

Leibniz'in Varlık Hiyerarşi Üzerine Plotinosçu Bir Okuma

Batuhan AKGÜNDÜZ**

Makale Geliş / Recieved:15.04.2019
Makale Kabul / Accepted:25.05.2019

Öz

Bu makalede Leibniz'in varlık hiyerarşisi ele alınmakta ve bu hususta onun Yeni-Platonculuk ve özeld Plotinos'tan ne ölçüde etkilendiği ortaya konulmaktadır. Bu amaçla Leibniz'in temelde ruh, tin ve Tanrı'dan oluşan varlık hiyerarşisi, Plotinos'un ruh, tin ve Bir'den oluşan üç hipostazı ile karşılaştırılmaktadır. Bu doğrultuda, makalede, Leibniz'in ruh, tin ve Tanrı tasarımlarının ve filozof tarafından kurulan düzenin bir taraftan dinsel bir boyutu; diğer taraftan ise felsefi bir yönü olduğu izah edilmekte ve hiyerarşinin felsefi tarafının, büyük ölçüde, Yeni-Platonculuk, özeld, Plotinos'un felsefesinden ya da varlık sisteminden oluştuğu savunulmaktadır. Böylece makale, Leibniz'in metafiziğinin -özeld varlık hiyerarşisinin- Plotinos'tan bağımsız bir biçimde anlaşılamayacağı iddiası etrafında şekillenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Plotinos, Varlık Hiyerarşisi

A Plotinian Reading of Leibniz's Hierarchy of Being

Abstract

In this article Leibniz's hierarchy of being is dealt with and in this respect, it is illustrated to what extent Leibniz was influenced by Neo-Platonism and particularly Plotinus. For this purpose, Leibniz's hierarchy of being that fundamentally consists of soul, spirit and God is compared with Plotinos' three hypostases that consist of soul, spirit and One. Accordingly, it is explained that Leibniz's conceptions of soul, spirit and God, and the order established by

* Bu çalışmayı, makale formatına sokmadan önce, çok değerli Hocam Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'un lisansüstünde verdiği "Leibniz" dersinde ödev olarak sunmuştum. Bu vesileyle bu makaleyi rahmetli hocamın aziz hatırasına adıyorum.

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Bilim Dalı. batuhanakgunduz13@gmail.com. Orcid: 0000-0002-4019-5776.

Künye: AKGÜNDÜZ, Batuhan. (2019). Leibniz'in Varlık Hiyerarşi Üzerine Plotinosçu Bir Okuma. *Dört Öge*, 15, 37-46. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

the philosopher, on the one hand, have a religious dimension, and, on the other hand, have a philosophical aspect; and it is also argued that the philosophical aspect of the hierarchy is largely composed of Neo-Platonism, particularly of Plotinos' philosophy or his hierarchy of being. Consequently, this article is centered around the claim that Leibniz's metaphysics, in particular his hierarchy of being, can not be understood independently of Plotinus.

Keywords: Leibniz, Plotinus, Hierarchy of Being

*“Ve kavriyor beni çoktan unuttuğum bir özlem,
O sessiz, vakur ruhlar âlemine götüren,
Şimdi artık belirsiz seslerle çınlıyor
Fısıldadığım şarkım, rüzgârla tınlayan bir arç gibi.
Bir ürperti kaplıyor içimi, gözyaşı hep gözyaşı,
Yumuşuyor katı yürek, başıflıyor;
Sabip olduğum ne varsa, sanki uzaklarda,
Ve asıl gerçeğimi yitirilen oluşturmakta.”
(Faust, 25-30)*

