği kendi mükemmelliğini belirtir. Bir diğer deyişle mümkünlerin sırf çeşitliliğinden çıkabilecek yegane sonuç, her bir mümkünün eşit bir hak ile ve öz miktarına oranla “kendisi için” var olmayı arzuladığıdır.³⁷⁴ Dolayısıyla bu noktada yukarıda var olmak için sunulan her iki şart da karşılanmamaktadır. Mümkünlerin bireysel olarak kendisi için arzuladığı bu şeyi kolektif olarak yahut uyumsal açıdan gerçekleştirmek için bağlantılar (*relations*) gereklidir.³⁷⁵

Bu bağlantılar Leibniz’e göre iki açıdan düşünülebilir. İlki yatay bir bağ olarak uzay, ikincisi dikey bir bağ olarak zamandır. Filozof ilkini yani uzayı karşılıklı var olabilenlerin (*co-existence*) bağı; ikincisini yani zamanı ardışık var olabilenlerin bağı olarak

372 Böylece Leibniz’in felsefesinde genel olarak yalnızca salt anlamıyla ele alındığında uzay ve zaman gibi harici belirlenimler için kullanılan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesinin aynı zamanda yaratılıştan önce de gerekli bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Bu noktada Rodriguez ve Bender’a katılmaktayız; Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles* (New York: Oxford University Press, 2014), 82. Nitekim Tanrı’nın harmoninin önemli ilkesi olan düzeni oluşturması için yine bu ilkeyi varsaymalıyız. Zira filozofa göre düzen “herhangi biri diğerinden ayırt edilebilen şeyler arasındaki bağıdır.” Alıntı Carlin’in çevirisinden naklen aktarılmıştır; Carlin, “On the Very Concept of Harmony in Leibniz”, 103-104. Yine filozof bu meyanda “ayırt edilebilir düşünceler (*distinctly cogitability*) bir şeye düzen yahut düşünene bir güzellik verebilir” demektedir; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, çev. Marry Morris - G. H. R. Parkinson (London: J. M. Dent and Sons, 1990), 146. Son olarak ise kanaatimizi fazlasıyla destekleyen pasaj şudur: “Zira eylemsiz, eylemde bulunma gücünden yoksun ve ayırt edilebilirlikten uzak olup bu yüzden de var olmak için tüm sebep ve temelden arı olan, hiçbir şekilde töz olamaz”; Leibniz, *Philosophical Essays*, 165-166.

373 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 487, 639; Myrdal vd., “Leibniz on Possibilia, Creation, and the Reality of Essences”, 1-2.

374 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 487-488. Yine bu meyanda Des Bosses ile mektuplaşmalarında şöyle demektedir; “monadlar kendi başlarına bir süreklilik meydana getiremezler. Zira bunlar kendi başlarına her tür bağdan yoksundur. Dahası her bir monad tıpkı ayrı birer dünya gibidir”; Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, 377.

375 Aslında Tanrı dışındaki bireysel mümkünlerin kolektif olarak düşünememesi onların mükemmelliği doğası gereği en üst düzeyde ifade edememesinden kaynaklanmaktadır. Yani bir mümkünün bir diğer mümkünün kavramındaki sonsuz ve sınırsız içerimleri tam olarak bilmemesi kolektif olarak düşünmesini engellemektedir.

adlandırır.³⁷⁶ Bu iki bağ harmoninin oluşmasındaki ikinci özellik yani süreklilik için gerekli bir unsurdur. Zira uzay ve zaman salt kendileri açılarından düşünüldüğünde her bir kısmıyla sonsuza kadar bölünebilirdir.³⁷⁷ Dolayısıyla böyle bir şey mümkün iken, içerisinde sınırsızca yaratığın olabileceği ve yine zamanın sonsuz bölünebilirliğinden ötürü her birinin kendine has zamanının olabileceği bir uzayın dopdolu bir şekilde değerlendirilmemesi makul bir durum değildir.³⁷⁸ Öyleyse bu noktada makuliyet, sonsuz bölünebilirliği hem mekan hem de zaman olarak kabul edebilecek mümkünler dizisini bulmakta yatmaktadır. Bu ise nedenlerin en küçüğünden en büyüğüne dek birbiriyle bağlantılı olması demektir. Bu noktada ihtiyaç duyulan, sınırsız diğer mümkün için sınırsız sayıda kapı aralayacak ilk maksimum emsal değeri bulmaktır.³⁷⁹ Nitekim bu meyanda Arnauld ile mektuplaşmalarında filozof, Tanrı'nın belirsiz (*vague*) bir Adem'i değil ardından gelecek sonsuz nedenler zinciri ile ilintili olan bireyselliğe sahip bir Adem'i yarattığını belirtir.³⁸⁰ Dahası Tanrı salt iradesiyle şekillendirdiği Adem'i değil, zihninde halihazırda öyle olduğu ve diğer tüm olaylar ile sebep sonuç açısından uyumlu olduğu için belirli bir Adem'i yaratmıştır. Dolayısıyla Tanrı Adem'i bir şekilde onunla bağlantılı olan diğer her şeye karar vermeden yaratmaz. Bu bağlantılar ve sebepler zinciri ise sonsuza değin birbirine sıkı sıkıya tutturulmuştur;

376 Leibniz, *Philosophical Essays*, 146, 307; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 267.

377 “Uzayda ve cisimde minimum olan yani bölünemez olan yoktur... Zamanda ve harekette [de] minimum olan yani bölünemez olan yoktur... [Dolayısıyla doğada] sürekli olarak sonsuza dek giden küçük şeyler yani belirli bir duyulur şeyden sonsuz olarak daha küçük şeyler vardır; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 9-13.

378 Lovejoy kendisinin doluluk ilkesi (*principle of plenitude*) olarak adlandırdığı bu düşüncüyü şöyle açıklar; “[Bu ilke] yalnızca canlılardaki düşünülebilir *türsel* çeşitlilik yelpazesinin dikkatli bir biçimde örneklendiği *formlarla dolu* bir evreni ifade etmez. Bunun yanı sıra tüm var olma potansiyelinin tamamlanmadan kalamayacağı varsayımından yola çıkarak, yaratılışın kapsamının ve feyzinin varoluşun [tüm] imkanı kadar büyük olması gerektiğini ve bunun da “mükemmel” ve tükenmez bir Kaynağın yaratıcı kapasitesi ile uyumlu olması gerektiğini ve evrenin ne denli çok şey içeriyor ise o denli mükemmel olacağını ifade eden diğer çıkarımları da kapsar”; Lovejoy, *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*, 52. Leibniz özelinde doluluk ilkesi şu şekilde ifade edilmektedir; “Her şeyin tam olarak dolu (*plenum*) olması mümkün ise her şey dopdolu olacaktır. Zira içerisinde sınırsızca yaratığın bulunabileceği bir yerin kullanılmaması saçmadır”; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 247.

379 Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 45.

380 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 39-40.

“Bireysel bir Adem kavramı, (i) kendisinin pek çok çocuğa sahip olacağı sonucunu, (ii) bu çocukların her birinin bireysel kavramlarında yapacakları her şeyi ve (iii) bunların sahip olacağı çocukları ve (iv+∞) devamını içermektedir.”³⁸¹

Yine bundan dolayı Tanrı'nın Adem'i günahkar olarak yarattığı değil, Adem'in günah işlemeyi seçtiği bir dünyayı yarattığı söylenebilir.³⁸² Ancak benzer şekilde Tanrı mümkünleri öyle bir biçimde bir araya getirmiştir ki bu yargı her bir bireysel “ben” için geçerlidir. Yani Tanrı her bir bireysel imkanın özünde barındırdığı kendiliğindenliklere has olarak ortak bir evren dizayn etmiştir.³⁸³ Böyle bir görüş yalnızca bazı mümkünlerin imkan halinde sonsuz bir biçimde birbiriyle uyumlu olabileceği iddiasında temellenebilir.³⁸⁴ Böylece yukarıda zikredilen alıntıda mümkünün olasılıktan varlığa geçişindeki ilk şartın da tam olarak ne ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Mümkünün bir diğer mümkün tarafından engellenmesi, onun, bütünü tüm parçaları ile olan ilişkisinde (*compossibility*) yatmaktadır. Zira Leibniz, mükemmel varlıkların var olmalarının sebebini bunların diğer şeylerin varlığı için pek çok fırsat yahut neden sunmasıyla; daha az mükemmel olanların var olmamasının sebebini ise bunların diğerlerinin varlığını engellemesiyle açıklamaktadır.³⁸⁵ Zamanın ve mekanın sınırsız bölünebilirliği ile

381 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 9, 53.

382 “Özgür bir biçimde günah işleyen Adem olası düşünceler arasından Tanrı'nın bir görüşüdür. Tanrı onu gördüğü şekliyle varlığa getirmeyi takdir eder. Bu takdir nesnelerin doğasını değiştirmez”; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 274; Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006), 41; Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, 129.

383 “Şeyler arasındaki [sıkı] bağlantısallıktan ötürü, en ufak şey bile olduğundan farklı olsaydı, tüm evren her bir parçasıyla tamamıyla farklı olur ve başlangıcından itibaren başka bir evren olurdu.”; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 46. Bir diğer deyişle uyum için yalnızca Adem'in günah işlemeyi seçtiği bir dünyayı değil, aynı zamanda ardından gelecek her bir özgür bireyin de Adem'in günah işlemeyi seçtiği gerçeğinin doğuracağı nedenler dizisini kabullendiği bireylerin bulunduğu bir dünyayı gerektirmektedir. Detaylı bilgi için bkz; Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, 91.

384 “Diğerleri yerine bir dizi belirli mümkünün var olmasının nedeni yalnızca bunların tanımında değil aksine bunların diğerleriyle olan mukayesesinde aranmalıdır. Zira hala var olmayan sınırsız sayıda mümkün şey olduğundan, diğerleri yerine bunların var olmasının sebebi tanımlarında olmamalıdır (nitekim böyle olsaydı bu var olmayanların yokluğu çelişki içerir ve varsayımımızın aksine bunlar [hiçbir zaman] mümkün olmazdı). Öyleyse burada neden harici bir kaynakta (*source*) yani var olanların diğerlerinden daha mükemmel olduğu gerçeğinde aranmalıdır... Mükemmellik yahut öz ise daha mükemmel olanın kendisini var olmaktan alıkoyma durumunu inkardan kaynaklanan bir varoluş arzusudur... Mesela biz bir cismin başlangıçtaki hızını sürdürdüğünü söylediğimizde kastettiğimiz onu engelleyen hiçbir şey olmadığı için bu şekilde olduğudur...Yine bir kimse [doğada] beşgenin neden var olmadığını ve olamayacağını sebeplerini vermesi gerekir. Bu durumun sebebi, bu beşgenin, önünde var olan [ve ona nispetle] daha büyük mükemmellik yahut daha büyük gerçeklik içeren diğer şeylerle uyumsuzluğundan başka bir şey değildir; Leibniz, *Philosophical Essays*, 19-20-21. Yine filozofa göre bir şeyin mükemmelliğinin fazlalığı, doğası gereği çevresindeki şeyler üzerindeki etkisinin büyüklüğü ve çevresinden duyduğu etkilenimin azlığı ile orantılıdır; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 280.

385 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 157.

düşünüldüğünde,³⁸⁶ bu açıklama en nihayetinde yalnızca zaman ve mekanda boşlukların olamayacağını değil, aynı zamanda zaman ve mekanı oluşturan formlar yani bireysel mümkünler arasında da hiçbir boşluğun olamayacağını ifade etmektedir.³⁸⁷ Mevcut evrende en büyüğünden en küçüğüne her şey bu süreklilik ilkesi yani bir diğerinin varlığı için fırsat sunma etrafında işlemekte ve tercihin kıstası bu noktada temellendirilmektedir.³⁸⁸ Bununla birlikte uyumlu olsalar bile salt imkan halinde kendi başlarına bir araya gelme kabiliyetleri olmayan bu yarı-varlıklar yalnızca bu uyumu görebilecek ve bu uyuma göre bunları *yatay (mekan) ve dikey (zaman) düzlemde doğru kodlayabilecek harici bir varlık tarafından* eşsiz bir yapı belirtecek hale getirilebilir.

Bu noktada en mükemmel evren tanımı da netleşmektedir; tüm mümkünlerin mekânsal ve zamansal olarak birbirlerine sınırsız bir biçimde, her ne kadar hakiki olmasa da, *görünüşte* sıkı bir nedensellikte bağlandığı ve sürekliliğin en üst düzeyde gerçekleşebileceği bir evren.³⁸⁹ En mükemmel varlık olan Tanrının da diğer pek çok şeyin varlığının en maksimum düzeyde ifade edilebileceği böyle bir dünyanın imkanından etkilenmemesi düşünülemez.³⁹⁰ Zira, tekrar etmek gerekirse, ister Tanrı ister ise herhangi bir mümkün olsun, herhangi bir varlığın doğasından kaynaklanan mükemmelliği ne kadar fazla ise o varlık, bir o kadar diğer pek çok şeyin varlığı için fırsat arayacaktır. Sürekliliğin bitmeksizin sağlandığı bir evrenin aslında diğer pek çok şeyin sınırsız sayıda bulunduğu bir evren olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın neden bu evreni seçtiği daha da açık bir hal almaktadır.³⁹¹ Öyleyse süreklilik ilkesi yahut doğanın bir diğer şeyin varlığı için

386 Bu meyanda Leibniz zaman ve mekan gibi “her bir sürekliliğin sınırsızlık içereceğini” söylemektedir; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 39. Ayrıca ona göre evrenin en küçük varsayılabilir parçası bile bu sınırsızlık ilkesine yani en üst düzey mükemmellik ilkesine göre hareket etmektedir; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 478.

387 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 160; Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 23; Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, 127.

388 Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, 64.

389 Doğanın temel yapı taşları olan monadlar herhangi bir etkiye duyarsız olduklarından yahut *Monadology*'deki tanımlamayla penceresiz olduklarından, nedensellik olgusu herhangi bir şeyin bir diğer şey ile etkileşiminden değil, uyum kavramı üzerinden temellendirilir; Leibniz, *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*, 15. Uyum ise varlığı her ne kadar gerekli görülse de, aksini imkansız kılmayacak bir olgu olarak telakki edilmektedir. Jolley tarafından bu uyum “eşlik etme hipotezi” yahut “töze içre nedensellik” olarak adlandırılır; Jolley, *Leibniz*, 68, 77. Diğer taraftan doğa kurallarının nedenselliği bir evrenden diğerine değişir. Her bir olası evren içerisinde kendisine has nedensellik kuralları barındırır; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 43.

390 Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, 3.

391 “Öyleyse nesnelere harmoni ilkesini yani olası en fazla öz miktarı ilkesini [varolmak için] bir ilke olarak ortaya atıyorum”; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 45.

durmaksızın fırsat arama çabası yalnızca mümkün dünyalar arasında en mümkün olanı seçme olanağı tanıyan bir ilke değil, aynı zamanda bu seçim gerçekleştiğinde, en mükemmel, en hikmetli ve en güçlü varlık olan Tanrı'nın da bir kanıtıdır.³⁹² Nitekim eser yaratıcısını temsil eder.³⁹³ Dolayısıyla,

*Tanrı'nın nihai mükemmelliğinden O'nun evreni yaratırken olası en mükemmel tarzı yani en çok çeşitliliğin durum, mekan ve zaman olarak en mükemmel şekilde dağılımının yapıldığı ve [sonunda tüm bunların] nihai bir düzenle birleştirildiği bir tarzı seçtiği ortaya çıkmaktadır. Bir diğer deyişle bu tarz, en basit araçlarla (simplest means) meydana getirilen en büyük etkiyi [evreni] ifade eder.*³⁹⁴

Böylece sunulan veriler ve değerlendirmeler açısından, Leibniz'in uzay ve zaman tanımı elde edilebilir. Uzay ve zaman, kendi başlarına bir araya gelemeyen mümkünlerin bireysel olarak karşılıklı varoluşlarının ve var olamayışlarının harici bir neden tarafından bitmeksizin devam edecek şekilde *kodlandığı* birer düzendir.³⁹⁵

Diğer taraftan Leibniz'in uzay-zaman tanımından bahsedildiğinde her daim Adem'in günah işlemediği bir uzay-zaman düzleminin imkanı ve bunun mükemmelliği sorgulanmaktadır. Filozofun düşüncesinde Adem'in günah işlemediği bir dünyanın olabileceği açık bir olgudur. Ancak kanaatimizce başlangıcı böyle olan bir evrenin var olmamasının sebebi, iyilik ve kötülük açısından değil, *sınırsız sayıda* varlığın kendini gerçekleştirebilmesi açısından değerlendirilmelidir. Bir diğer deyişle Tanrı mümkünün özünde barındırdığı iyiliğine ve kötülüğüne kıyasla değil, iyiliğiyle ve kötülüğüyle her bir mümkünün varlığını sürdürebileceği ve kendini gerçekleştirebileceği bir dünyayı yaratmıştır. Dolayısıyla Leibniz'in düşüncesinde mükemmellik kavramı kötülük ve

392 "Tanrı'nın olabildiğince en üst düzeyde şeyi gerçekleştireceğini söylemeliyiz. O'nu basit yasalar aramaya götüren şey de tam olarak bu bir araya getirebildiği kadar çok şeye yer bulma zorunluluğudur."; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 211.

393 Leibniz, *Leibniz's Discourse on Metaphysics: a New Translation and Commentary*, 71.

394 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 639; Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, 204-205. Yine Duffy'nin bu husustaki değerlendirmesi oldukça yerindedir; "günah ve Adem arasında mantıksal bir özdeşlik olmasa da bir süreklilik vardır. Sınırsız sayıda küçük yahut gözle görülemeyecek farklılık günah ve Adem arasında belirlenebildiğinde bu iki kavram süreklilik içerisinde olur"; Simon Duffy, "Leibniz, Mathematics and the Monad", *Deleuze and The Fold: a Critical Reader*, ed. Sjoerd van Tuinen - Niamh McDonnell (London: Palgrave Macmillan, 2010), 108.

395 "Nesneler yalnızca Tanrı'daki formların gelişigüzel (*mere*) bir kombinasyonu değil, aksine yalnızca bir özne ile meydana gelir. Bu öyle bir öznedir ki aynı anda her yerde var olmasıyla (*ubiquity*) bir sınırsızlık/ölçülemezlik sağlar. Bu ölçülemezlik diğer şeylerle bir araya geldiğinde tüm mümkün şeylerin bu özneyi takip edeceğini gösterir. Formların çeşitli sonuçları bu özne ile birleştiğinde belirli bir sonucu meydana getirir"; Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 85.

iyilikten ziyade süreklilikten geçmektedir. Bu görüş fark edileceği üzere ahlaki olmaktan çok *estetik* bir varsayım izlenimini de doğurmaktadır.

