

## Leibniz'in Optimizmi ve Voltaire'in Eleştirileri

### *Leibniz's Optimism and Critics of Voltaire*

METİN TOPUZ 

*Mersin University*

Received: 24.09.2021 | Accepted: 29.06.2022

**Abstract:** The discussion about moral evil and its ultimate cause is one of the ancient debates of ethics, morality, and religious philosophy. As one side of this debate, Leibniz – together with Pope – puts forward the idea of moral optimism. For Leibniz, who considers divine reason, will, and plan, but at the same time tries to stick to logical principles, God is omnipotent, best, and omniscient; therefore, considering the possible worlds, he must have created the best among them. Voltaire opposes this philosophical optimism. In particular, the experience and prevalence of evil and the fact that its ultimate cause is unknown to the limited human mind are important objections. In this sense, he satirizes Leibniz's thoughts in his works. In this study, Leibniz's thoughts in the context of evil and Voltaire's criticisms are discussed.

**Keywords:** Leibniz, Voltaire, evil, moral evil, physical evil.



## Giriş

Leibniz'in teolojik iyimserlik bağlamda iyilik-kötülük kavram çifti özü itibarıyla iki temel düşünce üzerinde toplanır. Birincisi tanrısal inayetin savunulması, ikincisi ise akıl ve isteme arasındaki pratik-düzenleyici ilişkidir. Bu düşüncelerin Voltaire üzerinde, biri şüpheyile birlikte onaylayıcı, bir diğeri yine şüpheyile birlikte reddedici iki zıt etkisi olmuştur. İlk etkiyi *Zadig* eserinde ikinci etkiyi *Candide* ve *Lizbon* şiirinde bulmak olanaklıdır. Fakat bu tartışmaya geçmeden önce bu iki düşünürün iyimserlik özelinde iyilik-kötülük hakkındaki görüşlerini, bunun içinde onları bu düşünceye sevk eden felsefi öncüllerini ele almak yerinde olacaktır.

Tanrısallık ile kötülüğün olanaklılığı arasındaki ilişkiye dair düşünceleri sözlü ve yazılı dinsel-felsefi anlatılarda örtük veya açık biçimde bolca bulmak olanaklıdır. Ama söz konusu olan Avrupa ve Hristiyanlık olduğu için geriye gidişi –Zerdüştlük, Budizm ve pagan inanışların buradaki dolaylı ve doğrudan etkilerini paranteze alarak– Antik Yunan'a kadar götürmek yerinde olacaktır. Burada, hangi tanrının ne türden özelliklere sahip olduğunu değil, tanrısallık kavramının neleri içermesi gerektiği yönündeki tartışmayı şekillendiren birkaç düşünürü değinilebilir. İlki, insanlar arasındaki kötülüğü tanrılara yüklemeyi eleştiren, tanrısallık kavramının içeriğini her şeye gücü yetme, her şey bilme, mutlak akıl ve istenç olma, her yerde ve her zaman olma olarak belirleyen ve genel olarak antropomorfizm ve çok tanrıcılık eleştirisi yapan Ksenofanes'tir. İkincisi kötülüğe varlık atfetmeyen, iyi ideasının en yüksek idea olduğunu ve Tanrı'nın bütün iyiliklerin kaynağı olduğunu, kötülükler için başka nedenler bulunması gerektiğini ifade eden (Platon, 2003:379-380; 505). Platon ve etiğini, dolayısıyla ahlaki kötülüğü tercih, akıl, karakter, orta olan ve huy kavramları çerçevesinde inşa eden Aristoteles'tir. Üçüncüsü Leibniz'i de doğrudan etkileyen Augustinus'tur. Özellikle Epiküros'un başlattığı tanrısal nitelikler ve kötülüğün varlığı arasındaki olası ilişkiye dair tartışma, dinsel anlatıları felsefi kavramlarla temellendirmeye çalışan Augustinus gibi düşünürler için başat konulardan biri olmuştur. Nitekim teodise özel biçimini alan iyilik-kötülük tartışmasına cevaben Augustinus kötülüğü ahlaksal ve fiziksel olarak ikiye ayırmış; ahlaksal kötülüğün Tanrı'nın iyilikseverliği, adaletli oluşu ve her şeye gücü yeterliliğiyle uyumsuz olduğunu; ahlaksal kötülüğün yaratılanların özgür istencine bağlı olduğunu, fiziksel kötülüklerin de, tanrısal adalet bağlamında,



ahlaksal kötülüklerin cezalandırması olduğunu dile getirmiştir. Böylece tanrısal yaratım ve iyilik/adalet çerçevesinde iyi bir amaca uygun evren tasarımı sunmuştur. Leibniz'in *mümkün dünyaların en iyisi, önceden kurulmuş abenk* veya yine onun çağında Pope'un *her şey iyidir* görüşleri, bu düşünce çizgisinin bir uzantısıdır.