1. Giriş

Yeni Platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinos, kendinden sonra gelen -ve özellikle metafizikle ilgilenen- filozofları derinden etkilemiştir. Öyle ki Plotinos'un felsefesi kendine has bir sistem ile Platon'un sistematik felsefesini anlaşılır kılabilme çabasını aşmış, onunla birlikte, Aristoteles, Yeni-Pythagorasçılık ve Stoacılık da Plotinos'un felsefesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Plotinos'un felsefe sisteminde temelde üç hipostaztan oluşan varlık hiyerarşisi ve bu düzen üzerinden hem bireyi hem de evreni tanımlama girişimi felsefe tarihinin her döneminde kendine destekçi bulmuştur. Bu doğrultuda 17. yüzyıla geldiğimizde Plotinos'un felsefesinden derinden etkilenen isimlerden birinin de Leibniz olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Plotinos'u, Leibniz'in gençlik döneminden itibaren ilgilendiği filozoflardan biri olarak saymak mümkündür. Öyle ki, Leibniz'in Leipzig'te yaşadığı dönemde, Scherzer ve Thomasius gibi profesörlerden Platon ve Plotinos'un felsefesine dair önemli bir eğitim aldığı bilinmektedir (Mercer, 2008, ss. 226-227). Nitekim kendisi de, 1714 yılında yazdığı bir mektupta henüz gençken, -Platon ile birlikte- Plotinos'un kendisini tatmin ettiğini belirtmektedir (Leibniz, 1989, s. 655). Leibniz'in Plotinos'a yönelik bu ilgisinin onun felsefesine de yansıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu doğrultuda Leibniz'in varlık hiyerarşisini Plotinos üzerinden değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Öyle ki Leibniz'in ruh, tin ve Tanrı'dan oluşan var-

lık hiyerarşisinin basamakları, Ruh, Tin¹ ve Bir'den oluşan Plotinosçu hiyerarşi ile karşılıklı örtüşmektedir. Bunu daha iyi ortaya koyabilmek adına her iki filozofun adı geçen varlık hiyerarşilerinin birbirlerine karşılık gelen basamaklarını karşılaştırmak gerekmektedir.

2. Plotinos ve Leibniz'in Ruh ve Tin Tasarımlarının Karşılaştırılması

Plotinos'a göre ruh, ikili bir yapıya sahiptir. Öyle ki, bir tarafı bedenden ayırır; diğer yönü ise beden içinde bu dünyadadır ve bedene girmeden önce parçasız ve bölünemezken; bu dünyaya geçişi ile birlikte bölünebilir bir yapıya dönüşmektedir (Plotinus, 1956, IV, 1, 1). Böylece Plotinos için ruh, bir ve çoktur; çünkü bedenler yalnızca çokluğu ihtiva ederlerken; hiyerarşinin en üstünde yer alan *Yüce*, yalnızca tektir (Plotinus, 1956, IV, 3, 2). Eş deyişle, Plotinos, ruhun Yüce olana bakan bir tarafının olmasını, ruhun birliğini Bir'in bir olması ile izah ederek ortaya koymaktadır.

Ruhu iki bölüme ayıran Plotinos, onun yukarı bakan kısmını Evrensel Ruh; aşağıda bedenlerde yer alan, yani, maddeye *batmış* kısmını ise Bireysel Ruh olarak adlandırmaktadır. Plotinos (1956, II, 2, 1)'a göre Doğa, bütünü her yerinde olan, bölünemeyen Evrensel Ruh tarafından kurulmuştur. Dahası, Evrensel Ruh, bir bakıma ruhun kendisidir. Öyle ki, o, ruhun, maddeye batan bölünmüş kısmından ziyade kendi özünü temsil etmektedir. Bireysel Ruh ya da İnsan Ruhu, Evrensel Ruhun ancak bir alt bölümünü oluşturabilmektedir (Plotinus, 1956, IV, 3, 1). Nitekim Bireysel Ruh, Evrensel Ruhun içinde olmakla birlikte bedene de hapsedilmiştir (Plotinus, 1956, II, 9, 7). Bu hususta önemle belirtmek gerekir ki, Evrensel Ruh ile Bireysel Ruh arasındaki ilişki bir kapsayan-kapsanan türünden niceliksel bir münasebet değildir. Gerçekten, eğer niceliksel olsalardı bir birlik sağlayamazlardı (Plotinus, 1956, IV, 3, 2). Başka bir deyişle, Plotinos, miktara sahip olan şeylerin bir araya geldikçe yalnızca miktarlarının arttığını, yani, nicelik belirten bir tekin başka teklerle beraber büyük bir birlikten ziyade tekler çokluğu oluşturacağını savlamaktadır. Diğer taraftan Bireysel Ruh ile Evrensel Ruh arasındaki bu ilişki, aslında, tek ve aynı ruhun kendini her yerde gösterdiği, tek bir anda birçok yerde olduğu bir süreci izah etmektedir (Plotinus, 1956, IV, 3, 3). Elbette böyle bir birliktelik, Bireysel Ruhun bedenden ayrılmasına, uzaklaşmasına bağlıdır. Öyle ki, her ruh, Uluhiyet Alemi'ne geçiş yapamamaktadır. Nitekim her ruhun bir derecesi ve seviyesi mevcuttur, ancak mükemmel birliğe öykünen ruhlar bu kutsal çembere dâhil olabilmektedirler (Plotinus, II, 2, 2).