Bu estetik düzen içerisinde Tanrı'nın rolünün ne olduğu soruşturulması gereken bir diğer önemli konu olarak ortaya çıkmaktadır. 17. yüzyılda Spinoza'nın (1632-1677) monist ontolojisinin ve Malebranche'nin (1638-1715) okasyonalist nedenselliğinin ortaya çıkmasının öncelikli sebepleri arasında teolojik olarak Tanrı'nın doğadaki rolünün nasıl anlaşılması gerektiği bulunmaktadır. Her iki filozofta Descartes'ın mekanik felsefesinin tamamlayıcıları olarak telakki edilir ve yine aynı şekilde her ikisi de bu mekanik felsefeden etkilenerek yegane aktif varlığın Tanrı olduğunu iddia etmektedirler.³⁹⁶

Leibniz, çağdaşı olan her iki filozofun da yakın takipçisidir. Onu pek çok yönden etkilese de, Spinozacı monist ontolojiyi felsefi sebeplerle birlikte nihayetinde dindarın inandığı bir Tanrı inancı ile uyuşmadığı için reddetmektedir.³⁹⁷ Zira bu ileri düzeyde monist ontolojinin ilk varsayımları arasında sırf aktiflik ifade eden ve bir şeyin özünü oluşturan akıl etme (*thinking/thought*) dışında Tanrı'nın bir irade barındırmadığı ve aslında diğer hiçbir varlığın da irade ve kimlik barındırmadığı ilkeleri bulunmaktadır. Nitekim Spinoza'ya göre ilahi akıl hem aktiflik ilkesi hem de bir şeyin özünü oluşturan yapıdır ki aklın bu iki ilkesi kendisinden pek çok şeyin zorunlu olarak meydana gelmesi için yeterlidir.³⁹⁸ Leibniz'e göre bu monist varsayımdaki en büyük hata “öz” noktasında düğümlenmektedir. Zira bir şeyin özünün bir diğer şey tarafından inşa edilmesi pek çok probleme yol açmaktadır. Özün, tıpkı varoluş gibi, Tanrı tarafından şeylere bahşedilen bir olgu olduğu düşünülürken, bunun aksini tasavvur etmek imkansızlaşır. Bu durum geometrik ve matematiksel gerçekler söz konusu olduğunda makul gözüke de, varoluş hakikatlerinin ve yargılarının özü hiçbir zaman aksini düşünemeyecek denli kesin değildir. Bu açıdan bir şeyin özü onu düşünebilmenin en temel sınırlarını çizmekteyse ve Spinoza her bir şeyin özünün Tanrı tarafından *tek bir şekilde* yaratıldığını iddia ediyorsa, insanoğlunun psikolojik bir gerçeklik olarak, “*belirli bir yerde ve zamanda bulunmayan*

396 Nicholas Malebranche, *The Search after Truth*, çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp (New York: Cambridge University Press, 1997), 448.

397 Robert C. Sleigh, *Leibniz and Arnould: a Commentary on Their Correspondence* (New Haven: Yale University Press, 1990), 133.

398 Baruch Spinoza, *Spinoza: Complete Works*, ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), 193, 200, 210-211, 227, 229, 232, 247, 430.

bir hikayeyi hayal edememesi gerekir.”³⁹⁹ Genel olarak Spinoza’nın düşünce ile gerçeklik arasında kurduğu yakın ilişki ve hayal yetisinin de aklın bir uzantısı olduğu göz önüne alındığında, bu bizzat deneyimlenen ve insani bir yeti olan hayale aykırı bir durumdur.⁴⁰⁰ Buna göre “bendeki” yahut bireysel olarak “bizdeki” özün sınırları Tanrı tarafından çiziliyorsa ve “özüm” yaşam boyunca yapılacak ve düşünülebilecek her şeyi oluşturuyorsa, “benim” hayalen dahi olsa, tıpkı üçgeni üç noktası dışında tasvir edememem gibi diğer her bir şeyin de, zorunlu olumsal ayrımını gözetmeksizin, aksini düşünememem gereklidir.

Diğer yandan Spinozacı monist sistem özün kontrolünü Tanrı’ya sunduğunda daha önemli başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Öncelikle bu türden bir varsayım zemininde, bireysellik ve kimlik kavramı ortadan kalkmaktadır. Nitekim öz bir şeyi o şey yapan niteliklerdir. Tüm bu niteliklerin Tanrı tarafından takdir edildiği sistemde doğal olarak günah da dahil olmak üzere her bir eylemin faili Tanrı olacaktır.⁴⁰¹ Bu ise kabul edilemez bir diğer gerçekliği oluşturmaktadır. Aynı zamanda yukarıda Leibniz’in özellikle varoluştan önce mümkünlerin nitelik olarak bir dizi bireysellik barındırdığı iddiası Spinozacı sistemin doğurduğu bu çıkmaza düşmeme noktasında okunabilir.

Leibniz’e göre bu açıdan bir şeyin özü ile aktivitesi arasındaki yakın ilişki onun bireyselliğini ve kimliğini sağlayan en önemli unsurdur. Zira aktif olması yahut var olması mümkün olan şey, yalnızca diğerlerinden ayırt edilebilir olan yani bireysel olarak bir şey olabilir.⁴⁰² Bu meyanda filozof bir öznenin doğası gereği içerdiği yüklemelerin sıralamasını zamansal olarak şimdi, geçmiş ve gelecek olarak yorumlayarak süreklilik problemini yine öznenin kendi içinde açıklamaktadır.⁴⁰³ Bir diğer deyişle öznenin kendi

399 Leibniz, *Philosophical Essays*, 100; Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, 112.

400 Spinoza’da hayal yetisinin anlamlarına dair bakabilirsiniz; Karolina Hübner, “Spinoza’s Epistemology and Philosophy of Mind”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Stanford University, 2022).

401 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 363-364.

402 Leibniz, *Philosophical Essays*, 165-166.

403 Leibniz, *Philosophical Essays*, 32; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 257, 271. Leibniz’in yüklemeleri zamansal olarak bölme işlemi, bir tözün ilksel ve türetimsel gücü arasında yaptığı ayrım anlaşılabilir. İlksel güç (*primitive force*) bir şeyin özünün içsel olarak tüm değişimlerini içeren güçtür. Türetimsel güç ise ilksel gücün yalnızca belirli bir kısmının açığa çıkmış halidir; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 263, 299, 317. Yine bunu gelecek ve geçmiş açısından düşünerek filozof şöyle bir açıklama yapmaktadır; “Türetimsel güç, bir sonraki duruma yönelimli olduğu müddetçe yani gelecek durumu önceden içerdiği (*preinvolve*) sürece mevcut

doğasından gelen yüklemelerinin sıralaması zamansal dağılımı inşa etmektedir. Tanrı'nın doğadaki rolünü açıklamayı amaç edinen bir diğer görüş olan *okasyonalizm* bu noktada önemli bir rol oynar. Leibniz bu görüşe Spinozacı monist sistemden daha itidalle yaklaşıp bile yine de bu sistemdekine benzer problemler içerdiğini düşünmektedir. Nitekim eylemselliği Tanrı'ya hasreden ve çağdaşı Malebranche'nin savunucularından olduğu okasyonalizme göre, Tanrı'nın iradeleri evrendeki eylemselliğin fenomenal tezahürleri olarak düşünülmektedir.⁴⁰⁴ Leibniz'e göre bu düşünce, (i) evrendeki tüm güç ve kudreti eşyanın ve failerin doğasından soyutlamakta ve nihayetinde Spinoza'nın yaptığı gibi eşyayı kendi kendine eylemde bulunabilen töz olarak görmek yerine modlar olarak düşünmektedir.⁴⁰⁵ Zira nesnenin kendi doğasında böyle bir kudret yoksa kendi içinde düzeni de yoktur. Bu ise Tanrı'nın nesnenin zamansal sıralamasını o şeyin doğasından yola çıkarak değil gelişigüzel bir şekilde takdir etmesi yahut sebepsiz (*indifferent*) bir şey yapması demektir ki bu yeter sebep ilkesi bağlamında okasyonalist görüşü anlamsızlaştıracaktır.⁴⁰⁶ (ii) Eğer nesnenin doğasında böyle bir şey var olup, yine de Tanrı öznenin yüklemelerinin fenomenal düzeyde gerçekleşmesine iradesiyle vesile oluyorsa, bu da benzer şekilde problemlili olacaktır. Nitekim nesne doğası gereği birbirini tamamlayacak derecede mükemmel bir dizi içerisinde bulunuyorsa halihazırda zaten eylemsellik kendiliğinden gerçekleşirebilir.⁴⁰⁷ Tanrı'nın ayrıca eylemiyle buna destek

durumun bizatihi kendisini ifade etmektedir. Bu durum tıpkı her şeyin şuan gelecekle dolu olduğunu söylemek gibidir"; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 287.

404 "Zira Tanrı'nın bu sürekli eylemi sayesinde bedende gerçekleştirmek üzere tasarlanan tüm hareketleri iradelerimizle gerçekleştiririz... Bizi maddenin doğasına bu denli bağlayan şey de Tanrı'nın iradesinin üzerimizdeki bu sürekli ve etkili izlenimidir"; Malebranche, *The Search after Truth*, 338.

405 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 167; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 364.

406 "Mademki her şey okasyonalistlerin dediği gibi Tanrı'nın sürekli mucizevi eylemiyle yahut sürekli yaratılışla meydana geliyor, öyleyse niçin Tanrı bir cismi mevcut yerinden başka ve uzak bir yere konumlandırırken, mesela önce A konumunda hemen ardından B konumunda meydana getirerek, zamansal ve mekansal boşluklar bırakmamakta?"; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 71. Yukarıda da belirtildiği üzere Leibniz bu noktada yeter sebep ilkesinin gerekliliği ilkesini devreye alarak, bir imkan olarak dahi olsa mümkünlerin belirli türden mükemmellik ve uyum farkları olduğunu iddia etmektedir. Nitekim yeter sebep yalnızca farklılıkların ve derecelerin olduğu bir noktada gerçekleşebilir. Ancak Malebranche görünürde yeter sebep ilkesini kabul etse de, bunun için gerekli olan ontolojinin detaylarına fazla girmemektedir; Malebranche, *The Search after Truth*, 230; Sukjae Lee, "Leibniz's Criticism of Occasionalism as Spinozism", *철학사상* 55 (2015), 161. Ancak nihayetinde yeter sebep ilkesini Leibniz kadar ileri götürmeyerek, şu iki hükme varmış gibi görünmektedir; "Yaratıklar kendi iyiliklerinin ve kendi mutluluklarının nedeni değildir", "Tanrı eylemde bulunacağı mevzularda [doğaları gereği birbirinden farklı olacak] yatkınlıklar bulmaksızın da istediği her şeyi yapabilir"; Malebranche, *The Search after Truth*, 590, 663.

407 De Volder, Leibniz tarafından kendisine sunulan bu türden bir açıklamayı oldukça ilginç bulmaktadır. Nitekim ona göre mesela bir dizi sayıda hiçbir zaman kendiliğinden gerçekleşecek bu türden bir süreklilik

olması doğada her bir olayın *mucizevi olarak* adlandırılmasına yol açarak, basitlik ilkesine yahut ilahi hikmete aykırı bir durumu ortaya çıkaracaktır.⁴⁰⁸ Leibniz özellikle ilk eleştirisi ile nesnenin özünün yine Tanrı'nın salt seçimlerinde temelleneceğini iddia etmektedir ki bu ise kimlik problemini yeniden ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰⁹ Fark edileceği üzere bu eleştiri filozofun okasyonalist nedensellik eleştirisinin temelini bir tür Spinozacılığa indirgeme bağlamında ilerlettiğini göstermektedir. Yine bu meyanda *Bizzat Doğa Üzerine (on Nature Itself)* adlı eserinde “*nesnelere 'doğa/tabiat' diye adlandırdığımız nitelikler süregelmemekteyken, nesnelere bizzat kendilerinin zaman boyunca nasıl süreceleceğini açıklamadıkları sürece*”, okasyonalistlerin eleştiriye açık olacaklarını belirtmektedir.⁴¹⁰ Bu açıklama ile aynı zamanda bir şeyin, aktifliği, zamansal sürekliliği ve bireyselliği arasındaki bağlantıyı daha net bir şekilde vurgulamaktadır.⁴¹¹ İkinci eleştiri ise ilahi hikmete aykırı olmasının yanı sıra evrensel sistemin en temel ilkesinin ihlalini yani kuvvetin korunumu ilkesini çiğnemeyi gerektirecektir. Nitekim “*doğa kurallarında tam bir dengesizlik yaşanmaksızın ruh, fiziksel olarak beden yahut cismin üzerinde eylemde bulunamaz.*”⁴¹²

Öyleyse zihin-beden problemi ve nesnenin zamansal sürekliliğin nasıl sağlandığı konusunda başka bir çözüm sunulması gereklidir. Önceden kurulmuş uyum teorisi tam da bu meyanda tekrar ortaya çıkmaktadır. Leibniz önceki sistemlerin açmazlarının farkındadır. Dolayısıyla ilk olarak kuvvetin korunumu kanunu için her şey, hatta

görülmemektedir. Leibniz buna cevap olarak tekrar uyum kavramına başvurmuştur. Ona göre gelişigüzel sıralanan bir dizi değil, süreklilik içinde ilerlerken gelmesi gereken yeri bir tür yapboz gibi tamamlayacak özneleri içerisinde barındıran bir dizinin bunu yapabileceğini ileri sürer. Bu fikrin zeminini oluşturan önermelerden en önemlisi ise öznenin doğası gereği süreklilik barındırdığı iddiasıdır; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 289.

408 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 65; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 457, 625.

409 Lee, “Leibniz’s Criticism of Occasionalism as Spinozism”, 160-161.

410 Leibniz, *Philosophical Essays*, 159.

411 Yüklemelerin sıralaması burada zamansal süreklilik için ayrı bir değer taşımaktadır. Bir bireydeki tüm yüklemeler bu bireyde belirli bir zamanda ortaya çıkacak şekilde kodlanmıştır. Bireyin yüklemeleri ve kodlama işlemi yahut Tanrı'nın bunları bahşettiği harmoni, halihazırda bireyin yüklemelerinde içkin ve bunlara dayalıdır. Lee bu durumu yüklemelerin farklı bir şekilde karıştırılmasını engelleyen içsel bir modalite olarak adlandırır. Ona göre “Leibnizci yasalar yüklemelerle (*modes*) o denli girifttir ki bizzat yüklemeler içsel olarak kodlanmış gelişim yasası sayesinde içinde buldukları dizide herhangi bir değişime izin vermezler”; Lee, “Leibniz’s Criticism of Occasionalism as Spinozism”, 165, 166, 171.

412 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 58; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 160; Jolley, *Leibniz*, 61.

mucizeler bile, önceden belirlenen uyumun içinde olmalıdır.⁴¹³ Filozofa göre sisteme ilk başta takdir edilen kuvvet miktarının korunumu dışında gerçekleşecek her bir eylem kuvvetin korunumu yasasını ihlal edeceği ve Tanrı'nın aslen öngörülemeyen ve kusurlu bir eser ortaya koyduğunu göstereceği açıktır. İkinci olarak maddenin hakikati başlı başına bir gerçeklik ifade etmemeli bunun yerine bir şekilde daha temel kavramlara indirgenebilir yahut farklı boyutlarda analiz edilebilir olmalıdır. Zira Kartezyen fizikteki düşünce ve uzam gibi birbirinden tamamıyla farklı doğaya sahip olan iki şeyin birbirini tam olarak nasıl etkileyeceği, açıklanması mümkün bir durum değildir. Filozof bunu pek çok vesileyle dile getirmektedir.⁴¹⁴ Bunun için Leibniz maddeyi, Descartes gibi ontolojik bir zeminde töz olarak değil, zihni ve idealist bir zeminde, algıların uyumunun bir sonucu olarak görmektedir. Üçüncü olarak eşyanın yüklemeleri yahut zamansal sürekliliği, Tanrı'nın salt iradesinden değil, yine eşyanın doğasının “*derinlerinden*” (*depth*) çıkarılmalıdır.⁴¹⁵ Eşyanın doğasının derinlerinden edinilen nedensellik burada etki-tepki yasasından farklı olup, uyum kavramına dayalıdır. Harmonik nedensellik olarak adlandırılabilir bu düşünce iki açıdan değerlendirilebilir. Monad bir yönden kendi yüklemelerinin nedensel sıralamasını diğer yönden ise bir başka monadın nedensel yüklemelerinin sıralamasını hem kendisinin hem de onun yüklemelerinin nedenselliğini bozmayacak ve hatta onun yüklemeleriyle uyumlu olacak biçimde içermelidir. Monadlar arası (*inter-monadic*) yerine bu türden monada içre (*inner-monadic*) bir nedensellik tasarısı özellikle bireysellik kavramını korumak içindir. Bu açıdan filozofa göre nedensellik kavramını bireysellikle bir arada tutarlı bir şekilde açıklamanın tek yolu var olmadan önce mümkünler arasında bu türden bir uyumun (*compossibility*) olduğunu varsaymaktan geçmektedir. Fenomenal dünyada bu uyumluluğun sonucu olarak monadların algılarının harmonik karşılıklılığı uzamı yahut uzayı, monadların arzularının (*nedenselliği ifade edecek seviyede*) düzenli sürekliliği ise zamanı meydana getirmektedir. Önceden kurulmuş uyum teorisi olarak adlandırılan bu görüşü filozof şöyle özetler;

413 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 57; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 31-32.

414 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 269, 457; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 313; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 159.

415 Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 170; Leibniz, *Philosophical Essays*, 65, 143; Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, 80, 210-211.

Niçin Tanrı töze başlangıçta başına gelecek her şeyi yani sahip olduğu tüm görünüşleri ve ifadeleri diğer bir yaratılmışın yardımı olmaksızın -akıl payesini taşıyan tözselliğinin özgürlüğü dışında ruhsal bir otomat (automaton) gibi- muntazam bir düzenle meydana getireceği içsel bir güç yahut doğa veremesin ki? Halihazırda tözün doğası zorunlu ve özsel olarak ilerlemeyi ve değişimi arzulayıp içerdiğine...ve görece farklı derecelerle, ruhun doğası da evreni tam olarak temsil etmek olduğuna göre, ruhun meydana getirdiği temsillerin ardışıklığı doğal olarak bizzat evrenin içindeki değişimlerin ardışıklığına karşılık düşecektir. Dolayısıyla cisim ruha yine ruhun harici olarak eylemde bulunduğunu düşündüğü durumlara uyacak şekilde adapte edilmiştir.⁴¹⁶

Tanrı'nın bu noktada iki farklı rolü bulunmaktadır. İlk rol mümkünler arasındaki algısal uyumun sağlanmasıdır ki bu yaratılış diye adlandırılan olguya karşılık düşmektedir.