Öte yandan Leibniz'in kötülük kavramı çerçevesinde felsefi konumunu belirleyen biri dış biri iç iki koşul vardır. Bunlardan ilki felsefi yaşamı boyunca terk etmediği mantıksal ilkelerdir, yani ereksellik, mümkünlük, çelişmezlik, tekabüliyet, yeter-sebep, ayınların özdeşliği gibi ilkelerdir. İkincisi ise çağının filozoflarına karşı kendisini yaratmak zorunda hissettiği kaçış çizgileridir. Özellikle Descartes, Malebranche, Arnauld, Bayle, Spinoza ve Locke ile örtük veya açık tartışmaları, mektuplaşmaları Leibniz'in kötülük kavramının ve dolayısıyla optimizminin şekillenmesinde önemli birer konuma sahiptirler. Her iki koşul da önce onun için monad metafiziğini –her ne kadar *Monadoloji*'nin (1714) yayımlanması *Teodise* (1710) kitabından sonra olsa da–, bunun üzerinden de Tanrı ve tanrısal yaratma ile bu yaratım içinde insanın yerini belirlemiştir. Böylece Tanrı'nın ahlaki kötülüğe neden olmadığı, belli bir tanrısal plan çerçevesinde izin verdiği, aslında Tanrı'nın yaratımında olanaklı dünyaların en iyisini yarattığı sonucuna ulaşmıştır. Leibniz'in ulaştığı bu sonuçlar için yürüdüğü felsefi patikanın haritalandırılması Voltaire'in iyimserlik eleştirisinin ne kadar yerinde veya hedefini ıskalayan bir eleştiri olduğunu anlamak açısından önemlidir.

## 1. Leibniz'in Optimizmi

### 1.1. Optimizmin Mantıksal Öncülleri

Leibniz henüz *Metafizik Üzerine Konuşma*'da<sup>1</sup> (1686) bile çağında cismi yalnızca uzamsal olmaya indirgeyen Kartezyen bakış açısını eleştirir (DM, 12). Bu karşı çıkışını Kartezyenlerin, Tanrı'nın dünyadaki toplam hareketi koruduğu yönelik savlarının eleştirisi ile birleştirir. Onlara göre toplam hareket, yani hareketin kuvveti, hız ve kütleyle doğru orantılıdır, oysa Leibniz'e göre kütle, hızın karesiyle çarpımına eşittir (DM, 17). Bundan çıkan sonuca göre fenomenleri açıklamak için uzam ya da daha genel olarak

<sup>1</sup> Metin içinde *Metafizik Üzerine Konuşma*'dan yapılan alıntılar için 'DM', *Monadoloji* için 'M', *Doğanın ve İnançın İlkeleri* için 'PNG', *İnançın Usa Uygunluğu Üzerine Başlangıç Savı* için 'T' ve *Teodise* için 'T' kısaltmaları kullanılacaktır.



cisimsel ve mekanik doğanın ilkeleri yeterli değildir, çünkü bunların ortaya çıkışlarının nedenleri “birtakım bölünemez formlara ve mahiyetlere” (DM, 18) –monadlara– bağlıdır. Buna bağlı olarak var olanların nihai nedenleri de elbette Tanrı’dır, bu nedenle ‘eskilerin’<sup>2</sup> ereksel neden anlayışı dünyanın ahlaksal yapısını anlamak için önemli bir araçtır (DM, 19). Leibniz’in ‘olanaklı dünyaların en iyisi’ için böylece patikalardan ilki açıılır. Çünkü dünyanın yalnızca mekanik nedenlerle açıklanamayacağı savı, Leibniz’e ‘tanrısal inayet’ kavramını dolaşıma sokma imkânı verir. Daha sonra görüleceği üzere Tanrı, her-şeyin yeter-sebebi olması ve yüce bir istemeye sahip olması aracılığıyla olanaklı dünyaların en iyisini yaratır.