Plotinos'ta tin ise ruhun yukarı bakan kısmı ile Tanrı arasında konumlandırılmaktadır. Tin, düşünen, düşüncesiyle Bir'i varlığa getirenken; Bir, düşüncenin

1 Plotinos'un kullandığı *Nous* terimini, Inge'nin haklı yorumundan yola çıkarak, Tin olarak çevirdim. Inge'nin yorumu için bk. (Inge, 1918, s. 38).

sebebidir (Plotinus, 1984, V, 1, 4). Diğer taraftan, ruh, kutsallaştığında ya da yukarı yöneldiğinde, ondan daha kutsal olan üst komşusu; kendisinden meydana geldiği tin ile karşılaşmaktadır (Plotinus, 1984, V, 1, 3). Dahası, ruhun gerçekliğini ve edimselliğini ortaya koyan da tindir (Plotinus, 1984, V, 1, 3). Hiyerarşiyi daha iyi ortaya koyabilmek adına Plotinos (1984, V, 6, 1), ruhun tini temaşa ettiğinde ikiden bire; tinin ise düşündüğünde birden ikiye geçtiğini belirtmektedir.

Bununla birlikte tin, Tinsel Kozmos'ta yer almaktadır (Plotinus, 1956, IV, 8, 3). Bu şehirde, bütün formları potansiyel olarak içeren büyük bir organizma halinde mevcut olan tin, kendi içinde aynı niteliğe sahip düşük dereceli biçimleri de bünyesinde barındırmaktadır (Plotinus, 1956, IV, 8, 3). Bu kozmos, ruhtan daha yücedir ve *İlke* yakındır (Plotinus, 1956, VI, 9, 5).

Diğer taraftan Leibniz ise ruha dair genel tanımlarından birini, *Monadoloji*'nin on dokuzuncu önermesinde vermektedir. Buna göre, her basit töze ya da yaratılmış monada *ruh* denebilir; ancak bununla birlikte, hafızanın eşlik ettiği daha seçik algılara sahip olan tözleri *ruhlar* olarak adlandırmak gerekmektedir (Leibnitz, 1908, ss. 310-311). Görüldüğü üzere, Leibniz'in de ruhu ikiye ayırdığı henüz bu önermede fark edilebilmektedir. Nitekim bu ikilik, *Monadoloji*'nin yirminci önermesinde daha da belirginleşmektedir. Leibniz, bu paragrafta, hiçbir şey hatırlayamadığımız, seçilir bir algımızın olmadığı bir uyku halinde ruhun basit bir monadın ibaret olduğunu ancak ruhun bundan kurtulabildiğini ve yalın bir monadın fazlası olduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 311). Böylece Leibniz'de ruh, seçilir bir algısı olmayan ya da bulanık algısı olan basit bir monadın ibaret ruh ile seçik bir algıya sahip olan ve basit bir monadın daha fazlasını teşkil eden ruh olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Bu bağlamda, Leibniz, bulanık algıya sahip ruh ile seçkin bir algıya sahip olan ruhun detaylarını bildirirken; algının, basit tözde, birlik içinde çokluğu içeren ve temsil eden geçiş durumu olduğunu (Leibnitz, 1908, s. 309), dışsal şeyleri temsil eden monadın bu içsel durumunun, onun bilincini ya da refleksif bilgisini içeren *tamalgıdan* ayırt edilmesi gerektiğini; nitekim tamalgının her ruha verilmemesini ve aynı ruhta da her zaman bulunmadığını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 301). Dahası, *Monadoloji*'de ruhun ikiliğine dair birçok önermeye rastlanmaktadır. Bu doğrultuda, yirmi dördüncü önermede Leibniz, algılarımızda seçik, daha nitelikli bir şey olmasaydı çıplak (basit) monadlar gibi her zaman için sersemlemiş durumda olacağımızı savunmaktadır (Leibnitz, 1908, s. 311). Bu bağlamda Leibniz, son olarak, seçkin algılara sahip monadların *aktif*, bulanık algılara sahip monadların ise *pasif* olduğunu savlamaktadır (Leibnitz, 1908, s. 315).