(Bireysellerin kendisinden sürekli olarak taşıdığı (emanate) ve evreni yalnızca bu bireysellerin gördükleri kadarınca değil aynı zamanda bunlardan tamamıyla farklı olarak gören) yalnızca Tanrı, bunların tezahürlerinin mütekabiliyetlerinin (correspondence) nedeni ve birine has olanı tüm diğerlerine açabilecek olandır. Bunlar arasında başka türlü bir bağlantı düşünülemez.⁴¹⁷

İkinci olarak Tanrı eylemlerin sürekliliğinin de kaynağıdır.⁴¹⁸ Ancak bu ifade dikkatli anlaşılmalıdır. Her şeyden önce Leibniz'de imkanın aktüaliteye geçişi ve bunların fenomenal açılımı, bunlar sınırsız yüklem içerdiğinden,⁴¹⁹ sınırsız bir analiz süreci gerektirmektedir.⁴²⁰ Daha önce de değinildiği üzere zamanın ve mekanın sınırsız bölünebilirliği bunları bireyselleştirecek formların ve yüklemelerin de sınırsızlığını içerir. Bu açıdan her daim bir fazlası eklenebilecek olması anlamında *değersiz belirsizlikler* olarak adlandırılabilir zaman ve mekan, sürekliliğin özünü oluşturur.⁴²¹ Bu sınırsızlığı birebir karşılayan ve dolduranlar, bireyseller ve bu bireysellerin derinlerinden edinilen yüklemeleridir. Buna rağmen, Tanrı dışındaki tüm monadlar, ruhlar, mümkünler yahut bireyseller, ki tüm bu adlandırmalar farklı bağlamlarda aynı şeye işaret eder, filozofun da iddia ettiği gibi, kendi sınırsızlığını her daim (ve hatta çoğu zaman) bilinçli bir şekilde

416 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 458.

417 Leibniz, *Leibniz's Discourse on Metaphysics: a New Translation and Commentary*, 47.

418 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 360.

419 "Bireyseller sınırsızlık içerir"; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 325.

420 Leibniz, *Philosophical Essays*, 28.

421 Gottfried Wilhelm Leibniz vd., *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, çev. Lloyd Strickland (Toronto: Iter Inc, 2011), 326, 336-337.

algılayamaz. Bu türden bir analiz süreci zamansal olarak algılanamayacağından, bunu *zamansız* olarak gerçekleştirebilecek yani her bir “ben”deki yüklemi o “ben”den daha net bir biçimde görebilecek bir varlık olmalıdır.⁴²² Bu noktada zamansızlık en üst düzeyde farkındalık ile birleşmektedir ve bu yetiye sahip olan Tanrı “*tek bir zihinsel sıçrama*” (*in one stroke of mind*) ile tüm bireyselleri ve bunların yüklemine net bir şekilde görebilmektedir.⁴²³ Dolayısıyla düzen anlamında süreklilik Tanrı’nın bireyseller ve bireysellerin yüklemeleri arasındaki bağı *zamansız bir şekilde* görmesine bağlı olsa da, zaman anlamında süreklilik bir nevi inkişafa yahut benliğin hem kendisini hem de diğer benlikleri tam olarak bilmemesine ancak karmaşık bile olsa bilmeye duyduğu arzularına ve bu bilgi arasındaki farklılığa dayanmaktadır.⁴²⁴ Ancak özünün getirmiş olduğu yüklemeleri düzenli bir süreklilik yaratacak şekilde bilebilecek ve bunu diğeriyle uyumlu olarak devam ettirecek denli net bir zihne sahip olmadığından, Tanrı dışındaki her şey kendi derinlerindeki sınırsızlığın farkına yine yalnızca Tanrı ile varabilmektedir. Dolayısıyla bireysellerin sahip olduğu yüklemelerin sınırsızlığının yahut sürekliliğinin kaynağı bu anlamda yine Tanrı’dır.⁴²⁵

Diğer taraftan kanaatimizce süreklilik zamansallık bağlamında okunulursa, Leibniz’in düşüncesinin temelinde Aristoteles’in doğadaki her bir varlık kendi gayesini arar ve onu takip eder anlayışının hakim olduğu görülmektedir.⁴²⁶ Yani bir nevi Tanrı’nın gördüğü değil, bizim kendimizi görme, bilme ve gerçekleştirme istencimiz zamansal sürekliliği oluşturur. Bu yorum ile birlikte bu altbölümün başındaki alıntı yani her mümkünün var olma arzusu daha makul bir hal almakta ve var olma arzusu bir nevi öznenin kendini bilme arzusu ile birleşmektedir. Böylece hem öznenin kendini bilme yahut kendini gerçekleştirme arzusu hem de Tanrı’nın eylemlerinin öznenin yüklemelerinde etkin olduğu söylenebilir. Leibniz, Tanrı ve özne arasındaki bu ikili süreci *katılımsallık (concurrency)*

422 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 369.

423 Leibniz, *Philosophical Essays*, 28.

424 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 251, 362; Leibniz, *Philosophical Essays*, 220-221. Özşar bu durumu şöyle özetlemektedir; “bulanık duyularımızda zamana, uzama, neden sonuç ilişkisine bağlı gibi görünen şeylerin düzeni, düşüncenin açık, temiz ışığında ortadan kaybolur ve yaratıcının usunda entelektüel bir düzene yerini bırakır”; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı’nın Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitabevi, 2009), 11, (Özşar’ın tanıtım yazısından).

425 John Whipple, “Leibniz on Substance and Causation”, *Locke and Leibniz on Substance*, ed. Paul Lodge - Tom Stoneham (New York: Routledge, 2015), 219-224.

426 Bu iddiamız, Aristoteles nezdinde gai nedenin bir noktada fail nedenle birleşmesi açısından düşünülebilir; Aristoteles, *Metafizik*, 488-490-1070A, 5-30, 525-1075B, 5-10; Aristotle, “Physics”, 1/340-199A, 32.

olarak adlandırır.⁴²⁷ Bu süreçte Tanrı, öznenin eylemlerinin sürekliliğini, onun kendisinde, kendisinin fark edemediği, *öteki ile* uyumluluğunu görerek sürdürürken ve bu şekilde doğrudan katılım sağlarken, bizzat özne eylemlerinin sürekliliğine, doğasının beraberinde gelen çaba (*conatus*) ile ancak sınırlı yani zamansal olarak görerek dolaylı bir katılım sağlamaktadır.⁴²⁸

Şimdiye dek Leibniz'de zaman ve mekanın birbirinden farklı *gibi* duran ancak dikkatli incelendiğinde birleştirilebilir olan pek çok kısmının olduğu görüldü. Bu noktada son olarak Leibniz'in uzay ve zaman konseptine getirilen önemli bir eleştirinin açıklanmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Kant ve Russell tarafından dile getirilen eleştiri, salt mantıksal kavramlardan yola çıkarak yapılacak uzay ve zaman konseptinin kendi içerisinde bir tür kısır döngü barındıracağını iddia etmektedir. Kant bu iddiasını şu şekilde dile getirir;

*...ya da zamanı Leibniz ve takipçilerinin ileri sürdüğü gibi içsel konumların ardışıklığından çıkarımlanan gerçek bir şeymiş gibi düşünürler. Son görüşün yanlışlığı, (i) zaman tanımında kısır bir döngüsellik çıkarması ve de (ii) daha önemlisi zamanın en önemli çıkarımı eş zamanlılık kavramını ihmal etmesi bir yana, tüm geçerli nedenleri alt üst eder. Nitekim bu, zamanı ölçerek hareket kanunlarını belirlemek yerine, zamanın bizatihi kendisini, doğasını, hareket ya da bir dizi içsel değişim içinde gözlemlenen şey ile belirlemek ister. Ancak kuralların tüm kesinliği de açıkça ortadan kaldırılmıştır. Bizim zaman miktarını somut olarak yalnızca hareket ile ölçebildiğimiz ya da doğuştan zihni bir kurala dayanarak zaman kavramını kendisinden türetebileceğimiz bir dizi düşünce ile zamanı takdir ettiğimiz şeklindeki iddia, fitri (connate) bir sezgi değildir. Zihnin izlenimleri düzenleme eylemi yalnızca duyuların yardımıyla ortaya çıkar. Zaman kavramının akıl gücüyle bir diğer kaynaktan türetilmesi ve ona göre açıklanmasının imkanı bir yana, bu durum çelişiklik ilkesini varsayar ve koşul olarak onun temelini oluşturur. Zira a ve a-olmayan, eş zamanlı olarak, yani aynı anda, aynı şeymiş gibi düşünülmediği müddetçe zıt değildir; bunlar aynı nesneye birbiri ardınca farklı zamanlarda aittir. Öyleyse değişimin imkanı, zaman haricinde düşünülemez. Yani zaman değişimler yoluyla değil, değişimler zaman yoluyla bilinir.*⁴²⁹

Benzer bir iddia dikkatli bir Leibniz yorumcusu olan Russell tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre benzer şekilde mesela eş zamanlılığın sırf içsel bir nitelikten

427 Leibniz, *Philosophical Essays*, 281.

428 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 91-Revision Note, 149, 433; Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, 32-33.

429 Immanuel Kant, *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*, çev. William J. Eckoff (New York: Columbia College, 1894), 61-62.

türetilmesi kaçınılmaz bir döngüsellığı beraberinde getirmektedir.⁴³⁰ Nedensel zaman teorilerini ele alırken Smart bu eleştirileri, “öncel birer kavram olan önce ve sonranın yokluğunda, nedeni neticeden, özellikle de doğa kanunlarının uzay simetrisi dahilinde, nasıl ayırt edebiliriz”, diyerek özetler.⁴³¹ Diğer taraftan eleştirilerin özünde zamanın nedenden daha öncelikli ve belirleyici olduğu varsayımı yatmaktadır. Mesela Kant, yukarıda alıntıda, çelişiklik ilkesini açıklarken yaptığı vurgu bir şeyin a ve a olmamaklığı üzerine değil, bunların eş zamanlılığı üzerinedir.

Eleştirinin haklılık payı bulunmakla birlikte Kant aslen Leibniz’in temel paradigmalarına bir eleştiri getirmektedir.⁴³² Leibniz’de eş zamanlılık ve süreklilik nesnelere gerek birbirini arasında gerek kendi içindeki durumlarının uyumuna yahut ardışıklığına bağlıdır. Daha açık ifade edersek, ateş ve su olmaklık, bir öznenin kendi içinde eş zamanlılık varsayıldığı sürece çelişiktir diyemeyiz. Tam aksine özne bunları ardışık olarak yahut bir arada barındırmadığı için bunlar aynı anda/eş zamanlı olarak meydana gelmezler. Kant’ın paradigması daha ziyade zamanın kendisinin bir tür özsellik barındırıp, bu ilişkileri meydana getirdiği şeklinde iken, Leibniz’in paradigması öznenin kendi içinde barındırdığı ve ardışık olan ve bir nevi yan yana gelmesi zıtlık oluşturan şeylerden dolayı zamanın bu şekilde işlediği yönündedir. Yani öznedeki kendine has iki ayrı yüklem bulunmalı ki bu iki ayrı yüklem bir araya gelemeyip eş zamanlılığı oluşturamadığı söylenebilir.

Leibniz’in uzay zaman tanımlarını farklı bağlamlarda farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir. Kanaatimizce yine bu eleştiri sadedinde getirilebilecek tanımlarından biri eş zamanlılığın uzayın temel bir özelliği olmadığı, aksine eşyanın karşılıklı var oluşunun (*coexisting*) imkanından ibaret olduğu uyum teorisidir. Benzer şekilde zaman da karşılıklı var olamayan ancak irtibatlı mümkünlerin bir düzeni şeklinde ifade edilmektedir.⁴³³ Bu

430 Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 62.

431 J. J. C. Smart, “Causal Theories of Time”, *The Monist* 53/3 (Temmuz 1969), 386.

432 Copleston’un da benzer bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir; “Elbette, Kant, özellikle Leibniz’in uzay ve zaman teorisinin ilk yönü, yani, öznel yönünden oldukça etkilenmiştir...Ancak yine de uzay her ne kadar Kant için öznel olsa da, Leibniz’in ilişkiler sisteminden daha çok Newton’ın mutlak boş uzay görüşüne benzemektedir”; Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, from Descartes to Leibniz*, 4/307.

433 “Nesnelerin durumlarının çokluğunun birbiri ile hiçbir çelişki içermeksizin var olduğu düşünülürse bunların eş zamanlı olduğu söylenilir. Böylece biz geçen sene ile bu sene arasındaki olayın eş zamanlı olduğunu reddedebilmekteyiz. Zira bunlar aynı şeyin zıt durumlarını içermektedir. Eş zamanlı olmayan iki durumdan biri [bir şekilde] bir diğeri için sebep barındırıyorsa, sebep barındırana önceki sonuca sonraki denilir. Bu anlamda benim önceki durumum sonraki durumumun varlığı için sebep içerir. Aynı şekilde benim önceki durumum, tüm şeyler arasında bir bağlantı olduğu düşünüldüğünde, tüm diğer şeylerin de

şekilde düşünülduğünde uzayı eş zamanlılık yahut zamanı önce ve sonra olarak adlandırmak yerine yatay ve dikey uyum olarak adlandırmak ve bu uyum biçimlerinin uzayı ve zamanı oluşturduğunu düşünmek çok daha anlamlı bir hale gelmektedir.⁴³⁴ Yatay ve dikey bağlar halihazırda bir imkan olarak ilahi müdrikede bulunmaktadır. Ancak bu bağların düzenli ve nedensel gibi görünen uzay ve zaman konseptini meydana getirmesi tamamıyla bu konseptin ötesine varmaktadır.

3.3 Akılcılık (Intellectualism)

Leibniz'in uzay ve zaman konseptini varoluşun ötesine götürmesi yahut bunların ötesinde açıklaması için güçlü sebepleri bulunmaktadır. Düşünür uzayı ve zamanı, uyuma ve nedene önceleyebilmemiz için aşılması gereken iki temel akli varsayım ileri sürmektedir. Bunlardan biri yeter sebep ilkesi diğeri ise ayırt edilemezlerin özdeşliğidir.⁴³⁵ Filozofun, Clarke ve Newton ile arasındaki ihtilafın kaynağını oluşturan bu iki ilkenin nasıl bir problem kaynağı haline geldiği bu altbölümün ana konusunu oluşturmaktadır. Burada Leibniz'in uzay ve zaman tasvirini sunduğumuz ilk iki altbölümdeki bilgilerden yararlanarak bu iki ilkenin keyfiyeti ve Clarke ile mektuplaşmalarında bu iki ilkeyi ona karşı nasıl kullanıldığı incelenecektir. Sonunda ise Newton'ın ileri sürdüğü evrendeki madde miktarının azalışı, mutlak evrende boşluk ve atom tasviri iddialarını filozofun nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi, yeter sebep ilkesinin zeminini oluşturduğundan, öncelikle bu ilkenin anlaşılması ardından yeter sebep ilkesinin ele alınması daha doğru olacaktır.⁴³⁶

Uzay ve zaman gibi yalnızca sayısal farklılığın ortaya konduğu kavramların belirleyici bir nominal değer olmadığı düşünür tarafından dile getirilen bir iddiadır.⁴³⁷ Descartes'ı bireyleşme üzerinden eleştirmesi de bunun en açık göstergesidir. Nitekim sistem içerisinde X değerini 1 yahut 2 olarak belirlemede sistemin kendi içinde verilebilecek hiçbir cevap olmadığı için sistem aslında yalnızca *varsayımsal* yahut *zihni* bir olgu olarak görülebilmektedir. Uzay ve zaman içerisindekilere şekil verebilen değil, aksine şekil

önceki durumunu da içereceğinden, yine bu diğerlerinin durumlarından da öncelikli olmalı ve diğerlerinin sonraki durumları için de sebep içermelidir. *Öyleyse var olan her şey diğer varolanlarla ya eş zamanlıdır ya da ondan önce yahut sonradır*"; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 666.

434 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 583; Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, 267.

435 Küçükparmak, "Leibniz-Clarke Tartışmasında Zaman", 1012-1013.

436 Futch, *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, 40.

437 Brown, *The Leibniz, Caroline and Clarke Correspondence*, 261.

verebilme kombinasyonlarının *imkanını* oluşturan bir yapıdır. Dolayısıyla ortada şekil *verilebilecek* hiçbir şey yok ise imkanının gerçekleşmesini konuşmanın da bir anlamı yoktur. Bunu ortaya koymak üzere düşünür meşhur Buridan'ın eşeği örneğini vermektedir.

*İki otlak arasında ve her ikisine de eşit şekilde yönelimli olan Buridan'ın eşeği evrende yani doğanın düzeninde meydana gelemeyecek bir kurgudur... ve böyle bir şey olsa bile eşeğin ölüme mahkum olacağı söylenmelidir... Dahası bir melek ve hiç şüphesiz Tanrı, insanın kabul edeceği tarzda yani onu bunu kabul etmeye sevk edecek bir neden ve hazırlayıcı bir sebep belirleyerek açıklamalar sunabilir. Nedenler zincirinin bütün olarak birbirine bağlılığı uzun olduğundan bu sebep bizim için oldukça karmaşık ve kavranılamaz görünür.*⁴³⁸

Aslında sebeplerin anlaşılmasında yalnızca nedenlerin uzunluğuna değil aynı zamanda bilişselliğe de bağlıdır. Nitekim bilişsel kalarak algılayamadığımız ancak bizi yönlendiren sayısız küçük belirlenimler vardır.⁴³⁹ Dolayısıyla Leibniz kayıtsız yahut nötr *gibi* görünen bu durumların hakiki bir kayıtsızlık olamayacağına vurgu yapmaktadır. Nitekim iradeyi yönlendiren her daim bir dizi şey vardır. Her ne kadar sebeplerin uzunluğundan ve küçüklüğünden ötürü, insanoğlu *bilişsel kalarak* bunları fark edemese de bu, onların var olmadığı anlamına gelmemektedir. Öyleyse evrende insanı ve evren var olmadan önce ilahi müdrikede Tanrı'yı yönlendiren her daim birtakım sebepler var olmalıdır.⁴⁴⁰ Buna bağlı olarak, uzay zaman üzerinden yapılacak teolojik tartışmalar da, bu kavramların ötesinde ele alınmalıdır. Nitekim filozof bahsi geçen kavramların belirleyici özelliklerinin yetersizliğinden dolayı, var oluş öncesi bağlamda mümkünlerin bireyselliğinden bahsedebilmektedir. Eğer mümkünler birbirinden ayrımlaşabilecek bireysel yahut "primitif" özelliklere sahip olmasaydı, bunların birini diğerine seçmede hiçbir sebep olmayacaktı.⁴⁴¹ Bu, var oluş öncesi bağlamda, Leibniz'in önceli olan Descartes'tan farklılaştığını göstermektedir. Nitekim Descartes'a göre;

438 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 153-154.

439 Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 152, 315.

440 Leibniz, *Philosophical Writings*, 146; Leibniz, *Philosophical Essays*, 165-166, 194-195; Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, 210; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 15-16; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 239.