Bu patikayı Leibniz için genişleten, Kartezyenlerin Tanrı kavramına yükledikleri anlama getirdiği eleştiri ve çizdiği çerçevedir. Leibniz, Descartes’ın Tanrı ideasından O’nun varlığına geçen ontolojik kanıtlamasını da eleştirir. Ona göre imkânsız şeyler de düşünülebilir ama bu onların gerçek oldukları anlamına gelmez. Ona göre her düşünülenin değil, yalnızca mümkün olanın ideası olabilir. Mümkünlük ilkesine göre argüman, Tanrı, eğer mümkünse O’nun zorunlu olarak var olduğu anlamına gelir. Leibniz’in amacı Tanrı’nın varlığının zorunluluğunu, onun mümkün olmasına dayandırmaktır, böylece Tanrı *ens a se* (varlığı kendinden gelen) (DM, 23), ‘özü, varoluşunu içeren zorunlu varlık’ (M, 44, 45) olduğu kanıtlanacaktır. Öyleyse Tanrı var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymamak anlamında nedenden-yoksundur, en gerçektir, mutlak kusursuzdur; diğer şeylerin var oluşuna sağlaması bakımından ise her şeyin nihai nedenidir, yeter-sebebidir (M, 40, 41, 38). Yeter-sebep bir yandan Tanrı’nın varlığını olanaklı kılar çünkü olguların nihai nedenleri kendilerinde değildir, tersine kendilerinden farklı bir dış nedene ihtiyaç duyarlar; öte yandan Tanrı da bu ilkeye –ve belirlediği diğer ilkelere– göre eyler, keyfi eyleyemez.

Geldiği nokta Leibniz’i, yine kendisini Kartezyen öğretiyile karşı karşıya getiren şu iki savı kabul etmeye yönlendirir: Tanrı, en üst düzeyde bir akıl/anlama yetisi ve isteme varlığıdır; ayrıca Tanrı’nın istemesinin ve dolaşısıyla yaratımın niteliği en yüksek iyidir. Birinci kabul, Tanrı’yı akıl-üstü bir varlık olarak gören, O’nu bir akıl ve isteme varlığı görmenin O’nu insanlaştırmak olduğunu düşünen geleneğe bir karşı çıkıştır. Örneğin Arnauld,

<sup>2</sup> Özellikle Augustinus ve St. Thomas, (DM, 11).



Tanrı'nın bir 'kişi'ye dönüştürülmesine ve eyleme biçiminin insaninkine yaklaştırılmasına özellikle karşı çıkıyor, Tanrı'nın her türlü belirlemeye aşkın olduğunu düşünüyordu (Nadler, 2016:13-14). Ama öte yandan sınırsız anlama yetisi sayesinde bütün olanakları gören, iyi istemesi sayesinde bunlar arasından en iyiyi tercih eden bir Tanrı düşüncesi onun sistemine tam olarak uymaktadır. Böylece Tanrı, aklı sayesinde evreni deterministik/meکانik yasalara göre düzenlerken, istemesi sayesinde onu ahlaki iyilikle donatır ve ayrıca bunlar arasında bir tür tekabüliyetin olmasını da olanaklı kılar. Benzer bir tekabüliyet düşük düzeyde de olsa Tanrı ile ruh (akıl ve isteme) ve Tanrı ile monad (algı ve iştah) arasında da vardır.

Öte yandan ikinci kabul yine Tanrı'nın her şeyin yeter-sebebi olmasına ve dünyada ereksel nedenin işlediği savına dayanmaktadır ve onu Descartes'ın iddialarıyla karşı karşıya getirmiştir. Çünkü Leibniz eylem alanında nedensellik düzleminde konuşur ve ona göre bir istemenin belirlenmesi olmadan eylemin ortaya çıkması olanaklı değildir. Dolayısıyla Tanrı, bir akıl ve isteme varlığıysa O'nun da istemesinin nedensel olarak belirlenmesi gerekir, keyfi davranamaz veya kayıtsız kalamaz (DM, 2). O, diğer varlıklardan üstün olduğu için aklı ve istemesi arasında bir tam uygunluk vardır<sup>3</sup>; olmasa bu, kusura düşebileceği anlamına gelecektir. Bu bağlamda eylerken O'nun da aşamayacağı ilkeler vardır. Örneğin birbiriyle çelişik iki ayrı şeyi aynı anda var edemez veya aynaların-özdeşliği ilkesi gereği tıpatıp iki aynı varlık yaratamaz. Üstelik Tanrı, doğası gereği en yüksek iyi olduğu için en iyiyi yaratması gerekir.

Burada Leibniz'e yöneltilen eleştiri Tanrı'nın yetkinliğine –ilkeleri aşamama anlamında– gerek negatif, gerekse –zorunlu olarak iyi olmak anlamında– pozitif bir sınır koymaktır ki bu onu Kartezyenizmden uzaklaştırırken –kendisinin belki de daha çok korktuğu– Spinozacı zorunluluğa yaklaştırmaktadır. Leibniz, tanrısal yaratımın gerekçesiz olduğunu kabul etmektense, bu zorunluluğu, en azından Tanrı'nın kendi doğasından kaynaklanıyor olması nedeniyle, örtük olarak kabul eder. Çünkü keyfilüğün, aynı