Böylece Leibniz'in ruh tasarımıındaki ikilik artık daha da belirginleşmektedir. Dolayısıyla, bu andan itibaren, Leibniz'in ruh kavrayışındaki ikiliği ayrı ayrı ele almakta bir sakınca yoktur. Leibniz, ruhun algısının bulanık olan kısmının ya da basit bir monadın veya tözden fazlası olmayan bölümünün birlik içinde çok-

luğu içeren; parçaları olmasa da çokluğa tesir eden ve onunla ilişkide bulunan bir detayının olduğunu dile getirmektedir (Leibnitz, 1908, s. 309). Başka bir deyişle, varlık hiyerarşisinde ruhun alt kısmında yer alan basit töz, çokluğun devindiricisi olan birliktir. Eş deyişle, her çokluk, onu edimselleştiren birliklerden oluşmaktadır -ya da *vice versa*-. Nitekim Leibniz'e göre, en önemsiz düşüncenin bile nesnedeki çeşitliliği içerdiğinin bilincine vardığımızda, basit tözdeki çokluğu kendimizde deneyimlemiş oluruz ve bu nedenle ruhun basit töz olduğunu kabul ettiğimiz gibi monadtaki çokluğu da onaylamamız gerekmektedir (Leibnitz, 1908, s. 310). Ayrıca belirtmek gerekir ki, Leibniz'in burada çokluk ile kastettiği bileşikler ya da cisimlerdir; birlikler ise basit töz, ruh ve tindir (Leibnitz, 1908, s. 299).

Ruhun aşağı bakan tarafından sonra, onun yukarı bakan kısmını ya da seçik algıya sahip olan bölümünü ele almakta yarar vardır. Bu hususta Leibniz, ruhların ya da hükmeden, üstün monadların hep uyku durumunda kalmayacağını ve bu sarhoşluk halinden kurtulacağını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 305). Dahası, Leibniz'e göre ruh, yukarı bakma eğilimi göstermektedir (Leibnitz, 1908, s. 318). Öyle ki, o, kendi içinde yalnızca seçik olanı anlayabilmektedir.

Başka bir deyişle, ruhun bulanık ve basit olan kısmı aşağıdaki çokluğa dönükken ve hatta onu yönetmekteyken; yukarı bakan seçik tarafı ise tını temaşa etmektedir. Bu bağlamda Leibniz, iki tür hakikat bulunduğunu, bunlardan biri olan akısal hakikatin zorunlu ve aksinin imkânsız; diğeri olan olgusal hakikatinse olumsal ve aksinin mümkün olduğunu dile getirmektedir (Leibnitz, 1908, s. 313). Öyle ki, ruhlar, nihai nedenler yarasına göre; cisimler ise faal nedenler yarasına göre edimde bulunmaktadırlar (Leibnitz, 1908, s. 321).

Leibniz'in hiyerarşisinde Tanrı ve ruh arasındaki bağlantı -Plotinos'ta da olduğu gibi- tının ara konuma yerleştirilmesiyle sağlanmaktadır. Öyle ki, ruh, akılla kavranabilir aleme terfi ettiğinde, tını yükselmiş demektir (Leibnitz, 1908, s. 300). Ruhun tının seviyesine ulaşması, zorunlu hakikatler alanına, kendi kendimizin ve Tanrı'nın bilgisine eriştiğimizi göstermektedir (Leibnitz, 1908, s. 312). Dahası, Leibniz'e göre insanı hayvandan ayıran da; onun ruhunun tını erişebilmesi ve ona dönüşebilmesidir; nitekim tin, zorunlu hakikatlerin bilgisini teşkil etmektedir (Leibnitz, 1908, s. 302). Yine bu hususta Leibniz, tının, basit ruhlarda olandan daha fazla bir şey barındırdığını; onun yalnızca mahlukat dünyasının bir aynası değil; aynı zamanda Tanrısallığın da bir görüntüsü olduğunu belirtmekte; Tanrı'nın yaptıklarının algısını ihtiva ettiği kadar, onlara benzer şeyleri küçük boyutta da ortaya koymaya muktedir olduğunu izah etmektedir (Leibnitz, 1908, s. 305).