441 "Nesnelerin doğası gerçekleşen her bir olayın gerçekleşmeden önce uygun koşullara, gerekliliklere ve eğilimlere sahip olmasını gerektirdiğine göre, bunlardan herhangi birinin varlığı, bu türden bir olayın yeter sebebin meydana getirecektir"; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 39. Benzer bağlamda pasajlar için bkz; Leibniz - Arnauld, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, 43; Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers*

*Tanrı'nın yüceliğinin sınırsızlığına dikkatle bakıldığında ona bağlı olmayan hiçbir şeyin olamayacağı açıkça görülecektir. Bu yalnızca varlığını sürdüren her şey için değil, aynı zamanda tüm düzen, her bir kural ve bir şeyin iyi ve kötü olmasının sebepleri için de geçerlidir. Eğer böyle olmasaydı, Tanrı şu anda yarattığı şeyin yaratılmasına tam olarak kayıtsız olamazdı. Eğer bir şeyin iyi olmasının sebepleri takdir edilmesinden (preordination) önce de var ise bu durum Tanrı'yı en iyi olan bu şeyleri seçmeye yönlendirecektir.*⁴⁴²

Dolayısıyla ilahi akılda ilahi irade takdir etmeden önce *bireleşmiş* hiçbir şey yoktur.⁴⁴³ Bu açıdan Descartes ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini yaratılış öncesi bağlamda reddetmektedir ki bu ise onun *iradeci* konumunu belirginleştirmektedir. Leibniz bu noktada ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini yaratılış öncesi konuma taşıyarak, yeter sebep ilkesini yeniden inşa etmektedir.

Yeter sebep noktasında filozofun birbirine benzer gibi görünen iki ayrı sorusu vardır. İlki “neden bir şeyler yok değil de var?” sorusudur.⁴⁴⁴ Kanaatimizce filozofun düşüncesinde, ilkedeki bu ilk sorunun çok bir önemi yoktur. Nitekim bir şeyin salt mümkün olması zaten var olabilmeye duyduğu arzunun bir veçhesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla var olmak için tüm mümkünler kendi içinde yeter sebeplerine sahiptirler. Bu çıkarım doğal olarak Spinoza'daki mümkün olan her şey var olmalıdır sonucuna gitmektedir (ki özler bireyselleşemediğinden yahut özler Tanrı tarafından yaratıldığından aslen “her şey” Tanrı'nın kendisidir). Aynı zamanda bu noktada yeter sebebin nötr bir durumda olacağı ve hatta gereksiz kalacağı da açıktır.⁴⁴⁵ Ancak Leibniz ilkenin bu kısmıyla yetinmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Nitekim olgusal gerçeklik olarak tüm mümkünlerin var olduğu söylenemediği gibi, söylenebildiği halde ortaya çıkacak durumlar, o şeylerin o şekilde bulunmalarının sebeplerini barındırmayacaktır. Mesela iyilerin ezeli bir cezaya tabi tutulabilmesi yahut kötülerin mutlulukla ödüllendirilebilmesi gibi ileri düzeyde

Concerning the Problem of Evil, 1671-1678, 49; Leibniz, The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli, 269; Brown, The Leibniz, Caroline and Clarke Correspondence, 607 (2 Temmuz 1716 Leibniz'den Louis Bourguet'a); Gottfried Wilhelm Leibniz, “On The Necessity of Choosing The Best”, çev. Lloyd Strickland (2022).

442 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, 293-294.

443 “Zira (Tanrı'nın müdrikesinin ve iradesinin birliği sayesinde) ilahi akılda ilahi iradenin nesnesi olmayan hiçbir şey var olamayacağından, ilahi akıllı ilahi iradeye önceleyecek hiçbir şey de yoktur”; Dan Kaufman, “Infimus gradus libertatis? Descartes on Indifference and Divine Freedom”, *Religious Studies* 39/4 (2003), 402.

444 Leibniz, *Philosophical Essays*, 209-210.

445 Sebastian Bender, “Sı Omnia Possibilia Existerent: Why Leibniz Denies That All Possibles Can Exist”, *History of Philosophy Quarterly* 33/3 (2016), 221-222, 225.

sebepsiz “absürtlükler” içerecektir.⁴⁴⁶ Dahası ilkenin yalnızca ilk sorusuyla yetinildiğinde, teolojik diğer bir problem ortaya çıkmaktadır;

*Tüm mümkünler var olmuş olsaydı öyleyse var olmak için [Tanrı gibi ayrıca] bir sebep ihtiyacı doğmaz ve sırf mümkün olmak [var olmak için] yeterli olurdu. Dolayısıyla mümkün olması haricinde [özel bir] Tanrı olmazdı. Ancak dindarın kendisine inandığı türden Tanrı, eğer bu tüm olasılıkların var olduğuna inanan kimselerin fikri doğruysa, olası değildir.*⁴⁴⁷

İlke tam da bu noktada neden bir şeyin başka şekilde değil de mevcut şekilde olduğunu sorarak ikinci bir soru daha ortaya atmaktadır.⁴⁴⁸ Bu açıdan ilkenin bu ikinci sorusu, neden bir şeyler yok değil de var şeklindeki ilk soruya nazaran yokluğun sebepleri düşüncesini ortaya atmaktadır. Yani bir şeyin yalnızca var olmasının değil var olmamasının da yeter sebebini sorgulamayı gerektirmektedir;

“...öyleyse her bir mümkünün haddizatında var olmaya yatkın olduğu, ancak bu yatkınlığın bir sebepten (by accident) dolayı engellendiği açıktır.”⁴⁴⁹

Buna göre mümkün, varlığı için sebebini zaten özünde bulunduruyorsa, varlığı için değil yokluğu için bir sebep yahut açıklama sunmak çok daha önemli bir hal almaktadır.⁴⁵⁰ Bir şeyin yokluğunun sebeplerini düşünmek için ise önce “var olmak” yüklemine tam olarak ne ifade ettiği incelenmelidir. 1677 tarihli erken dönem notları arasında filozof, var olmanın kendi başına bir mükemmellik olmadığını, daha ziyade “mükemmellerin kendi aralarında gerçekleşen bir tür karşılaştırma ilişkisi” olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁵¹ Bu açıdan var olmak, öteki kavramını ve onun karşılaştırmayı olanaklı kılacak farklılığını doğası gereği içermelidir. Zira en mükemmel bir nispet bağı olup daha az mükemmelleri

446 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 105; Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, 30; Mogens Lærke, “Quod non omnia possibilis ad existentiam perveniant: Leibniz’s Ontology of Possibility, 1668-1678”, *The Leibniz Review* 17 (2007), 11.

447 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 105.

448 Leibniz, *Philosophical Essays*, 210.

449 Leibniz, *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*, 30.

450 “Dikkate değer bir nokta, Tanrı’nın varlığına dair bu açıklama yeter sebep ilkesinin bir versiyonunu varsaymaktadır. Bu versiyona göre bir şeyin varlığı için olduğu gibi yokluğu için de sebep gerekir. Aslında herhangi bir olası şeyde yokluk yerine varlık onun normal statüsü olarak telakki edilirse onun varlığından ziyade yokluğu için daha güçlü bir sebep aranabileceği söylenebilir. Zira yokluk için yeter sebep olmaması aslında varlık için yeter sebebini olmasına karşılık düşmektedir.”; Adams, *Leibniz: Determinist, Theist and Idealist*, 175-176. Koca, Leibniz özelinde olmasa da, mekanik felsefe özelinde genel olarak benzer bir değerlendirilmede bulunmaktadır. Bu felsefeye göre, “aslolan harekettir; bir cisim duruyorsa muhakkak durdurulmuştur, bu nedenle hareketin değil sükunun nedenleri soruşturulmalıdır”; Koca, *Akil ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme*, 160.

451 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Leibniz: Existence”, çev. Lloyd Strickland (2009).

de barındırmalıdır. Var olmaya dair bu tanım filozofun erken dönem düşüncesinden geç dönem düşüncesine kadar etkin olmuştur. Ancak tanım bu haliyle anlam bakımından oldukça kapalıdır. Dolayısıyla tanımı daha net bir şekilde ortaya koyacak başka bir açıklama gereklidir.

Bu meyanda filozof var olmanın gerekliliği olarak esas aldığı iki ilkeyi dile getirmektedir. İlk ilke, (yeter sebep ilkesinin ilk kısmını oluşturan) var olacak şeyin var olabilme kudretini barındırması yani mümkünliğünde doğası gereği biraz az biraz fazla da olsa varoluş içermesi diğeri ise *ötekilerle uyumluluğudur (compatible)*.⁴⁵² Bu açıklama mümkünlerin var olmasını engelleyen durumun mümkünün kendi kavramında değil diğerleriyle olan ilişkisinde yani onlarla uyumsuzluğunda (*incompatible*) yattığını göstermektedir. Filozof imkansız kavramını tanımlarken de var olmaktadır bu uyuma dikkat etmektedir;

*İmkansız iki yönlü (two-fold) bir kavramdır. Biri özü olmayan anlamındadır. Diğeri ise var olmayan anlamındadır ki bu anlamda, Tanrı ile yahut var oluş ile ve yahut da yokluğundan ziyade birtakım şeylerin var olmasına yol açacak sebep ile uyumlu olmadığından ne var olmuş olan, ne var olan ne de var olacak olandır.*⁴⁵³

Tanımdaki “*birtakım şeylerin var olmasına yol açacak sebep ile uyumluluk*” ifadesi önemlidir. Zira uyum yahut mükemmellik derecesi bir diğer şeyin varlığı için sebep sunabilmenin önemli bir ölçütüdür. Sürekliliğin yahut bir diğerinin var olması için sebebin en üst oranda bulunduğu bir dizinin varlığı, mümkünler arasından bunları birbiri ile “bağdaştırmış” ayrıcalıklı bir mümkünün varlığına işaret eder. Nitekim bunlar arasından yalnızca en mükemmel olan tüm bu varoluş sebeplerini bilerek, bunları birbirini dışlamayacağı şekilde bir araya getirebilir. Nitekim var olmak başlı başına yüklem olmayıp, her daim bir diğerinin varlığının göz önünde tutulduğu yahut başkasının (*others*) varlığı için fırsat arandığı bir konsepttir. Bu açıdan yeter sebep ilkesinin ikinci kısmı olan başka şekilde olamama diğeri için varlık sunamama şeklinde ifade edilebilir.⁴⁵⁴ Öyleyse evrenin mevcut şekilde olması ve ilk anlamıyla imkansız değil de ikinci anlamıyla yani düşünülebildiği halde başka şekilde var olmaması, Tanrı’nın varlığının en büyük göstergesidir. Zira yalnızca O’, bu uyumsuzluğu kaldırıp varlığın meydana gelmesine

452 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 105.

453 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 7.

454 Leibniz, *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, 105.

neden olabilir. Yine bu açıdan Leibniz'in düşüncesinde var olmaya duyulan arzunun, var olmak için gerekli olsa da, var olmanın tüm tanımını kuşatmadığı söylenebilir. Bir diğer deyişle var oluş konseptinde arzu bir gereklilik olmakla birlikte yeterlilik değildir. Yeterlilik, yeter sebep ilkesinin ikinci kısmı yani uyumla birlikte bir araya gelmektedir. Dolayısıyla varlık konseptinde ikinci soru olan bir şeyin başka şekilde olamaması, ilk soru olan var olamamasından daha önemli ve daha belirleyicidir.

Filozofun bu iki büyük ilkeyi birleştirerek "öteki" kavramı üzerinden ontoloji kurma çabası oldukça önemlidir. Felsefi bir kavram olarak öteki, bireyleşmenin en temel unsurudur. Kişi (*person*), kendini ötekinden ayırırken, onun kendisinden ayrı bireyselleşmiş gerçekliğini de algılaması gereklidir. Oysa yalnızca uzay ve zaman gibi bireyleşmeye imkan barındırmayan kavramlar üzerinden kendiliğindenliğin (*spontaneity*) inşası imkansızdır.⁴⁵⁵ Leibniz'den bir yüzyıl sonra yaşamış olan Ravaisson bunu şöyle ifade eder;

*Homojenlik bireyleşimi dışlar; o hakiki birliği ve dolayısıyla hakiki varlığı da dışlar... Homojenimsi sentezde ne belirli bir töz ne de potansiyelliğin bulunabileceği ve alışkanlığın (habit) kazanılıp, korunabileceği bireysel bir enerji vardır. Nitekim alışkanlık, inorganik alem olan bu homojenlik ve doğrudanlık krallığında mümkün değildir.*⁴⁵⁶

Yeter sebep ilkesinin ilk sorusu olan herhangi bir şekilde var olmak için uzay kavramı olası olsa bile, ikinci soru olan başka şekilde olmama için uzay yetersiz kalmaktadır. Leibniz bu meyanda tek başına düşünülebilen hiçbir şeyin uzayda "konumlanamayacağını" söyler.⁴⁵⁷ Nitekim var olmak işteş bir fiil olup, en az iki *farklı varlığın* varsayılmasını gerektirmektedir. Uzay ve zamanın öncelendiği ontolojilerde farklılığın yahut öteki kavramının oluşması tutarsız bir hal almaktadır. Zira her iki kavramda doğası gereği nötr değer içermektedir.⁴⁵⁸ Nötr değer olduğu yerde ise Tanrı ya her yeri mümkün olduğunca dolduracaktır ya da varoluş hiç gerçekleşmeyecektir. Olgusal bir gerçeklik olarak varoluş reddedilemeyip ikinci olasılık seçenek dışı kalacağından, ilk seçeneğin farklı yolları değerlendirilmelidir. Her şeyin mümkün olduğunca gerçekleşmesi ise iki şekilde olur. İlk ihtimal Descartes'ın düşüncesinde olduğu gibi maddenin ardışık olarak bir düzen ve amaç olmaksızın tüm formları

455 Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, 54.

456 Félix Ravaisson, *Of Habit*, çev. Clare Carlisle - Mark Sinclair (London: Continuum, 2008), 29.

457 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 526.

458 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 110-111.

alabileceği iddiasıdır. Bu Leibniz'in erken dönem çalışmalarından itibaren özellikle eleştirdiği bir iddia olmakla birlikte, filozofa göre, devamında hem Spinozacılığın ve hem de Newton-Clarke tarafından savunulan diğer hatalı fikirlerin kaynağıdır.⁴⁵⁹ Zira bu, iradeyi aklın önüne koymaktır. Ancak irade, nesnesini yokluktan değil aklın bildiği şeylerden elde etmektedir. Aklın görevi ise nesnesini üretmek değil, onu olduğu haliyle idrak etmektir.⁴⁶⁰ Ancak Descartes iradeyi aklın önüne koyarak tüm bu bilişsel süreçleri alt üst etmiştir. Bu durumda aklın konusu ile iradenin konusu birbirine karışmaktadır. Bu karışıklık, Leibniz'e göre, Spinoza'da iradenin reddedilmesine yol açarken, Newton ve Clarke söz konusu olduğunda, boş uzayların olabileceği ve en nihayetinde Tanrı'nın sebepsiz bir şey yapabileceği gibi hatalı varsayımları doğurmuştur. Diğer taraftan iradenin bu şekilde düşünülmesi, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini de çiğnemektedir. Leibniz'in Clarke ile uzay zaman hususunda uyuşmamalarının nedeni de Descartes'ın bu fikrinin getirmiş olduğu; hiçbir şeyin belirli olmadığı noktada hala iradenin bir şeyleri seçebilme yetisi yani kayıtsızlık iradesidir.⁴⁶¹ İkinci seçenek ise her bir mümkünün sonsuzdan beridir doğasında mevcut olan özelliklerini bir diğer mümkünün özellikleriyle uyumlu olacak şekilde yani bir mümkünün tüm formlarını bir evrende ardışık olarak değil de, yalnızca diğer tüm sayısız mümkünlerin belirli formları ile ve bu sayısız mümkünün de ilki ile entegre olacak belirli formları ile tezahür ettireceği bir evrene karşılık düşmektedir. Bu, aklın nesnesini olduğu şekliyle idrak edip, müdrike düzeyinde nesneyi bölme ve parçalama işlemi oluşturmaktadır. Nesnenin farklı parçalarının bir diğer nesne ile uyumlu kısımları görüldüğünde, kategori süreci devreye girmekte ve müdrike, bu kategori süreci üzerinden elde ettiği verilerle iradeye, imkan değil, seçim alanı sağlamaktadır.⁴⁶²

Leibniz, buraya kadar incelenen ve “*metafiziğin yönünü değiştirdiğini*” iddia ettiği iki ilkeyi Clarke ile mektuplaşmalarında farklı bağlamlarda kullanmaktadır.⁴⁶³ Filozof ilk aşamada ayırt edilemezlerin özdeşliğini kullanarak mutlak uzay fikrini bir nevi

459 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Works of Leibniz*, ed. & çev. George Martin Duncan (New Haven: Tuttle, Morehouse and Taylor Publishers, 1890), 52; Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 181; Leibniz, *Philosophical Essays*, 281; Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 9.

460 Leibniz, *Philosophical Works of Leibniz*, 4; Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, 307-309.

461 Leibniz, *Leibniz's Discourse on Metaphysics: a New Translation and Commentary*, 31-32.

462 Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, 3-5.

463 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 22.

anlamsızlaştırmaktadır. İkinci aşamada ise yeter sebep ilkesinin ayırt edilemezlerin olduğu bağlamda kullanılmayacağı iddiasını ileri sürmektedir. Bu iki ilkenin yanı sıra Leibniz, Clarke ile mektuplaşmasında bazı hususlarda kendine has metafizik varsayımları da kullanmaktadır. Biz, bu iki ilke ile birlikte kendine has varsayımların mektuplaşmada nasıl kullanıldığını detaylı incelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

3.3.1 Ayırt Edilemezlik, Birlik ve Yekparelik

Leibniz'e göre uzay, içerisinde hiçbir şey olmadığı haliyle düşünüldüğünde aslen bir *imkandan* ibarettir. Bu imkanın mutlak gerçekliği kabul edilse bile bunun bir kısmının bir diğer kısmından ayırt edilebileceği parçası olmayacaktır. Filozofa göre, Clarke ve Newton gibi uzayın ve zamanın parçasız olduğunu ve mutlaklığını savunanların düştüğü hata tam da bu noktada başlamaktadır. Nitekim ilk olarak, Tanrı ve uzay gibi iki mutlak varlık olamayacağından, filozof bunun birinin bir diğerine indirgenmesi gerektiğini öne sürmektedir ki bu ise Tanrı'yı evrenin ruhu olarak görmektir.⁴⁶⁴ İkinci olarak, bir taraftan uzayın ve zamanın mutlaklığının bu kavramları parçasız kıldığı kabul edilirken, diğer taraftan maddenin mekanının ve zamanının tayin edilmesinde bu mutlaklığa bir *oran* verilmektedir ki bu ise uzayın ve zamanın *belirli bir kısmının* bir yönüyle bu madde için ayırt edilmesi demektir. Oysa biri diğerinden ayırt edilemeyecek parçalarının bulunduğu yekpare bir evren tasavvuru içerisinde, sanki parçalıymış gibi bu evrenin "belirli" bir mekanına yahut zamanına şeyler açısından oran ve başlangıç tayin etmek tutarsızlıktır. Zira bu düşünce, evrenin bir yönüyle parçasız diğer yönüyle parçalı olduğu varsayımını içermektedir.⁴⁶⁵ Aslında Newton *Principia*'da mutlak uzayla görelî uzayın türü ve büyüklüğü açısından aynı olsa da, sayısal olarak farklı olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁶ Ancak Leibniz'e göre yalnızca sayısal (*solo numero*) farklılık bireyleşmeyi oluşturmak için yeterli değildir.⁴⁶⁷ Bununla birlikte Leibniz'in yukarıda bahsedilen dönen ve durağan küre örneklerinden yola çıkarak bu sayısal farklılığı reddettiği örneklerde, Newton'ın ortaya koyduğu gerçek ve görelî hareketin etkilerini göz ardı ettiği belirtilmelidir. Yani Leibniz'in varsayımında birbiri ile tam olarak iç içe geçmiş biri durağan diğeri hareketli olan iki kürede hareketli olanın hiçbir etki yaratmadığı varsayılmaktadır. Halbuki Newton

464 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 14, 56.