Tinin ara-ontolojik konumunu gözler önüne seren Leibniz, ardından, bu kez tının Tanrı'nın altında konumlandırılmasına dair görüşlerini dile getirmektedir. Bu konuda, Leibniz, sonsuz hakikatler ve akıl sayesinde tının Tanrı ile bir tür dostluk kurduğunu ve Tanrı Devleti'nin mensubu olduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 306). Böylece tüm tinler, en mükemmel hükümdarın altında,

bu Tanrı Devleti'ni oluşturmaktadırlar (Leibnitz, 1908, s. 322). Dahası, Tanrı'nın kendi devletindeki yüceliği ve iyiliği ancak tinlerin onu bilmesi ve gıpta etmesi ile açığa çıkabilmektedir (Leibnitz, 1908, s. 322).

Böylelikle, Plotinos'ta ruhun, Evrensel Ruh ile Bireysel Ruh olarak ayrımı, Leibniz'in bulanık algılı ve basit monattan ibaret ruh ile seçkin algılı ve egemen monattan oluşan ruh ayrımıyla paralellik göstermektedir. Öyle ki, her iki filozofta da ruh, bir yönüyle yukarıda, cisim-dışı alanda, idealde; diğer tarafıyla ise maddede, çoklukta yer almaktadır. Dahası, her iki filozof da aşağıdan yukarı çıkmayı mümkün görmekte; maddeden kurtulmayı olanaklı varsaymaktadırlar. Diğer taraftan gerek Leibniz gerekse de Plotinos için ruh, derecelere ayrılmakta ve rütbesine göre, akılla kavranılabilir dünya ya Uluhiyet Alemi ile hissedilmekte ya da olumsal alemde yer kaplamaktadır.

Sonuçta Leibniz'de de ruh, hem bir hem de çoktur. Öyle ki, yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi, Leibniz'de ruh, hem kendinde birliktir hem de çokluğu kuşatmaktadır. Başka bir deyişle yukarı bakan, yani tine yönelmiş seçkin bir tarafı vardır ki, bu taraf, zorunlu hakikatlerin, eşdeyişle, bizi sıradan hayvanlardan farklı yapanın alanıdır ve ek olarak belirtmek gerekir ki, insanların arasında da daha büyük bir sahneye geçebilecek; küçük bir seçilmiş azınlıktan ibaret olanlar (Leibnitz, 1908, s. 320) bu insanlardır. Diğer taraftan, sıradan insanda ise her canlıda yer alan ve bizi ortak kılan basit töze, sıradan monada, bulanık algıya sahip olan; çokluğa bakan, aşağı yönelmiş bölüm mevcuttur.

Neticede hem Leibniz hem de Plotinos, ruhu, bir tarafı çokluğu devindiren; diğer tarafı ise birliğe ve biçime yönelen olmak üzere, ikiye ayırmakta; yukarı bakan kısmının tine ve onun Kozmos'una dâhil olduğunu ve böylece hiyerarşinin ilk basamağına geri dönüldüğünü bildirmektedir.

Diğer taraftan Leibniz ve Plotinos'un ruh üzerine düşüncelerinde temel bir ayırmadan söz edilebilmektedir. Öyle ki, Plotinos (1956, IV, 7, 8), Leibniz'in aksine, Aristoteles'in ruhun bedeninin entelekyası olduğu görüşünü² reddetmektedir. Ruhun ölümsüz olduğunu savunan Plotinos (1956, IV, 7, 8), Aristoteles'in entelekyası için şu eleştirileri dile getirmektedir:

“Şimdi; eğer ruh, bir heykelin tasarımının tunçta işlendiği gibi, bedene onda özümlenecek kadar enjekte edilmişse, devamında, bedeninin herhangi bir bölümlenmesi üzerine ruh da onunla bölümlenecektir ve eğer bedeninin herhangi bir parçası kesip atılırsa, ruhun da bir kısmı onunla gitmelidir. Bir

2 Aristoteles'e göre ruh, organik doğal cismin birinci entelekyasıdır. Aristoteles, ruhun birinci entelekyaya olduğunu izah edebilmek adına bilgiye sahip olma-bilgiyi kullanma; uyku-uyanıklık üzerinden açıklama getirmektedir. Buna göre, hem bilgiyi kullanma, bilgiye sahip olmayı hem de uyanıklık uykuyu gereksindirmektedir. Oluş bakımından, bilgiye sahip olma ve uyku önce gelmekte ve ruh da -söz konusu organik doğal bir cisim olduğunda- bu ikisi gibi bir önceliğe sahip bir yetkinlik olmaktadır (Aristoteles, 2019, 412a20).

entelekyaya, tamamlanmış edimsel varlıktan ayrılamaz olduğundan beri ruhun uykuda geri çekilmesi meydana gelemez; aslında uykunun kendisi vuku bulamaz.”

Dahası, Plotinos (1956, IV, 7, 8)'a göre, ruh bir entelekyaya olsaydı, usun arzulara gösterdiği direncin, yani içsel çelişkinin son bulmuş olması gerekirdi.

Leibniz ise basit tözlerin ya da yaratılmış monadların cismin ya da bedeninin entelekyası olduklarını (Leibnitz, 1908, s. 318), çünkü kendilerinde kesin bir mükemmellik ve yeterlilik taşıdıklarını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 310). Başka bir deyişle, ruh, canlı cisimleri yöneten bir entelekyadır (Leibnitz, 1908, s. 319). Böylece Leibniz'in, Aristoteles'in ruhun cismin ya da bedeninin entelekyası olduğu görüşünü devam ettirdiği söylenebilmektedir. Nitekim bunu, Leibniz'in 1715 yılında (*Monadoloji*'nin yazımından bir sene sonra) Remond de Montmort'a yazdığı mektupta da görmek mümkündür. Bu mektupta, Leibniz, Malebranche'in ruhun yalnızca pasif olduğu görüşüne karşılık; Aristoteles'i örnek göstererek, onun bir güç ya da edimsellik anlamında entelekyaya olduğunu dile getirmekte (Leibnitz, 1908, s. 325), dahası 1710 yılında Wagner'e yazdığı mektupta ise ilk entelekyalarda ya da yaşamsal ilkelere organik cisim adı verilen daima birleşik belli bir doğal mekanizma bulunduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 280).

Ruhun, cismin birinci entelekyası olduğunu kabul eden Leibniz, diğer taraftan, Aristoteles'in aksine, onun aynı zamanda ölümsüz ve bedenden ayrı olduğunu da savunmakta ve bu hususta Plotinos ile paralellik göstermektedir.

3. Bir ve Tanrı'nın Karşılaştırılması

Leibniz'in Tanrı'sı, her şeyden evvel, bir seçim yapma iradesine sahiptir. Tanrı, seçimini, iyinin ve düzenin genel sebepleri doğrultusunda yapmaktadır (Leibniz, 2007, s. 76). Dahası, O, olanaklı dünyaların en iyisini seçme ve ardından var etme gücüne de sahiptir (Leibniz, 2007, s. 154). Leibniz'e göre, eğer Tanrı, en iyisini seçme kudretine muktedir olmazsa; olanaklı varlığın diğerine nazaran niçin varolması gerektiğine dair bir nedenimiz de bulunmayacaktır (Leibniz, 1908, s. 61). Bununla birlikte, en iyisini seçen Tanrı, hiç gerçekleşmeyecek olsa da, daha az mükemmel olan bir olanaklı varlığın varolmasını engellememekte; onun tercih edilmemesinin nedeninin olanaksızlığından değil ancak kendinde kusurlu olmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Leibniz, 1908, s. 22).

Leibniz'in Tanrı'sı, iradeli olmasının yanı sıra, düşünme yetisine de sahiptir. Bu nitelik, öncelikle, Tanrı'nın bir seçim istemine sahip olmasından ötürü açığa çıkmaktadır. Neticede, seçebilen, karar veren, irade ortaya koyan bir Tanrı ilk olarak düşünme yetisine sahip olmalıdır.

Bunların yanı sıra, Leibniz'e göre Tanrı'nın yaratma ediminin yanı sıra dünya ile ilişkisi südura (*emanation*) dayalıdır, öyle ki Onun taştan ilahi özü, her yaratığa

tesir etmektedir (Mercer, 2008, s. 231).³ Böylece Leibniz'in Tanrı'dan söz ederken bir taraftan din etkisi; diğer taraftan da Yeni-Platoncu tesir altında kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki Mercer (2008, s. 226)'in de vurguladığı üzere, *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın on dördüncü paragrafında Leibniz, bu ilişkiyi ya da bağlantıyı net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre, yaratılmış cevherler, Tanrı'nın onları -bizim düşünceleri üretmemiz gibi- sürekli taşma ile meydana getirmesiyle ortaya çıkmaktadır (Leibniz, 2014, s. 84).