465 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 14-15.

466 Newton, *The Principia*, 409.

467 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 41.

hareketli kürenin dışı doğru bir etki yaratacağını söyleyerek, onun bireyleşmeyi sağlayacağını savunabilir. Aslında Clarke mektuplaşmada Newton'ın ortaya koyduğu bu etkiyi belirtmekte ancak Leibniz tarafından buna karşı bir argüman ileri sürülmemektedir.⁴⁶⁸

3.3.2 Ayırt Edilemezlik ve Sebepsizlik

Filozofa göre mutlak uzay içinde belirlenimin nasıl gerçekleşeceği Newton ve Clarke düşüncesinde bir diğer çıkmazı oluşturmaktadır. Buna göre var oluş öncesi bağlamda, biri diğerinden ayırt edilemeyen mekanın ve zamanın; başlangıcına, sonuna ve de herhangi bir noktadaki dizilimine, hiçbir şeyin ayırt edilemediği yerde nasıl bir son nokta konulabilir? Mutlak uzay ve zaman içerisinde belirli bir noktanın başlangıç ve son addedilmesi yahut burada zamansal ve mekânsal olarak herhangi bir aralığın belirli sonuçlar doğuracak şekilde takdir edilmesi, Leibniz'e göre, sebepsiz ve teolojik açıdan gayr-i meşru bir seçim olacaktır.⁴⁶⁹ Nitekim *“bir tercih için güçlü sebepler, hiçbir şeyin ayırt edilemediği yerde bulunmaz.”*⁴⁷⁰ Dahası böyle bir durumda hala tercihin varlığını kabul etmek demek, bir şeyin kendiliğinden var olabileceği demektir ki, artık burada bunu savunanlar maddeciler ve Spinozacı düşünce ile aynı kanaatte buluşmaktadır. Zira hem maddeci hem de Spinozacı düşüncede, yeter sebep ilkesinin yukarıda bahsettiğimiz ikinci sorusu cevaplanmamaktadır. Filozof bunu şu şekilde ifade eder;

*“Yalnızca her şeyi yarattığı gerçeği, aslen Tanrı'nın gücünü gösterse de hikmetini göstermek için yeterli değildir. Aksini iddia eden kimseler, kendileriyle farklı görüşte olduğunu düşündükleri maddecilerin ve Spinoza'nın düştüğü hataya düşecektir.”*⁴⁷¹

Leibniz genel olarak bu iki ilkenin ilki ile mutlak uzay ve zamanda farkın gözlenemeyeceğini iddia ederken, fiziksel ve epistemolojik bir eleştiri, ikincisi ile bu türden bir uzay ve zamanda yeter sebebin gereksizliğine vurgu yaparak, teolojik ve metafiziksel bir eleştiri getirmiştir.

3.3.3 Leibnizci Ad Hoc Varsayımlar

468 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 31, 68-69.

469 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 50-51.

470 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 51.

471 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 9; Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, 345, 349.

Leibniz, Newton'ın düşüncesinde madde ile doldurulan evrenin dışında neden bir boşluğun olduğunu ve neden atom gibi maddenin nihai yapı taşı addedilen bir unsurun olduğunu sorgularken, yeter sebep ilkesini tam tersi bir şekilde kullanmaktadır. Bunu anlamak için yukarıda da bahsedilen yokluğun sebepleri yeniden vurgulanmalıdır. Buna göre mümkün, halihazırda varlığı için nedenine sahiptir. Dolayısıyla mutlak uzay içerisinde madde miktarını, maddenin nihai yapı taşını ve dolayısıyla mümkünleri belirli bir noktada kısıtlamak için hiçbir yeter sebep yoktur.⁴⁷² Bir diğer deyişle *mümkün* iken daha fazla maddenin var olmamasını yahut *sınırsızca* bölünebilecek iken maddeye nihai ve bölünemez yapı çizmeyi gerektirecek ortada hiçbir şey yoktur.⁴⁷³ Filozof dolaylı olarak yokluğu için hiçbir sebep yokken hem neden böyle kısıtlı bir alanın hem de neden böyle bir nihai unsurun var olduğunu sorgulamaktadır. Nitekim onun

*salt monadlar hipotezine göre, fiziksel sürekliliğin sonsuzluğu, en iyi ilkesi kadar yeter sebep ilkesine de dayanmaktadır. Nitekim [zamansal ve mekânsal olarak fiziksel sürekliliği] herhangi bir yerde kısıtlamanın, sonlandırmanın ve durdurmanın hiçbir sebebi yoktur.*⁴⁷⁴

Bu noktada, var olması için sınırsız sayıda mümkün sınırsız sayıda yüklemeleriyle kendi içinde zaten yeter sebebini barındırırken, bu türden bir uzayın ve bu türden bir nihai yapı taşının varlığı anlamsız kalmaktadır. Ancak bu eleştirinin meşru ve geçerli olduğu söylenemez. Nitekim filozof burada Clarke ile müşterek olarak kabul ettikleri ayırt edilemezlerin özdeşliği ve yeter sebep ilkesinin aksine, kendi metafizik varsayımlarından yola çıkarak bu kanaate varmaktadır. Halbuki müşterek olarak kabul edilmeyen ve kişiye has olan salt metafiziksel kabuller üzerinden bir düşünürün bir diğer düşünüre karşı kendi ilkelerini kullanması doğru değildir. Hiç şüphesiz bu Clarke için de geçerli olmakla birlikte, Leibniz müşterek olarak kabul edilen genel fiziksel ve metafiziksel ilkeler üzerine mektuplaşma boyunca içeriğini açıklamadığı ve fazlasıyla kendine has olan

472 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 25.

473 “Bununla birlikte boşluğun (ve benzer şekilde atomların) verimsiz ve kullanılmamış yerler bırakacağı açıktır. Halbuki diğer her şey korunmakla birlikte bu yerlerde daha fazla şey kullanılabilir. Bu türden [madde ile doldurulmamış] yerlerin varlığı hikmete aykırıdır. Pek çok şey bize bu şekilde görünse bile, kanaatimce, doğada verimsiz ve kullanılmamış hiçbir yer yoktur.”; Leibniz, *Philosophical Essays*, 170-171. Newland özellikle yokluğun sebeplerine dayanan bu argümanın bir yönüyle Spinoza'nın düşüncesine dayandığını dile getirmektedir. “Burada (doluluk ilkesine göre hareket edilerek) madde ile doldurulmamış ontolojik bir uzay var ise bu yokluğu için hiçbir sebep yokken yine de var olmayan bir şeye işaret edecektir. Bu türden bir var-olmayış, yeter sebep ilkesini ihlal eden açıklanamaz kaba bir olgu olurdu”; Samuel Newlands, “The Harmony of Spinoza and Leibniz”, *Philosophy and Phenomenological Research* 81/1 (Temmuz 2010), 71.

474 Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, 299.

ilkeler ortaya atmaktadır. Bununla birlikte Clarke ile aralarındaki mektuplaşma dikkatli incelenirse, Leibniz'in de bunu fark etmiş olduğu görülecektir. Nitekim yokluğun sebeplerine dayanan kendi iddiasını fazlasıyla savunmamakta, bunun yerine evrende boşluğu ve atomları reddederken, sıklıkla ayırt edilemezlerin özdeşliği ve yeter sebep ilkesine başvurmaktadır.⁴⁷⁵

Son olarak Leibniz, Newton'ın doğada gücün gitgide azaldığı fikrini de ele almaktadır. Filozof, kendi içindeki dağılımı dışında Tanrı'nın evrene bir bütün olarak güç aktardığını varsaymanın ya kudretsizlik ya öngörüsüzlük örneği oluşturduğunu söylemektedir.⁴⁷⁶ Nitekim Tanrı her şeyi bir daha müdahaleye gerek kalmayacak şekilde düzenleme kudretine ve öngörüsüne sahiptir. Aslında bu varsayım bir yönüyle Newton'cı bu düşünceyi bir okazyonalizme indirgeme çabasıdır. Dahası eleştiri yine Leibniz'in metafizik öncüllerinden çıkarılmaktadır. Buna göre var olmadan önce mümkün kendi gücünü barındırdığından, Tanrı'nın evrendeki gücü korumak için tekrar müdahalesi gerekmezken, o şeyin doğasını yahut bireyselliğini tam olarak bilebildiğinden tekrar düzenlemeye de ihtiyaç duymaz. Zira mümkün uyumsal sürekliliği sağlayacak bir noktada konumlandırıldığında, zamansal sürekliliğini kendisi sağlayabilir.⁴⁷⁷ Dolayısıyla gücün korunması ve azalışı açısından Leibniz ve Newton arasındaki fark, tözselliği tanımlama tarzlarında yatmaktadır. Newton töz özelliğini yalnızca Tanrı'ya has kılarken, Leibniz töz tanımını tüm varolanlara yaymaktadır ki bu anlamıyla tözsel çoğulculuğu (*pluralism*) desteklediği söylenebilir.⁴⁷⁸ Burada öyleyse Leibniz'in neden "yaratılmış" tözlerden bahsettiği sorulabilir. Bu noktada filozofun düşüncesinde "yaratılmışlığın" yani var olmağın tözsellikle değil uyumlu olmakla alakalı olduğu tekrar vurgulanmalıdır. Nitekim var olmayı arzulayan tüm mümkünler zaten tözsellik yani eylemsellik özelliğini barındırmaktadır. Önemli olan bunu nasıl ortaya çıkaracağıdır.

Buraya kadar Leibniz, gerek ilk iki varsayımında gerek ise kendine has olan varsayımlarında, Aristoteles, Descartes ve özellikle Spinoza gibi felsefe tarihinin büyük isimlerinden fazlasıyla yararlanmaktadır. Ancak Deleuze'ün de bahsettiği gibi Leibniz,

475 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 28.

476 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 10.

477 Dolayısıyla atomların Leibniz tarafından eleştirilmesi aslında öznenin tüm yüklemelerini baştan içerdiği iddiasındaki bireysellik varsayımında yatmaktadır. "Oldukça katı kütle barındıran atom kendi içinde, tüm evren bir kenara, kendi şimdisini ve gelecek durumunu dahi barındıramaz"; Leibniz, *Philosophical Essays*, 81.

478 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 662-663.

rasyonalizmin “*bir tür çılgınlığa dönüşmesinin*” temsili olarak bir son noktayı temsil etmektedir.⁴⁷⁹ Varoluş öncesi hakkında yaptığı varsayımların çoğunu gerekçelendirse bile, bu gerekçelendirmelerin haklılığı sistemin kendi içinde bir anlam ifade etmektedir. Dahası Leibniz’in kendine has varsayımlarındaki gerekçelendirmeler, doğa felsefesinin gerekliliğinden ziyade, bir anlamda Spinoza’nın metafiziğindeki açıkları kapatma çabası olarak görülebilir. Buna göre Leibniz, Tanrı’da (ilahi akla dayandırılan) *sözde* ilahi iradeye yer açması ve bu sayede *kısmen* ontolojik ayrımı gerçekleştirmesi dışında, Spinoza’daki doluluk ilkesi ve akla dayalı yeter sebep ilkesine dair katılığını sürdürmektedir.⁴⁸⁰

Bunun yanı sıra Clarke, yeter sebep ilkesini Leibniz’in ileri sürdüğü şekliyle yani iradenin iyiye olan yatkınlığı olarak anlamanın dögüsel gerekçelendirme (*petitio principii*) içerdiğinden bahsetmektedir.⁴⁸¹ Nitekim Clarke’a göre, Tanrı söz konusu olduğunda yeter sebepten anlaşılan salt iradedir. Leibniz’in Clarke’a bu yeter sebebi genel geçer olan bu anlamı dışında kullanabilmesi için yani iradenin iyiye doğru yatkınlığının gerekliliğinden bahsetmesi için, kastettiği anlamı içerecek şekilde kullanılabileceğini kanıtlaması gereklidir. Aslında Leibniz bunu ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi ile zaten yaptığını düşünmektedir. Ancak Clarke, filozofun vefatı ile cevaplanamayacak olan son bir mektup daha göndermektedir ki ayırt edilemezlerin özdeşliğine olan asıl eleştirisini burada serdettiği söylenebilir:

*Tanrı’nın tam olarak iki eş parçacığı yarattığı söylenildiğinde, O’nun yaptığı işin hikmetli bir iş olmayacağını nasıl biliyor? Yahut tam olarak birbirine eş olan pek çok madde parçacığını evrenin farklı yerlerinde yaratmak için Tanrı’nın güçlü sebeplere sahip olabilmesinin imkânsız olduğunu kanıtlayabilir mi? İleri sürdüğü tek argüman, bir dizi parçayı herhangi bir durumda konumlandırmak için Tanrı’nın iradesini belirleyecek bir yeter sebebin olmamasıdır. Fakat tam aksi görünen başka bir durumda yani Tanrı’nın birbirine tam olarak eş olan birçok parçacığı yaratmak için hikmetli sebeplere sahip olması mümkün olduğu durumda yine bu parçacıkların durumlarının tekdüze nötrlüğü, O’nun bunları yaratmasını yahut bunları yaratırken hikmetli bir iş yapmasını imkânsız kılacak mıydı?*⁴⁸²

479 Deleuze, Leibniz Üzerine Beş Ders, 48.

480 Ursula Renz - Sarah Tropper, “Grounding the Principle of Plenitude or Why Leibniz Rehabilitated Divine Will”, *Varieties of Voluntarism in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. Sonja Schierbaum - Jörn Müller (New York: Routledge, 2024), 273.

481 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 86-87; Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 139.

482 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 68.

Bu açıdan nesnelere nihai doğası hakkında ayırt edilemezlerin özdeşliğini, yeter sebepsizlik şeklinde anlamak Clarke'a göre, kendisine açıklanmayan ve kanıtlanmadığı halde bizzat kanıtlanmış gibi görünen (*petitio principii*) bir şeyi savunmaktır. Nitekim ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi kabul edilse bile, bu ilke, ilahi iradenin Leibniz'in anlattığı şekliyle yorumlanmasını doğrudan değil farklı varsayımlarında devreye girmesi ile dolaylı olarak gerektirmektedir. Yani Tanrı'nın iradesine dair bu türden bir anlayış kendisini kanıtlayacak başka güçlü bir varsayıma dayanmamaktadır. Aynı zamanda bu tutum dogmatik rasyonalizmin de bir türüdür.⁴⁸³ Dahası Clarke'ın ayırt edilemezlerin özdeşliğine karşı görece ve gerçek hareketten yola çıkarak ileri sürdüğü eleştirisi de cevaplanmamaktadır. Leibniz de mektuplaşmada bu durumun farkında olmalı ki yeter sebep ilkesinin zeminini oluşturan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesine aykırı olan (doğada atomların ve boşluğun varlığı gibi) durumların mutlak anlamda değil, hipotetik anlamda imkansız olduğunu itiraf etmektedir.⁴⁸⁴

3.4 Tanrı, Uzay ve Zaman İlişkisi

Leibniz'in Tanrı ve uzay-zaman arasında çizdiği ilişki tıpkı Newton'da olduğu gibi yine ilahi güç odaklıdır. Ancak bu ilahi güç kendisini, süreklilik noktasında değil, ilk düzenleme noktasında yani daha en başta göstermektedir. Bu düzenleme, uzay ve zamanın fenomenal ilişkilerini yahut algıların karşılıklı konumlarını ifade etmektedir. Uzay ve zamana yeniden müdahil olmayacak şekilde gerçekleşen bu düzenleme tam olarak ilahi bilgi temellidir. Bilgi, kudretin konusunu yahut düzenlemenin mahiyetini sürekliliğe ihtiyaç duymayacak şekilde değiştirmektedir. Bu açıdan Leibniz için bilgi yalnızca zamanın ve mekanın oluşmasına kaynaklık eden bir zemin değil, aynı zamanda sürecin ilerleyen kısımlarında kudretin bunları aşmasını sağlayan, tekrar müdahale ihtiyacını ortadan kaldıran bir diğer deyişle kudretin zamana müdahil olmamasında etken olan ana unsurdur. Dolayısıyla ilahi zamansallık yahut zamansızlık bilginin niteliğinde düşünülmektedir.

Bu noktada filozof, bir monadın diğer monadlara ve onların yüklemelerine dair bilgisi ne denli fazla ise onun zaman üstü olma niteliğinin de o derecede netleşeceğini düşünmektedir. Bu açıdan geçmiş ve gelecek, yüklemelerin belirsizliği yerine yüklemelere

483 Mehmet Münir Dedeoğlu, "Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/13 (29 Aralık 2017), 801-802.

484 Leibniz - Clarke, *Correspondence*, 41-42.

dair bilginin belirsizliğine dayalıdır. Zira her bir monad yüklemelerini halihazırda bütün olarak en baştan beri içerir. Gelecek yahut zamansallık denilen fenomen, belirsiz, yönü durumlara göre değişen ve akışkan bir imkanlar alanından değil, monadların haddizatında doğasında bulundurduğu yüklemelere dair bilgisinin belirsizliğinden doğmaktadır. Tanrı tüm monadların özünü ve bunların tüm olası kombinasyonlarını bildiği için onların üstünde ve onları kontrol edici bir noktadadır. Uzaysal ve zamansal olma bu yönüyle bilgi hususunda olumsuz bir yöne işaret etmektedir. Nitekim uzaysal ve zamansal olan ne kendi hayatının aşamalarını ne de başka hayatları tam olarak idrak edemeyendir. Oysa Tanrı'nın bilgisinin olabilecek her şeye dair kesinliği ona zaman üstü bir yapı kazandırmaktadır.

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmada ilk olarak Leibniz ve Newton'ın uzay ve zaman metafiziklerine odaklanılmıştır. Özellikle Newton kısmında düşünürün geleneğe aykırı görüşlerinin temelinde yatan arka plan gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın Newton başlığı altında geleneksel görüşlerin dönüşümünde etkin olan fikirler ele alınmış ve bunlar Newton'ın savunduğu metafiziksel sonuçlarla bağdaştırılmıştır. Her iki düşünürün uzay ve zaman metafiziklerine dair açıklamaların ardından, tanımladıkları şekliyle bu kavramların bu düşünürlerin Tanrı düşüncesini nasıl etkilediği yahut nasıl dönüştürdüğü incelenmiştir. Genel olarak elde edilen sonuçlar maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. Her şey sınırsızlık kavramında düğümlenmektedir. Özellikle olgusal bir gerçeklik olarak sınırlı ve kapalı evren düşüncesinin yıkılması yahut çözülmesi kavramla alakalı diğer pek çok teorinin temelini etkin bir biçimde sarsmıştır. Bunlardan en önemlisi *formlar* teorisidir. Form, doğa felsefesi açısından yalnızca estetik bir düzeni değil, estetik düzenin düzenleyicisini yani bir amaç yahut inayet fikrini de beraberinde getirmektedir. Bu anlamıyla estetik yargının konusu olan form aynı zamanda ahlakiliğe de geçişken bir alan bırakmaktadır. Bu iki alan arasındaki ilişki en basit haliyle, bir oyun kurucu ve kurduğu oyunun mahiyeti düşünülerek anlaşılabilir. Oyun kurucu her şeyden önce karşısında *sınırlı* bir alan yahut içerisinde *sınırlı* bir değer bulunduran bir nesne, mesela 8x8 karelik bir satranç tahtası yahut altı yüzü bulunan ve bu altı yüzün her birinin belirli bir değeri olan bir zar, kurgulamaktadır. Ardından bu alana yerleştirilmesi yahut bu nesneye tayin edilmesi mümkün olan değerleri ve oyuncularını ve oyuncuların hareket kabiliyetlerini tayin etmektedir. Alanın yahut nesneye biçilen değer *sınırlılığı* oyun kurucu için önemlidir. Zira sonsuz alanı yahut sonsuz değeri olan bir oyun kurgulansa bile, bahsi geçen bu alana ve bu değere dayanarak *kazanmaya yahut kaybetmeye değer* bir başlangıç ve son tayin etmek neredeyse imkansızdır. Nitekim böyle bir durumda oyun *sonsuz*a kadar sürecektir.⁴⁸⁵ Halbuki oyun kurucunun önceliği oynayanı *kazanmaya yahut kaybetmeye değer* bir noktaya ulaştırmaktır. Elbette oyun kurucunun bu önceliği zorunlu bir öncelik değildir. Bir oyun kurucu, sonsuz olasılıkları olan bir tahta yahut nesne

485 Zardaki olasılık kombinasyonu satranca nispetle çok daha azdır. Satrançtaki olası kombinasyonların en yüksek değeri ise sınırsız değildir. En azından güncel çalışmalarca verilen yüksek değer 10123'tür. Ancak genel olarak kabul edilen değer aynı zamanda Shannon değeri olarak adlandırılan 10120'dir; Vikipedi, Shannon sayısı, Erişim Tarihi: 21.12.2023

tasarlayabilir. Ancak bu son durumla birlikte oyunun bir *amaca* binaen yapıldığını iddia etmek neredeyse imkansızlaşacaktır. Zira sonsuz olasılıklar arasından yapılacak her bir seçim, bir diğer seçimden ayırt edilemez olacak ve bu da amaç düşüncesini gelişigüzel bir tercih noktasına kaydıracaktır. Dolayısıyla kurucunun böyle bir oyun tasarlaması bir amaç üzerinden değil de *sırf böyle bir oyunu tasarlayabilme* yeteneğinin olmasından ileri geldiği söylenebilir. Aristoteles *on Generation of Animals* adlı eserinde, doğanın bu ilk kısma girdiğini yani bir amaç aradığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla da formların amacına ulaşması için “*doğa sonsuzluktan kaçır*” demektir.⁴⁸⁶

Peki sınırsızlığın olgusal bir gerçeklik olarak ortaya konduğu noktada ne söylenecektir? Rönesans ve aydınlanma filozoflarının teolojik uğraşı hep bu noktada düğümlenmektedir. Descartes, Newton ve Clarke tam da bu yüzden düşüncelerinde oyun kurucunun *salt iradesini* yani *sırf böyle bir oyun tasarlayabilme yetisini* öne çıkarmaktadır ki bu *iradeciliğin* temelini oluşturur. Diğer taraftan oyun tahtasının yahut doğanın sınırsız olduğu varsayımında *akılcılığın* oyun kurucuya sözde *bir amaç* atfetmesinin tek bir yolu kalmaktadır. Bu ise oyun kurucunun kendi sınırsızlığını olgusal sınırsızlıkla bir araya getirmesidir. Leibniz ve Spinoza kanaatimizce bu ikinci şıkkı seçmişlerdir. Her ne kadar kendini Spinoza’nın fikirlerinden ayrı tutmaya çalışsa da, Leibniz monadlardan bahsederken pek çok yerde bunların Tanrı’nın aynaları (*the mirrors of God*) olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce bu ifade monadların süreklilikleri açısından değerlendirilmelidir. Yani Tanrı kendisi dışındaki monadları tıpkı kendisi gibi kendi gerçekliklerini en mükemmel şekilde yani sürekliliği bir anda olmasa da ardışık olarak gerçekleştirebileceği şekilde bir konumlandırmıştır. Daha doğru tabirle Leibniz’de Tanrı monadları *kendisi ile değil, kendisi gibi* şekillendirmiştir. Bu noktada kanaatimizce filozof Spinoza’dan yalnızca *sözde* farklılaşmaktadır.

2. Diğer taraftan Tanrı ve insan doğası arasında düşünce ve eylem benzerliğinin kurulması, ele aldığımız her iki filozofta da net bir şekilde görülmektedir. Leibniz bunu ilahi müdrikedeki bilgilerin insan tarafından bilinebileceği cüretiyle, Newton ise Tanrı’nın iradesinin, tıpkı insan iradesi gibi, bilinemezliğiyle yahut mutlaklığıyla özdeşleştirerek yapmaktadır. Dahası değerlendirmelerimiz sonucu her iki filozofun da bir yönüyle teşbihi dile sahip olduğu sonucuna vardık. Leibniz özelinde bu durum, monadlar ve Tanrı arasındaki yapısal farklılığın ortadan kalkması ile gerçekleşmektedir. Aslında

486 Aristotle, “Generation of Animals”, çev. A. Platt, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1/1112, 715 B, 15.

monad yapısı itibariyle karmaşıktı olsa sonsuzluğu bilmektedir. Tanrı ve insan arasında sonsuzluk bilgisine dair farklılık, bilginin neliğinde değil niteliğindedir. Bu durum doğal olarak aslında her bir monadın zaman üstü bir yapıya sahip olduğunu ima ederek, Tanrı ile insanı nispeten denk bir seviyeye getirme çabasıdır. Newton'a gelindiğinde ise uzayın ve zamanın bir taraftan Tanrı da dahil olmak üzere her bir varlığın varoluşunun temel yatkınlığı gibi diğer taraftan duyu merkezi gibi telakki edilmesi aslında Tanrı ile insan arasındaki farkın ortadan kaldırılmasının bir örneğini oluşturmaktadır. Buna göre Leibniz'de insan Tanrı konumuna yüceltilerek, Newton'da ise Tanrı insan konumuna indirgenerek bu teşbihi dil kurulmaktadır.

Teşbihi dilin bir diğer göstergesi ise uzay zamana dair insani telakkileri Tanrı ile birlikte düşünmek yahut Tanrı'yı bunlardan tamamıyla bağımsız düşünememektir. Uzay ve zamanın doğası fenomenal açıdan bir yönüyle insanoğlunun eylemlerin zeminini diğer yönüyle ise onun acizliğini ve güçsüzlüğünü göstermektedir. İlk açıdan düşünüldüğünde zamanın ve mekânın içinde olmak, var olmaklığa yani fiil için gerekli gibi görülen şimdi, geçmiş ve geleceğe veya orada ve belirli bir yerde olma gibi kipli ve yönelimli belirteçlerin zeminine konulduğu düşünülebilir. Ancak ikinci açıdan özellikle zamanın yıpratıcı olarak adlandırılabilir gücü ve geleceğe tam olarak sahip olunamama yani bir nevi her bir şimdinin içinde asla diğer zaman kiplerine, sanki varmış da, tam olarak sahip olunamıyormuş hissi, insanoğlunun yitikliğinin ve bilişsel kapasitesinin sınırlılığının bir vesilesi olarak görülebilmektedir. Kanaatimizce, insanoğlunun Tanrı'yı değerlendirirken kaçınılmaz olarak yine kendi temel ön kabullerinden yola çıktığı gerçeği, Leibniz ve Newton için de geçerlidir. Bu açıdan zamana ve mekana dair olumlu yahut olumsuz telakkilerin, Tanrı'nın doğasına dair fikirlerin değişmesinde belirleyici rol oynadığı görülmektedir.

3. Kanaatimizce bu teşbihi dilin sonucu olarak her iki filozofun da var oluş öncesi bağlamda bir dizi *belirli* şeylerden bahsettiği görülmektedir. Leibniz var oluş öncesi bağlamda, mümkünlerin bireyselliğini ve aktivitesini ileri sürerken, Newton yaratılıştan önce uzayın barındırdığını iddia ettiği çeşitli geometrik şekillerden bahsetmektedir. Salt yokluk düşüncesi yerine iradenin ve aklın önünde ve hatta bunlar için bir ön gereklilik konusu olarak bu kavramların ileri sürülmesi, yokluktan bir şeylerin var olamayacağı (*ex nihilo nihil fit*) şeklindeki İlk çağ filozoflarının düşüncesinin bir uzantısıdır. Var oluş öncesi bağlamda her iki filozofun da bahsettiği hususları kapsayacak şekliyle imkan, teolojide Tanrı kanıtlamalarının temelini oluşturacak düzeyde önemli bir yer tutmaktadır.

Kanaatimizce imkan kavramının içeriği aslında *form* kavramının içeriğinden gelmektedir. Özellikle İlkçağ filozoflarından Ortaçağ filozoflarına devredilirken form kavramı, ontolojinin konusu olarak nesnelere doğasında sonsuz olarak bulunan tabiat anlamından çıkıp, teolojinin konusu olarak Tanrı'nın nesnelere yerleştirdiği ve doğanın kendiliğinden bulunduramayacağı yani inayet anlamıyla teleolojinin konusunu oluşturan bir kavram haline gelmiştir. Ancak form kavramı teolojik olarak iki hususta karşıtlık oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, form kavramının nitelik olarak ne denli zorunlu bir yapıya sahip olabileceğidir. Burada form kavramının Tanrı'nın iradesi ile ilk karşıtlaşması söz konusudur. Yani bir şeyin doğası eğer Tanrı'nın iradesi ile değiştirilebiliyorsa ona hala o şeyin formu denilebilir mi? İlk hususla bağlantılı olarak ikincisi, form, nesnelere doğasını düzenlerken Tanrı'yı belirli bir şekilde eylemde bulunmaya itebilir mi? Elbette bu ikinci sorunun cevabı, ilk soruya verilecek cevaba göre değişecektir. Eğer Tanrı'nın iradesi bir şeyin formunu değiştirebiliyorsa, o şeyin formu aslen onun doğası olmayıp, ilahi tasarrufun kendiliğinden bir sonucu olarak görülecektir. Dolayısıyla form bu anlamıyla, Tanrı'yı belirli bir şekilde eylemde bulunmaya itmediği gibi bir şeyin amacını da göstermez. Form yalnızca ilahi mukadderatın konusudur. Ancak bu husus beraberinde, kendiliğinden gerçekleşecek doğal bir eylem ile bilinçli olarak gerçekleşmiş ilahi eylemin farklılıklarından bahsetmemizi zorlaştırmaktadır. Bir diğer deyişle, teolojik ilahi eylem natüralist doğal eylemle; bir şeylerin kendiliğinden meydana gelebilmesi hususunda ortak bir yargıda buluşmaktadır ki bu ise teolojik olarak sakıncalı durumdur. Dolayısıyla bu türden bir varsayımda, Tanrı'nın iradesini korumak gibi teolojik amaçlar uğruna form kavramının içeriğinin tamamen boşaltılması beraberinde, Tanrı'nın varlığının gerekliliğini ortadan kaldırmak gibi kendini baltalayan ve daha büyük sorunlara yol açan bir problem doğurduğu görülmektedir. Ancak form tam tersi anlamıyla kullanıldığında da benzer problem ortaya çıkmaktadır. Eğer form nitelik olarak asla değiştirilemeyecek bir yapıya sahip ise Tanrı, asla değiştiremeyeceği ve tek bir şekilde eylemde bulunabileceği şeylerin varlığı ile karşı karşıyadır. Ancak nasıl ki kendiliğinden gerçekleşen ilahi eylem kendiliğinden gerçekleşen natüralist doğal eylem ile tek bir noktada buluşuyor ise, zorunlu olarak gerçekleşen ilahi eylem de benzer şekilde natüralist doğal eylem ile tek noktada buluşmaktadır. Zira kendiliğindenlik ile zorunluluk arasında birini diğerinden ayıracak kadar keskin çizgiler bulunmamaktadır. Güneşin ışık yayması bir yandan (doğasının sonucu olarak) kendiliğindenlik diğer taraftan (yine doğasının sonucu olarak) zorunluluk olarak adlandırılabilir. İlahi eylemin salt kendiliğindenliği ile zorunluluğu da bu şekilde telakki edilebilir. Kanaatimizce açıkça belirtmese bile, form

kavramına dair kendiliğindenlik ve zorunluluk arasındaki bu iki uç noktanın nihayetinde birleştiği şeklindeki dikkatli okuması ve buna bağlı olarak Descartes, Spinoza, Clarke ve Newton'ı tek bir çatı altında değerlendirmesi, Leibniz'de imkan kavramını daha farklı bir noktaya taşımaya itmiştir. Bu sebepten dolayı filozof, bir nevi her şeye bağımlı zorunluluk ile her şeyden bağımsız bir kendiliğindenlik arasında, bir "ara" düzey aramaya çabalamaktadır. Ancak bu ara düzeyin mahiyeti hususunda net bir kanaate varamamıştır. İmkan ve Tanrı kavramları arasındaki bu gerilim, kanaatimizce, din felsefesi alanında gözden kaçırılan ve derinlemesine incelenmeyen bir konuya işaret etmektedir.

4. Her iki filozof için de kendi başına sonsuzluk (*eternity*) ve sınırsızlık (*infinity*) kavramları, *sonsuz (eternal) ve sınırsız (infinite) olan bir değer ifade etmediği müddetçe*, değerden yoksun ifadeler olarak görülmektedir. Hem Newton hem Leibniz sonsuzluğun başlı başına bir değer olmadığı düşüncesinde ortak bir yargıya sahiptir. Newton bunu, uzayın sonsuzluğu içerisindeki mükemmellik içermediği müddetçe bir mükemmellik ifade etmeyeceği düşüncesinde, Leibniz ise sonsuzluk bir şeyin sebebi olamaz derken ortaya koymaktadır. Muhalif oldukları nokta, zamanı telakki etme biçimlerinde yatmaktadır. Leibniz için zaman bir şeyin doğasının eksikliğinin en büyük göstergesidir. Zira zaman aslında bilinçli olarak algılanamayan yahut takip edilemeyen bir süreci ifade etmektedir. Tanrı doğası gereği, her bir mümkünü tam bir bilinçlilikle idrak ettiğinden O, insanoğlu ile aynı konumda olamaz. Sonsuzluk dolayısıyla tam da düşüncenin bu nitel farklılığında yatmaktadır. Newton için ise zaman tamamıyla bilinçlilikten ayrı olarak, var oluşun ve var olanın kendini gerçekleştirme zemini yahut varlığın ölçüsü olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla zamanın içinde bulunmak, bilinçlilikten bağımsız olarak, varlığın içinde bulunmak demektir. Leibniz'in bilinçliliğin en üst halini eylemin en üst seviyesi olarak kabul etmesi ve zamanı yahut süreci ise bilinçliliği ve dolayısıyla eylemselliği az olan varlıklara indirgemesi, burada zaman denen kavramın Tanrı'ya atfedilemeyeceği sonucunu doğurmaktadır. Tanrı'yı zamandan münezzehtir kılmak bir nevi onu bilinçsiz olduğu ve dolayısıyla eylemsiz olduğu bir andan münezzehtir kılmak gibidir. Newton, eylemselliği, bilinçlilikle değil, mekan ve zamanda olmakla yani *m* yerinde ve *t* zamanında olmakla bağdaştırdığından, hiçbir mekanın ve hiçbir zamanın olmadığı yerde eylemselliği de reddetmektedir ki bu ise doğal olarak, Tanrı'nın yalnızca nicel bir farkla yani sonu ve başı olmayan zamansal ve mekânsal bir varlık olmasını gerektirmektedir. Bu noktada ise Tanrı'yı zamanın ve mekanın içine dahil etmekle düşünürün O'nun eylemselliğini korumayı amaçladığı söylenebilir.

5. Tanrı'nın zamana içre yahut aşkın olup olmadığı konusuna gelindiğinde; Leibniz'de zamanın ve mekanın imkan olarak değerlendirildiği durumda, Tanrı'nın bu kavramların ötesindeki bir konumda olduğu görülmektedir. Ancak zaman ve mekan, düzen ve uyum olarak değerlendirilirse, Tanrı'nın da benzer şekilde bu uyumun bir takipçisi olduğu söylenebilir. Filozof bu son görüşünü erken dönemde yazdığı metinlerinde, ilk görüşünü ise muhaliflerine karşı görüşlerinde öne sürmektedir. Newton bu türden bir ikili ayrıma gitmeksizin, zamanı ve mekanı varoluşun en temel kavramlarından görmektedir. Bu anlamıyla “Tanrı vardır” demek tali “Tanrı uzay zamandır” demek ise asli bir yüklemidir. Newton'ın en temel iddiası, eylemselliğin beraberinde bir uzay zamanı da getirdiği varsayımdır. Bu kategoriler dışında hiçbir varoluş düzeyi olamaz. Dolayısıyla Newton özelinde Tanrı, fiziksel uzay ve zaman dahil olmak üzere, tüm uzay ve zamanlardadır.