Plotinos'un Bir'i ise her şeyden evvel, düşüncenin üstünde yer almaktadır. Öyle ki, ilk olarak, onun -akıl yürütmesini gerektirecek- herhangi bir ihtiyacı bulunmadığından düşünme gereksinimi de yoktur (Plotinus, 1956, V, 6, 4). Dahası, düşünmek demek akıl yürütmek anlamına geldiğinden ve akıl yürütme de en az *iki* şey arasında gerçekleştiğinden ötürü, bu edim bir çeşit çokluk ihtiva etmektedir. Oysa Bir, çokluğa en uzak olandır.⁴ Ayrıca söz konusu bu iki ya da çokluk, kendisinden meydana geldiği bir *tek* olana ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle, düşünme edimi ya da çokluk, birliği gerektirmektedir (Plotinus, 1956, V, 6, 2; 3). İşte bu nedenle, Bir, düşünmenin sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Eş deyişle, özne-nesne ayrımını, yani düaleteyi doğuran düşüncenin ardında Bir, bir ilke olmak durumundadır (Hadot, 2016, s. 50).

Yine, bilmek, tanımlanabilir bir şey olduğundan; İyi, onu aşmaktadır. Neticede Bir, mutlaktır ve tanımlanamazdır (Plotinus, 1984, V, 3, 12; 13). Her şeyin yukarısında yer alan İyi, kendinden başka bir şey değildir, kendinde tamamlanmıştır (Plotinus, 1956, VI, 8, 7). Dahası, Bir, tanımlanamaz olduğundan, onu, bulabildiğimiz en iyi terimlerle işaret etmemiz gerekir ve ondan *ilk* olarak bahsettiğimizde; ancak onun en mutlak basitlik olduğunu, bileşiğin karşısında yer aldığından (Plotinus, 1956, II, 9, 1); seçimin üzerinde bulunduğunu ifade etmiş oluruz. Böylece Bir, olumsuzluktan ziyade zorunlu ve aynı zamanda tanımlanamaz olarak; bilme, düşünce ve tercihin üstünde yer aldığından, onun Leibniz'in Tanrı'sı gibi keyfi bir seçim ya da ikilik sürecine indirgenemeyeceği aşikardır. Plotinos (1984, V, 2, 1)'un Bir'inin zorunluluğunun ortaya çıktığı bir başka husus ise onun mükemmelliğinden ve basitliğinden -ikiyi aştığından- dolayı taşmasıdır. Nitekim mutlak ve basit olan, yaratma da dahil her türlü düşünce gerektiren eylemi aşmaktadır.

3 Dahası, Leibniz, Plotinos'un tinin kendinde düşünülebilir dünyayı barındırdığını belirttiğini ve onun bu görüşüne katıldığını, ayrıca bunların algılanabilir dünyayı da içerdiğini dile getirmektedir. Ancak yine de Leibniz'e göre Tanrı ile bizim anlayışımız arasında sonsuz bir fark bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Leibniz, 1989, Dut., II, 222-25).

4 Belirtmek gerekir ki Plotinos'a göre çokluk ilk olamaz, çünkü her sayı, Bir'in, belirsiz olan ikilere yönelik eyleminden meydana gelmektedir. İki, büyüklüğün ya da küçüklüğün, kendinde sayı olmayan ancak bütün sayıların temelini oluşturan belirlenmemiş ilişkisidir. Bk. (Bréhier, 1967, s. 137).

Başka bir deyişle, Leibniz'in Tanrı'sı, Plotinos için olsa olsa, çokluk alanına (düşünen/düşünülen ayırımına) indirgenmiş, antropomorfik bir Tanrı'dır. Diğer bir açıdan bakacak olursak, o, her ne kadar her seferinde en mükemmelini seçecek olsa da; bu, ona bir yanılma potansiyeli verildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü yanılmak, seçenekler arasından seçim yapmanın içinde saklıdır. Düşünebilen, tercih eden ve dolayısıyla yanılma potansiyeli atfedilen bir Tanrı, mükemmel değildir.