6. Leibniz özelinde vardığımız önemli sonuçlardan biri yeter sebep ilkesinin; neden bir şeyler yok değil de var şeklindeki ilk sorusunun asli bir soru olmadığı, ilkenin başka şekilde değil de mevcut şekilde olma şeklindeki ikinci sorusunun Tanrı kanıtlamalarında daha önemli bir yer tuttuğu fikridir. Bu düşüncenin özellikle günümüz din felsefesi alanında natüralizme ve evrimci fikirlere karşı teizm lehinde bir şeyler söyleyebileceği kanaatindeyiz. (1) İlk olarak günümüzde natüralizmin temel varsayımlarından biri, doğal evrenin kendiliğinden “var olabileceği” iddiasıdır. Bu iddia, Leibniz'de mümkünün var oluşa yatkınlığı ile birlikte düşünüldüğünde, oldukça makul ve çözümlenebilir gibi durmaktadır. Çünkü filozof özelinde mesele bir şeyin kendi başına var olabilme çabası barındırması ve var olması değil, aksine, tamamıyla farklı olabilecekken bulunduğu şekilde olma çabasıdır. Naturalist iddia bu noktada nesnenin belirli şekillere sahip olmasının sebeplerini sonsuzluğa dayandırabilir ve hatta bunu açıklamak üzere sonsuz evrenlere başvurabilir. Yani nesnenin, başka evrenler de dahil olmak üzere, sonsuz sebepler zincirine dayalı olarak bu şekilde olduğu iddia edilebilir. Ancak filozofa göre, bizzat sonsuzluk nesnenin “salt varoluşunu” açıklasa bile, başka şekilde olabilecekken neden mevcut şekilde olduğunu açıklamaz. (11) Elbette bu noktada evrimci açıklamaların da göz önünde tutulması gerektiği söylenebilir. Bu açıklamaların temel noktası ise, doğanın ve içerisindekilerin, çevresindeki etkilere nispetle ve yaşama olan arzu ile geliştiği gerçeğidir. Ancak evrimci açıklama da benzer şekilde filozofun bu varsayımına takılmaktadır. Doğadaki süreklilik kendini öyle bir şekilde dizayn etmekte ve boşlukları öyle bir şekilde kapatmakta ki tam aksi bir durum gerçekleştiği anda sürekliliklerin artık

kesintiye uğradığı fark edilmektedir. Bir nevi kendiliğinden gerçekleşecek herhangi bir süreklilik kendisi bir şeyler oluşturacak gibi değil, aksine bir şeylerin *belirli bir şekilde olması yahut olabilmesi* sürekliliği oluşturuyor gibi durmaktadır. Bu anlamda doğa skalasındaki belirli bir canlının toplu katli veya doğasında yapılacak herhangi bir değişiklik, dolaylı olarak alt ve üst katmanlardaki sürekliliklere zarar vermektedir. Elbette bu toplu katlin ve değişikliklerin beraberinde başka sürekliliklere de sebep olabileceği söylenebilir. Ancak bu “ara” sürekliliği sağlayacak canlı varyantı da hiç şüphesiz katledilen yahut doğası değiştirilen sürekliliğin kaybettiği *özellikleri* yerine getirmeye çalışacaktır. Dolayısıyla filozofun varsayımı üzerinden gidilirse var oluş, salt süreklilik ve kör bir yaşama çabası yahut mücadelesi üzerinden değil, nesnelere *belirli şekillerde ve özelliklerde olmasından yahut böyle olabilmelerinden ileri gelmektedir*. Bir diğer deyişle süreklilik nesneyi şekillendirip ona özellik kazandırmamakta aksine nesnenin belirli şekillere ve özelliklere sahip olması sürekliliği sağlamakta yahut sürekliliğin gerçekleşeceği zemini hazırlamaktadır. Bu son iddia Leibniz’in yeter sebep anlayışı üzerinden gerçekleştirilen ilkel bir girişimi temsil etmektedir. Nitekim bu türden iddianın temellendirilebilmesi, güncel kozmolojiye ve biyolojiye dair geniş çaplı ve farklı araştırmaların, yeter sebep ilkesinin bu son haliyle yeniden bağdaştırılmasını gerektirmektedir.

7. Genel olarak tezimiz özelinde vardığımız önemli sonuçlardan biri, akılcılık ve iradecilik kavramlarının teolojik olarak aynı gerçekliğe farklı gözlüklerle bakan iki paradigma olduğudur. Günümüz doğa felsefesinde teolojik bağlamda tartışılan hassas ayar ve kaos argümanları bu iki paradigma özelinde değerlendirilebilir. Özellikle günümüzde kaos argümanları teolojik olarak Tanrı’nın varlığı aleyhine kullanılabilir. Halbuki iradecilik paradigması çerçevesinde kaosun yahut düzensizliğin, Tanrı’nın yokluğunu değil nesnenin doğal yapısını gösterdiği anlayışı göz önünde tutulmaktadır. Nitekim Newton’da benzer şekilde bir bütün olarak evren denen sistemde, sistemin doğasının gereği bozulmaların olabileceğini ve reformize edilmediği müddetçe, bunların giderek aksaklıklarının artacağı kanaatindedir. Dolayısıyla kaosa yatkın olmasına rağmen ve hatta doğasında kaos barındırmasına rağmen, evren denen sistemin sürekli işlerliği, aslen Tanrı gibi metafiziksel bir varsayım gerektirmektedir. Kaos argümanları iradecilik düşüncesi içerisinde bu şekilde düşünüldüğünde, naturalist varsayımlar yerine teist varsayımlar lehine de yönlendirilebilir. Akılcılık paradigması ise günümüzdeki şekliyle hassas ayar argümanına bazı katkılarda bulunabilir. Teleolojik delil

içerisinde inşa edilen hassas ayar argümanlarında özellikle *form* kavramının yeterince işlenmediği kanaatindeyiz. Ayrıca akılcılık özelinde “ayırt edilemezlerin özdeşliği” ilkesi, Leibniz’in yaptığı gibi aşırı spekülative metafiziğe kaçmaksızın, yeniden yorumlanabilir. Nitekim fazlasıyla spekülative varsayımlar ileri sürse bile Leibniz’in akılcılık özelinde haklı olduğu bir konu vardır. Gerçekten de izotropik evrende kendiliğindenlik ile zorunluluk arasındaki fark ortadan kalkmaktadır. Nitekim mektuplaşma boyunca Clarke da, evrenin izotropisini yani bir yönünün bir diğer yönünden her açıdan ayırt edilemez olduğunu ve bunun beraberinde sebepsiz salt iradeye yol açtığını reddetmemekte, bunun yerine, bu düşüncede kendisinin zorunluluk ile nasıl aynı kategoriye konduğunu anlamamaktadır. Hiç şüphesiz burada Leibniz’in metafiziksel spekülasyonları tekrar gündeme gelmektedir. Bu açıdan her iki düşünürün doğa düşüncesi ve Tanrı hakkında sonrakilere bıraktığı bu ikilem, din felsefesi açısından devam ettirilmesi elzem bir konuyu oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu faaliyette elde edilecek bilgiler, tıpkı bu filozofların yaptığı gibi, doğa düşüncesine dair güncel verilerden yola çıkarak edinilmelidir. Çalışmamız 17. yüzyılda yaşamış olan iki büyük düşünür üzerinden bunun nasıl yapılacağına örneklenmesini oluşturmaktadır.

8. Yine tezimiz özelinde vardığımız önemli sonuçlardan bir diğeri ise Tanrı’nın eylemlerini düşünürken ikili bir ayırım yapmanın daha doğru olduğu kanaatidir. Ayırımın bir tarafı iradecilik ve akılcılık özelinde ele alınabilir. Bu iki kavram yaratılış öncesi Tanrı’nın eyleminin yahut kudretinin taalluk edeceği konularla alakalı olup, nesnenin mahiyetini konu edinmektedir. Burada nesnenin ilksel mahiyeti olarak İlkçağ felsefesindeki adıyla form yahut teoloji alanında ismi ve içeriği dönüşmüş mümkün kavramı önemli bir rol oynar. Mümkün kavramının içeriğine yüklenen özellikler, akılcılık ve iradecilikten birini seçmede etkindir. Eğer mümkün (yahut mümkünler), aklın kendisini bir idea olarak olduğu haliyle yani yalın ve kendiliğinden bir gerçeklik olarak tanıdığı bağımsız bir alan olarak telakki edilecekse, akılcılık, Tanrı’nın eylemlerinin mümkünün doğasına mümkünde olmayan bir şeyi katamayacağı anlamında kısıtlı olacağını baştan kabul etmektedir. Ancak beraberinde evrenin bilinçli ve rasyonel bir varlık tarafından yaratıldığı gerçeğini de rahatlıkla ileri sürebilmektedir. Zira akılcılık özelinde rasyonelitenin ölçütü, hiçbir özelliği olmayan şeyler arasından bir seçim değil, aksine belirli niteliklere sahip olan şeyler arasında yapılacak bir tercihte temellenir. İradecilik söz konusu olduğunda ise mümkün hiçbir bireysel gerçekliğe sahip değildir. Tanrı’nın “rasyonel ölçütleri”, mümkün düşüncesinin Tanrı’ya kattığı değil, Tanrı’nın

iradesinin mümkün düşüncesine kattığı bir eklentidir. Dolayısıyla mümkünün doğası hakkında bazı durumların rasyonel yahut irrasyonel olması demek, Tanrı'ya inanan bir kimseyi, Tanrı'nın belirli şeyleri yalnızca belirli çerçevelerde yapabileceği gerçeği ile bir araya getirmektedir ki bu üç semavi dinin çizdiği Tanrı tasavvurundan çok felsefenin *rasyonel Tanrı'sına* yahut Demiourgusuna karşılık düşmektedir. Dahası iradecilik düşüncesinde mümkün, aklın değil, iradenin konusudur. İrade kudreti dilediği o şeye taalluk etmeye yönlendirene dek, mümkününe bir idea olarak bile olsa gerçeklik atfetmek nesnenin yokluk ve varlık ontolojisinde dengesizlik meydana getirmektedir. Bu da beraberinde var olmak yüklemine anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Elbette iradecilik temelinde ise en büyük problem, ezeli rasyonel ölçütlerin olmadığı bir noktada evrenin nasıl bilinçli bir varlık tarafından meydana getirilmiş olduğu sorunudur. İradecinin bu noktadaki argümanlarından birisi maddenin başlı başına “aktivitenin” kaynağı olamayacağı düşüncesidir. Yani burada argüman ilahi hikmetin eşsizliği yerine ilahi kudretin azametini daha fazla öne çıkarmaktadır. Akılcılık ve iradecilik özelinde gerçekleşen bu gerilim aslen kudretin akla mı yoksa iradeye mi dayalı olduğuna dair temel bir sorudur. Leibniz ve Newton'ın düşünceleri bir yönüyle bahsi geçen bu gerilimin bir ürünüdür.

Ayrımın bir diğer tarafı ise okasyonizm ve ikincil nedenler teorileridir.⁴⁸⁷ Bu kavramlar nedenselliğin konusu olup, yaratılış öncesi bağlamı değil, yaratılış sonrası bağlamı ilgilendirmektedir. Bu kavramların akılcılık ve iradecilikle ilişkisini belirlemek önemlidir. Özellikle akılcılık, okasyonist sistemden daha çok ikincil neden teorileri ile bağdaşmaktadır. Nitekim bu düşünce içinde mümkünün doğası belirli bir gerçekliğe sahip olduğundan, sistem ayrıca bir düzenlemeye yahut etkiye muhtaç değildir. Bir diğer deyişle mümkünün doğasında barındırdığı gerçeklik, mümkünün kendi başına nedensel ve zamansal zincirini oluşturması için yeterlidir. Kendisi dışında bir etkinin varlığı (*occasional*) onun nedensel zincirindeki problemi göstermektedir ki bu ise rasyonel düzenin kusurluluğuna işaret etmektedir. İradecilik düşüncesi, akılcılığın aksine, nedensel açıdan hem okasyonizm hem de ikincil neden teorileri ile bağdaştırılabilir. Yani filozof, (iradecilik özelinde) bir yandan Tanrı'nın iradesini rasyonelitenin ölçüsü olarak kabul ederken, diğer taraftan olgusal gerçeklik olarak yine O'nun yarattığı rasyoneliteye müdahale etmemeyi tercih edebileceğini düşünebilir. Dolayısıyla akılcılık ve ikincil neden teorileri arasında bir korelasyon varken, iradecilik her iki nedensellik

487 İlahi korunumculuk yahut konkürentizm gibi fikirler bu teoriler arasında zikredilebilir.

teorisine karşı da nötrdür. Nitekim iradecilikte, irade yalnızca mahiyeti konusunda değil nedenselliği konusunda da nesneyi düzenleyip, takdir edebilecek bir konumdadır. Akılcılık ve iradecilik ile okasyonizm ve ikincil neden teorileri arasındaki bu korelasyon ve ayırım, teolojik fikirlerin anlaşılmasında ve açıklanmasında önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

9. Son olarak Leibniz ve Newton (yahut Clarke) arasında Tanrı'nın eylemleri ve uzay-zamanın mahiyeti hakkında geçen bu tartışmaların, İslam felsefi düşüncesinde benzerlerinin olduğunu belirtmek gerekir. Burada detaylıca ele alınamasa ve fazlaca örneklendirilemese de, *Tehafüt* geleneğinde uzay-zamanın Tanrı'nın eylemleri ile olan ilişkisini ele alırken bu tartışmaların benzerleri rahatlıkla bulunabilir. Mesela, Gazali'nin (1058-1111), uzay-zamanın parçalarının benzerliğine atıf yaparak, böyle bir düzlemde seçimin yalnızca irade sahibi bir varlık tarafından yapılabileceği düşüncesini ileri sürmesi,⁴⁸⁸ Newton'ın metafizik sözcüsü olarak anılabilecek Clarke'ın söylemlerinin bir benzeridir. Yahut Hocazade'nin (1434-1488) ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini ihlal etmeksizin (hikmetsiz değil) gerekçesiz (*bais*) ilahi iradeyi savunması ve bu bağlamda aç olan kimsenin önünde her yönden benzer olan bir ekmeği yiyeceğini iddia etmesi sürmesi,⁴⁸⁹ Leibniz'in Buridan'ın eşeği örneğinden yola çıkarak tam aksini çıkarsadığı varsayımlardan tamamıyla farklı değildir. Yine İbn Rüşd'ün (1126-1198) ilahi iradenin ilahi bilgi zemininde mümkünler arasından en iyi olanı yapacağını söylemesi,⁴⁹⁰ Leibniz'in iradenin en iyiye göre hareket ettiği tezinden ayırt edilemez. Genel olarak üzerine eklenebilecek bu örnekler, İslam felsefesinde de benzer konuların farklı örneklerle ve ifadelerle tartışıldığını göstermektedir. Bu açıdan İslam felsefesinde benzer konuların tartışıldığı metinlerin, doğrudan bu tezde konu edilen Leibniz, Newton ve Clarke'ın görüşleri ile karşılaştırılması yapılabileceği gibi, yukarıda ifade edilen iradecilik ve akılcılık tasnifleri üzerinden yeni bir okuması da yapılabilir.

488 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 26-29, 121-122, 151.

489 Hocazade, *et-Tehafüt fi'l Muhakemeti Beyne'l Gazali ve'l Felasife* (Beyrut: Darü'l Risaleti'l Alemiyye', 2018), 67-74.

490 İbn Rüşd, *Tehafütü 'i Tehafüt*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 183.

KAYNAKLAR

- Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist and Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Annie Bitbol-Hespériès. “Pineal Gland”. *The Cambridge Descartes Lexicon*. ed. Lawrance Nolan. 593-596. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Antognazza, Maria Rosa. “Leibniz”. *Ontological Arguments*. ed. Graham Oppy. 75-98. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım., 2020.
- Aquinas, S. Thomas. *Summa Contra Gentiles, Book 3: Part 1: Providence*. çev. Vernon J. Bourke. New York: Doubleday, 1956.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica*. çev. Fathers of The English Dominican Province. London: R. and T. Washbourne, 1911.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica*. çev. Fathers of The English Dominican Province. London: Burns Oates and Washbourne, Second and Revised Edition., 1921.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica*. çev. Fathers of The English Dominican Province. London: Burns Oates and Washbourne, 1922.
- Aquinas, Thomas. *The Power of God (De Potentia)*. çev. Richard J. Regan. New York: Oxford University Press, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, İkinci Basım., 1996.
- Aristotle. “Categories”. çev. J. L. Ackrill. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, The Revised Oxford Translation., 1995.
- Aristotle. “Generation of Animals”. çev. A. Platt. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, The Revised Oxford Translation., 1995.
- Aristotle. “On The Heavens”. çev. J. L. Stocks. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, The Revised Oxford Translation., 1995.

- Aristotle. "Physics". çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, The Revised Oxford Translation., 1995.
- Arthur, Richard. *Leibniz*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Augustine, Saint. *The Confessions of Saint Augustine*. çev. Rex Warner. New York: Signet Classic, 2001.
- Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*. ed. William Aldis Wright. London: Clarendon Press-Oxford, Second Edition., 1876.
- Bacon, Francis. *The New Organon*. ed. Lisa Jardine - Michael Silverthorne. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- Bardon, Adrian. *A Brief History of The Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Barrow, Isaac. *The Geometrical Lectures of Isaac Barrow*. çev. J. M. Child. London: The Open Court Publishing Company, 1916.
- Beki, Münteza. *Tanrı ve Mükemmellik*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Bender, Sebastian. "Sı Omnia Possibilia Existerent: Why Leibniz Denies That All Possibles Can Exist". *History of Philosophy Quarterly* 33/3 (2016), 215-236.
- Bigotti, Fabrizio. "Corpuscularianism". *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. ed. Dana Jalobeanu - Charles T. Wolfe. 386-397. Cham: Springer, 2022.
- Bixby, William. *Galileo ve Newton'un Evreni*. çev. Nermin Arık. İstanbul: TÜBİTAK, 1997.
- Blackburn, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, Second Edition., 2005.
- Blum, Paul Richard. *Giordano Bruno: An Introduction*. çev. Peter Hennevel. Amsterdam: Rodopi, 2012.
- Blumenfeld, David. "Leibniz's Theory of the Striving Possibles". *Studia Leibnitiana* 5/2 (1973), 163-177.
- Boethius. *The Consolation of Philosophy*. çev. David R. Slavitt. London: Harvard University Press, 2008.

- Boutroux, Emile. *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Brown, Gregory (ed.). *The Leibniz, Caroline and Clarke Correspondence*. çev. Gregory Brown. New York: Oxford University Press, 2023.
- Brundell, Barry. *Pierre Gassendi: from Aristotelianism to a New Natural Philosophy*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987.
- Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. çev. Robert de Lucca - Richard J. Blackwell. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Bruno, Giordano. *On the Infinite, the Universe and the Worlds*. çev. Scott Gosnell. United States: Huginn, Munnin and Co. Publishers, 2014.
- Bruno, Giordano. *The Ash Wednesday Supper*. çev. Hilary Gatti. Canada: University of Toronto Press, 2018.
- Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and The Philosophy of Science: The Classical Origins Descartes to Kant*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, Fourth Edition., 1930.
- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover Publications, 2003.
- Capek, M. "What Survives from the Classical Concept of Absolute Time". *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*. ed. P. B. Scheurer - G. Debrock. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, Dördüncü Baskı., 2018.
- Carlin, Laurence. "On the Very Concept of Harmony in Leibniz". *The Review of Metaphysics* 54/1 (2000), 99-125.
- Cevizci, Ahmet. *17. Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı., 2019.
- Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, Altıncı Basım., 2019.
- Cicero. *De Natura Deorum*. çev. H. Rackham. London: Harvard University Press, 1967.

- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Connolly, Patrick J. “Newton and God’s Sensorium”. *Intellectual History Review* 24/2 (2014), 185-201.
- Connolly, Patrick J. “Space Before God? A Problem in Newton’s Metaphysics”. *Philosophy* 90/1 (Ocak 2015), 83-106.
- Copernicus, Nicolaus. *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım., 2017.
- Copleston, Frederick Charles. *A History of Philosophy: Modern Philosophy, from Descartes to Leibniz*. New York: Doubleday, 1994.
- Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*. çev. Bülent Gözkan vd. İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.
- Craig, William Lane. “Divine Eternity”. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. ed. Thomas P. Flint - Michael C. Rea. New York: Oxford University Press, 2009.
- Cushing, James T. *Fizikte Felsefi Kavramlar 1: Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*. çev. B. Özgür Sarıoğlu. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2003.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Davis, Edward B. *Creation, Contingency and Early Modern Science: The Impact of Voluntaristic Theology on Seventeenth Century Natural Philosophy*. Bloomington: Indiana University, Doktora Tezi, 1984.
- De Santillana, Giorgio - Dechend, Hertha von. *Hamlet’s Mill: an Essay on Myth and the Frame of Time*. Princeton: Recording for the Blind & Dyslexic, 2010.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir. “Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/13 (29 Aralık 2017), 798-823.
- Deleuze, Gilles. *Kıvrım: Leibniz ve Barok*. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Leibniz Üzerine Beş Ders*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Meltem Kabcacı Yayınevi, 2021.

- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*. çev. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*. çev. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 17. Baskı., 2005.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*. çev. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Deweese, Garrett. "Atemporal, Sempiternal or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being". *God and Time: Essay on the Divine Nature*. ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ducheyne, Steffen. "Newton on Action at a Distance". *Journal of the History of Philosophy* 52/4 (2014), 675-701.
- Duffy, Simon. "Leibniz, Mathematics and the Monad". *Deleuze and The Fold: a Critical Reader*. ed. Sjoerd van Tuinen - Niamh McDonnell. 89-111. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Eco, Umberto - Fedriga, Riccardo. *Felsefe Tarihi: Machiavelli'den Encyclopedie'ye*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Foley, Richard. "Voluntarism". *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition). ed. Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Force, James E. "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought". *Essay on The Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*. ed. James E. Force - Richard H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Foster, M. B. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science". *Mind* 43/172 (1934), 446-468.
- Freddoso, Alfred J. "God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough". *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-585.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. New York: Princeton University Press, Second Edition., 2018.
- Futch, Michael J. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. New York: Springer, 2008.

- Garber, Daniel. "Leibniz on Form and Matter". *Early Science and Medicine* 2/3 (1997), 326-352.
- Garber, Daniel. "Leibniz: Physics and Philosophy". *The Cambridge Companion to Leibniz*. ed. Nicholas Jolley. 270-352. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Gaudemar, Martine de. *Leibniz Sözlüğü*. çev. Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes' System of Natural Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım., 2019.
- Gorham, Geoffrey. "How Newton Solved the Mind-Body Problem". *History of Philosophy Quarterly* 28/1 (Ocak 2011), 21-44.
- Gorham, Geoffrey. "Newton on God's Relation to Space and Time: The Cartesian Framework". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93/3 (Ocak 2011).
- Gould, James A. "The Existence of Absolute Space". *The Ohio Journal of Science* 62/2 (1962), 101-104.
- Greene, Brian. *Evrenin Dokusu*. çev. Murat Alev. Ankara: TÜBİTAK, 2010.
- Hall, A. Rupert - Laura Tilling (ed.). *The Correspondence of Isaac Newton: 1713-1718*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Harrison, Peter. "Voluntarism and Early Modern Science". *History of Science* 40/1 (Mart 2002), 63-89.
- Harrison, Peter. "Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry". *History of Science* 47 (2009), 223-231.
- Harrison, Peter. "Was Newton a Voluntarist?" *Newton and Newtonianism: New Studies*. ed. James E. Force - Sarah Hutton. 39-63. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, Dördüncü Basım., 2020.
- Henry, John. "Gravity and De Gravitatione: the Development of Newton's Ideas on Action at a Distance". *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42/1 (Mart 2011), 11-27.

- Henry, John. "Intellectualism and Voluntarism". *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. ed. D. Jalobeanu - C. T. Wolfe. 977-988. Switzerland: Springer Nature, 2019.
- Henry, John. "Newton, the Sensorium of God, and the Cause of Gravity". *Science in Context* 33/3 (Eylül 2020), 329-351.
- Henry, John. "'Pray Do Not Ascribe That Notion to Me': God and Newton's Gravity". *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. ed. James E. Force - Richard H. Popkin. 123-147. Dordrecht: Springer Netherlands, 1994.
- Henry, John. "Primary and Secondary Causation in Samuel Clarke's and Isaac Newton's Theories of Gravity". *Isis* 111/3 (01 Eylül 2020), 542-561.
- Henry, John. "Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: a Response to Peter Harrison". *History of Science* 47 (2009), 79-113.
- Henry, John - McGuire, J. E. "Voluntarism and Panentheism: The Sensorium of God and Isaac Newton's Theology". *The Seventeenth Century* 33/5 (20 Ekim 2018), 587-612.
- Henry More. *The Immortality of the Soul*. ed. Alexander Jacob. Dordrecht: Springer Netherlands, 1987.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 23. Baskı., 2022.
- Hocazade. *et-Tehafüt fi'l Muhakemeti Beyne'l Gazali ve'l Felasife*. Beyrut: Darü'l Risaleti'l Alemiyye', 2018.
- İbn Rüşd. *Tehafütü't Tehafüt*. çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Jacquette, Dale. "Newton's Metaphysics of Space as God's Emanative Effect". *Physics in Perspective* 16/3 (Eylül 2014), 344-370.
- Janiak, Andrew. "Metaphysics and Natural Philosophy in Descartes and Newton". *Foundations of Science* 18/3 (Ağustos 2013), 403-417.
- Janiak, Andrew. *Newton as Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2008.

- Janiak, Andrew. "Substance and Action in Descartes and Newton". *The Monist* 93/4 (2010), 657-677.
- Jolley, Nicholas. *Leibniz*. çev. Deniz Soysal. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Kambouchner, Denis - Buzons, Frederic de. *Descartes Sözlüğü*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel. *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*. çev. William J. Eckoff. New York: Columbia College, 1894.
- Karadaş, Cağfer. "Atomculuk". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 1/699-710. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Kassler, Jamie C. *Newton's Sensorium: Anatomy of a Concept*. Cham: Springer International Publishing, 2018.
- Kaufman, Dan. "Infimus gradus libertatis? Descartes on Indifference and Divine Freedom". *Religious Studies* 39/4 (2003), 391-406.
- Kaya, Mustafa. "Leibniz'in Uzay ve Zaman Teorisi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 98 (2023), 381-394.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefe'nin Yükselişi*. çev. Volkan Uzundağ. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Baskı., 2021.
- Kenny, Anthony. *The God of Philosophers*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Kneale, M. "Eternity and Sempiternity". *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1969 1968), 223-238.
- Koca, Engin. *Akıl ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Babil Kitap, 2018.
- Kochiras, Hylarie. "By ye Divine arm: God and Substance in De Gravitatione". *Religious Studies* 49/3 (Eylül 2013), 327-356.
- Koperski, Jeffrey. *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*. New York: Routledge, 2020.
- Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.

- Koyré, Alexandre. *Metaphysics and Measurement*. Switzerland: Gordon and Breach Science Publishers, Reprint Edition., 1992.
- Koyré, Alexandre. *Newtonian Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Koyré, Alexandre - Cohen, Bernard. "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence". *Archives Internationales d'Historie des Sciences* 15 (1962), 63-126.
- Koyré, Alexandre - Cohen, I. Bernard. "The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke". *Isis* 52/4 (1961), 555-566.
- Kuhn, Thomas S. *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*. çev. Halil Turan vd. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Küçükparmak, Aykut. "Leibniz-Clarke Tartışmasında Zaman". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1007-1029.
- Lærke, Mogens. "Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant: Leibniz's Ontology of Possibility, 1668-1678". *The Leibniz Review* 17 (2007), 1-30.
- Lee, Sukjae. "Leibniz's Criticism of Occasionalism as Spinozism". *철학사상* 55 (2015), 139-178.
- Leftow, Brian. "Voluntarism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. E. Craig. London: Routledge, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. çev. G. H. R. Parkinson. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm vd. *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*. çev. Lloyd Strickland. Toronto: Iter Inc, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz's Discourse on Metaphysics: a New Translation and Commentary*. çev. Christopher Johns. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz's Monadology: a New Translation and Guide*. ed. Lloyd Strickland. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays on Human Understanding*. çev. Peter Remnant - Jonathan Bennett. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Essays*. çev. Roger Ariew - Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. çev. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Second Edition., 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Texts*. ed. R. S. Woolhouse - Richard Francks. çev. R. S. Woolhouse - Richard Francks. New York: Oxford University Press, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Works of Leibnitz*. ed. George Martin Duncan. çev. George Martin Duncan. New Haven: Tuttle, Morehouse and Taylor Publishers, 1890.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Writings*. ed. G. H. R. Parkinson. çev. Marry Morris - G. H. R. Parkinson. London: J. M. Dent and Sons, New Edition., 1990.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*. çev. Richard T. W. Arthur. New York: Yale University Press, 2001.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*. ed. Paul Lodge. çev. Paul Lodge. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*. çev. Brandon C. Look - Donald Rutherford. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Shorter Leibniz Texts: a Collection of New Translations*. çev. Lloyd Strickland. London: Continuum, 2006.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. çev. E. M. Huggard. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm - Arnauld, Antoine. *The Leibniz-Arnauld Correspondence*. ed. H. T. Mason. çev. H. T. Mason. New York: Manchester University Press, 1967.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm - Clarke, Samuel. *Correspondence*. ed. Roger Ariew. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm - Clarke, Samuel. *The Leibniz-Clarke Correspondence*. London: Manchester University Press, 1956.
- Lemetti, Juhana. *Historical Dictionary of Hobbe's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2012.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch. New York: Clarendon Press-Oxford, 2011.
- Lolordo, Antonia. *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- Malebranche, Nicholas. *The Search after Truth*. çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp. New York: Cambridge University Press, 1997.
- May, William E. "The God of Leibniz". *Leibniz*. ed. Catherina Wilson. Hants England: Dartmouth Publishing Company and Ashgate Publishing, 2001.
- McDonough, Jeffrey K. "Causal Powers and Ontology in Descartes, Malebranche and Leibniz". *Powers: a History*. ed. Julia Jorati. New York: Oxford University Press, 2021.
- McDonough, Jeffrey K. "Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence": *The Leibniz Review* 17 (2007), 31-60.
- McGuire, J. E. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- McGuire, J. E. - Slowik, Edward. "Newton's Ontology of Omnipresence and Infinite Space". *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. ed. Daniel Garber - Donald Rutherford. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- Menn, Stephen. "Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion". *Synthese* 83/2 (Mayıs 1990), 215-238.
- Michel, Paul Henri. *The Cosmology of Giordano Bruno*. çev. R. E. W. Maddison. New York: Cornell University Press, 1973.
- More, Henry. *Philosophical Writings of Henry More*. New York: Oxford University Press, 1925.

- Nachtomy, Ohad. "The Individual's Place in the Logical Space: Leibniz on Possible Individuals and Their Relations". *Studia Leibnitiana* 30/2 (1998), 161-177.
- Newlands, Samuel. "The Harmony of Spinoza and Leibniz". *Philosophy and Phenomenological Research* 81/1 (Temmuz 2010), 64-104.
- Newton, Isaac. "Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source". çev. J. E. McGuire. *The British Journal for the History of Science* 11/2 (Temmuz 1978), 114-129.
- Newton, Isaac. *Opticks*. New York: Dover Publications, Fourth Edition., 1952.
- Newton, Isaac. *Philosophical Writings*. ed. Andrew Janiak. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- Newton, Isaac. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. çev. I. Bernard Cohen - Anne Miller Whitman. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Oakley, Francis. "Christian Theology and the Newtonian Science: the Rise of the Concept of the Laws of Nature". *Church History* 30/4 (1961), 433-457.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles: Felsefesi, Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Baskı., 2016.
- Padgett, Alan. "Eternity". *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. ed. Chad Meister - Paul Copan. New York: Routledge, 2010.
- Pike, Nelson. *God and Timelessness*. London: Routledge/Kegan Paul, 1970.
- Plato. "Euthyphoro". çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. "Timaeus". çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*. ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Platt, Andrew R. "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics". *British Journal for the History of Philosophy* 19/5 (2011), 849-871.
- Platt, Andrew R. "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics". *British Journal for the History of Philosophy* 19/4 (Temmuz 2011), 623-646.
- Pojman, Louis P. - Michael Rea (ed.). *Philosophy of Religion: An Anthology*. United States of America: Thomson Wadsworth, 2008.

- Ravaisson, Félix. *Of Habit*. çev. Clare Carlisle - Mark Sinclair. London: Continuum, 2008.
- Redding, Paul. *Kıta İdealizmi: Leibniz'den Nietzsche'ye*. çev. Kenan Mutluer. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Renz, Ursula - Tropper, Sarah. "Grounding the Principle of Plenitude or Why Leibniz Rehabilitated Divine Will". *Varieties of Voluntarism in Medieval and Early Modern Philosophy*. ed. Sonja Schierbaum - Jörn Müller. 264-279. New York: Routledge, 2024.
- Rescher, Nicholas. *G. W. Leibniz's Monadology: an Edition for Students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.
- Rodis-Lewis, Genevieve. *Descartes ve Rasyonalizm*. çev. Haldun Karyol. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. *Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Rosenberg, Alex. *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 3. Baskı., 2020.
- Rossi, Paolo. *Modern Bilimin Doğuşu*. çev. Neşenur Domaniç. İstanbul: Literatür Yayınları, 2009.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge/Taylor&Francis e-Library, 2005.
- Schliesser, Eric. "Newton's Substance Monism, Distant Action, and the Nature of Newton's Empiricism: Discussion of H. Kochiras 'Gravity and Newton's Substance Counting Problem'". *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42/1 (Mart 2011), 160-166.
- Scott, Wilson L. *The Conflict Between Atomism and Conservation Theory: 1644-1860*. New York: Elseiver Publishing Company, 1970.
- Sezer, Turan Argun. *Zaman, Tanrı ve Dört-Boyutçuluk*. İstanbul: Sarmal Kitabevi, 2023.
- Shapin, Steven. *Bilimsel Devrim*. çev. Ayşegül Yurdaçalış. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Shields, Christopher John. "Leibniz's Doctrine of the Striving Possibles". *Journal of the History of Philosophy* 24/3 (1986), 343-357.

- Simplicius. *On Aristotle On the Heavens: 1.10-12*. çev. R. J. Hankinson. New York: Bloomsbury Academic, 2006.
- Sleigh, Robert C. *Leibniz and Arnauld: a Commentary on Their Correspondence*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Smart, J. J. C. "Causal Theories of Time". *The Monist* 53/3 (Temmuz 1969), 385-395.
- Spinoza, Baruch. *Spinoza: Complete Works*. ed. Michael L. Morgan. çev. Samuel Shirley. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Stein, Howard. "Newton's Metaphysics". *The Cambridge Companion to Newton*. ed. Rob Iliffe - George E. Smith. United Kingdom: Cambridge University Press, Second Edition., 2016.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. United Kingdom: Oxford University Press, Second Edition., 2016.
- Taliaferro, Charles - Meister, Chad. *Contemporary Philosophical Theology*. New York: Routledge, 2016.
- Tanrıverdi, Hasan - Aydın, Nurullah. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. United States: Oneworld, 2002.
- Tomkinson, J. L. "Divine Sempiternity and Atemporality". *Religious Studies* 18/2 (1982), 177-189.
- Topdemir, Hüseyin Gazi - Akagündüz, Seval Yınılmez. *Galileo: Dünyayı Döndüren Adam*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Trusted, Jennifer. *Fizik ve Metafizik: Uzay ve Zaman Teorileri*. çev. Seval Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı., 2021.
- Turnbull, H. W. (ed.). *The Correspondence of Isaac Newton: 1688-1694*. New York: Cambridge University Press, 1961.
- Ural, Şafak. "Basitlik İlkesi". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. C. 2. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Vailati, Ezio. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. New York: Oxford University Press, 1997.

Voltaire. *Philosophical Letters or Letters Regarding the English Notion*. ed. John Leigh. çev. Prudence L. Steiner. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Walter, Charleton. *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana*. London: Thomas Heath, 1654.

Westfall, Richard S. *Newton: Isaac Newton 'in Biyografisi*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Alfa Bilim, 2018.

Whipple, John. "Leibniz on Substance and Causation". *Locke and Leibniz on Substance*. ed. Paul Lodge - Tom Stoneham. New York: Routledge, 2015.

Wolf, Lukas. "Was Clarke a Voluntarist?" *Journal of Modern Philosophy* 4/1 (18 Şubat 2022), 1-18.

Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlahiyat Yayın, 2018.

Elektronik Kaynaklar

Galileo, Galilei. *The Assayer*. çev. Stillman Drake, 2023. <https://web.stanford.edu/~jsabol/certainty/readings/Galileo-Assayer.pdf>

Ganssle, Gregory E. "God and Time". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 20 Haziran 2022. <https://iep.utm.edu/god-time/>

Horn, Charles Joshua. "Leibniz: Modal Metaphysics". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 16 Aralık 2023. <https://iep.utm.edu/leibniz-modal-metaphysics/#H4>

Hübner, Karolina. "Spinoza's Epistemology and Philosophy of Mind". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022 Springer). ed. Edward N. Zalta. Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-epistemology-mind/>

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Leibniz: Existence". çev. Lloyd Strickland. 2009. Erişim 19 Aralık 2023. <http://www.leibniz-translations.com/existence.htm>

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "On The Necessity of Choosing The Best". çev. Lloyd Strickland. 2022. Erişim 20 Ocak 2024. <https://www.leibniz-translations.com/choosingthebest.htm>

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Philosopher's Confession". çev. Lloyd Strickland. 2007. Erişim 05 Kasım 2023. <https://www.leibniz-translations.com/confession.htm#34>
- Look, Brandon C. "Leibniz's Modal Metaphysics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022 Winter). ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/leibniz-modal/>
- Mason, Robert. *Leibniz's Modal Metaphysics*. Toronto: University of Toronto, 2021. https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/108634/1/Mason_Robert_Steven%20Laurence_202111_PhD_thesis.pdf
- Melsen, Andrew G. M. van. "Atomism". *Encyclopedia Britannica*, 2023. <https://www.britannica.com/topic/atomism>.
- Myrdal, Peter vd. "Leibniz on Possibilia, Creation, and the Reality of Essences". *Philosophers' Imprint* 23/0 (19 Ekim 2023). <https://journals.publishing.umich.edu/phimp/article/id/1697/>
- Newton, Isaac. *Of Natures Obvious Laws & Processes In Vegetation*. Erişim 06 Temmuz 2023. <https://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00081>
- Sfetcu, Nicolae. "Isaac Newton on the Action at a Distance in Gravity: With or Without God?" *MultiMedia Publishing*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.25823.92320>

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	Nurullah AYDIN
Yabancı Dili	Arapça ve İngilizce
Orcid Numarası	0000-0002-3777-8305
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10505379
Lise	Vezirköprü Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Mesleki Deneyim	Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2022 - hala devam etmektedir.
Akademik Çalışmalar	<ol style="list-style-type: none">1. “Tanrı’nın Sıfatları”, <i>Din Felsefesi</i>, Hasan Tanrıverdi ve Nurullah Aydın, Lisans Yayıncılık, 20232. “Zaman ve Zamansızlık: Tanrı’nın Varlığı Özelinde Bir İnceleme, Zaman Sempozyumu/SAMSUN