Sonuç

Leibniz'in varlık hiyerarşisi, Plotinos'un varlık hiyerarşisi ile büyük bir paralellik göstermekte, başka bir deyişle, Plotinos üzerinden belirginleşmektedir. Bununla birlikte Leibniz'in ruh ve tin tasarımı Plotinos'tan, temelde, -bireysel- ruhun, cismin entelekyası olup olmadığı hususunda ayrılmaktadır. Gösterildiği üzere, Leibniz, Plotinos gibi, ruhun müstakil ve ölümsüz olduğunu savunsa da; Aristoteles gibi, onun organik cismin birinci entelekyası olduğunu kabul etmektedir. Leibniz'in bunu savunmasındaki temel neden, ruhu, aktif bir güç ya da edimsellik olarak ele alma gayretidir.

Hiyerarşinin ilk basamağına yani Tanrı ve Bir'e geldiğimizde de iki filozofun hiyerarşileri arasındaki paralellüğün kendini büyük ölçüde korumakta olduğu gözlemlenmektedir. Öyle ki, görüldüğü üzere Leibniz de Tanrı'ya südür etme niteliği yüklemekte, Tanrı ve Tin arasında kurduğu ilişkide Plotinos'tan farklı düşünmemektedir.

Diğer taraftan, Leibniz'in Tanrı'sı her ne kadar taşma vasfına sahip olsa da; bu hususta Leibniz'i Plotinos'tan ayıran temel farklılık, onun, Tanrı'nın isteğe bağlı bir yaratma faaliyeti gösterdiğini savunmasıdır. Bu kez, istek duyan bir Tanrı'nın düşündüğünü söylemek de mümkündür. Düşünen, seçen, karar veren Tanrı, düşünen ve düşünülen yani en az iki şeyden meydana gelen çokluk alanına mahkûm olacağından; Plotinos'un bunu kabul etmesi mümkün değildir. Leibniz'in Tanrı anlayışı dinsel bir kökene sahiptir, eş deyişle, Leibniz Yahudi-Hıristiyan Tanrı ve yaradılış kavramlarına bağlı bir filozoftur. Leibniz'in felsefe ve dinsel kökenli Tanrı'sının karşısında Plotinos'un Bir'inin ise saf felsefi düşünceye bağlı olarak tasarımlandığını görmek mümkündür.⁵

Sonuçta, Leibniz'in varlık hiyerarşisi, Plotinosçu okuma üzerinden anlaşılır bir hal almaktadır. İki filozofun hiyerarşilerini birbirinden ayıran temel farklar, Leibniz'in dinsel kökeninden, daha açık bir ifadeyle, onun din ve felsefe birliği sağlama girişiminden kaynaklanmaktadır.

5 Bu hususta Ahmet Arslan'ın şu sözlerini hatırlamak yararlı olacaktır: "Plotinos, felsefenin aynı zamanda dinsel bir anlam ve değeri olduğunu düşünmekle kalmamakta, daha da ileri giderek ancak gerçek din olduğunu, olabileceğini ve olması gerektiğini ileri sürmektedir." (Arslan, 2010, s. 76).

Kaynakça

- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, beş cilt içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bréhier, É. (1967). *The Philosophy of Plotinus*, trans. Joseph Thomas, Chicago: The University of Chicago Press.
- Goethe, J. W. (2015). *Faust*, çev. İclal Cankorel, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hadot, P. (2016). *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Inge, W. R. (1918). *The Philosophy of Plotinus the Gifford Lectures at St. Andrews 1917-1918 Volume II*, in two volumes, London: Longmans, Green and Co.
- Leibnitz, G. W. (1908). *The Philosophical Works of Leibnitz*, ed. and trans. George Martin Duncan, New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor.
- Leibniz. (1908). *Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld and Monadology*, trans. George R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*, ed. and trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (2007). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E. M. Huggard, ed. Austin Farrer, Charleston SC: Biblio Bazaar.
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Mercer, C. (2008). The Platonism at the Core of Leibniz's Philosophy, In D. Hedley and S. Hutton (Eds.), *Platonism at the Origins of Modernity* (pp. 225-238). Dordrecht: Springer.
- Plotinus. (1956). *The Enneads*, trans. Stephen Mackenna, Oxford: Faber and Faber.
- Plotinus. (1984). *The Enneads Volume V*, in seven volumes, trans. A. H. Armstrong, Cambridge-Massachusetts: Loeb Classical Library.