<sup>3</sup> Benzer vurgu ahlak yasasının neden akıl sahibi insan için 'zorlayıcı' olduğunu, oysa Tanrı için olmadığını vurgulayan Kant'ta da mevcuttur. Ona göre ahlak yasasına *tam* uygunluk veya en yüksek iyinin *tam* olarak gerçekleşmesi için istemenin 'kutsallığı' (*Heiligkeit*) bir ön koşuldur; insanda ise, tabir doğruysa, ikili doğası nedeniyle, ahlak yasasına uymak bir ödev olarak belirir (Kant, 1999: 220).



zamanda tiranlığa neden olabileceğinin böylece tanrısal iyiliğin meşru kılınmasının tehlikeye gireceğinin farkındadır (T, 23). Bu nedenle Tanrı'nın en yüksek ve tam iyi oluşunu korumaya almak için, tabir yerindeyse, herşeye-gücü yeterliğinden feragatte bulunur, bunun yerine otonomi ve kendine-yeterliliği ön plana çıkarır.

Leibniz için Tanrı kendine-yeterli olduğu kadar insanları da ruh-beden birliğini önceden sağlayarak kendine-yeterli kılandır. Leibniz bu bakış açısını Malebranche'in ara-nedensellikliğinin karşısına konumlandırır. Malebranche'a göre tek hakiki neden Tanrı olabilir, çünkü yaratılmış bir töz veya sonlu herhangi bir zihin bu görevi yerine getiremez. Dolayısıyla yaratılanlar arasındaki etkileşimi, koyduğu psiko-fiziksel yasalarla belirleyen tek neden Tanrı'dır. Leibniz buna, doğa yasalarını ihlal etme, dünyayı bir mucizeler dünyası haline getirme ve nihai olarak Spinozacı bir tek töz anlayışına varma tehlikesine neden olabileceği için itiraz eder (Jolley, 2021:60-4). Kendisinin bu konudaki çözümü önceden kurulmuş ahenk ve buna bağlı olarak olanaklı dünyaların en iyisi kuramlarıdır. Ne var ki bunun doğru anlaşılması monad öğretisinin doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Leibniz genel olarak *Metafizik Üzerine Konuşma* (1686), *Théodicée* (1710), *Monadoloji* (1714) ve *Doğanın ve İnanetin İlkeleri* (1714) eserlerinde ama aslında mektuplaşmalarını da kapsayan yayımlanmış-yayımlanmamış bütün yazılarında monad öğretisini inşa etmeye ve kötülük sorununu buna uygun olarak çözmeye çalışır. Yukarıda sözü edildiği üzere Leibniz, Descartesçi töz anlayışına karşı çıkar; özellikle de cismin uzama indirgenmiş olmasına; bu nedenle öğretisini daha sonra sisteminde *entelekbeia* olarak yerini alacak tözsel/cevheri form öğretisinin üzerine kurmaya çalışır. Buna göre eyleme olanağına sahip bir varlık olarak töz/cevher, basit veya bileşik olabilir (PGN, 1). Basit töz, monaddır ve bileşik olan bir toplam, yığın olduğuna göre uzamı ve şekli vardır ve bölünebilirdir, oysa basit cevherin, yani monadın uzamı, şekli yoktur, doğal olarak dağılmaz veya meydana gelmezler; yalnızca yaradılışla meydana gelebilir ve yok oluşla ortadan kalkabilirler ki bu da Tanrı'ya bağlılıklarını gösterir (M, 1-6, PGN, 1-2, DM, 9). Leibniz, tanrısal bağlılığın dışında monadlara hiçbir bağlılık veya etkileşim olanağı atfetmez, öyle ki birbirlerini etkileyecek "pencereleri" bile yoktur (DM, 14, M, 7). Her monad, 'amacını kendi içinde taşıma' anlamında *entelekbeia* sahi-



bidir; Tanrı'nın yaratımına bağlı olarak mükemmel ve onun yansıması olarak kendi kendilerine yeterlidirler (*autarkeia*) (M, 18).

Bütün evren, ayrılamazların özdeşliği gereği<sup>4</sup>, birbirinden farklı niteliklerde olan monadlarla doludur (PGN, 1-3). Monadlar arasındaki fark içsel nitelikleri ve etkinlikleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Dışsal olmasa da içsel değişimin ilkesi algı ve iştahtır. Çünkü monad her ne kadar parçalı olmasa da değişim esnasında onda etkilenmeler çokluğu olur, dolayısıyla birlik içinde çokluk içerir. İşte monaddaki bu birlik içinde çokluğun temsili algıdır ve bu her monad için temel durumdur<sup>5</sup>. Bir algıdan diğerine geçişi, meyledişi sağlayan ilke ise iştahtır (M, 15; PGN, 2). Kısaca monadlar arasındaki fark iki temel nitelikleri olan algı ve iştah farkına dayanmaktadır. Leibniz bu noktada yalın monad ile ruhu, algılarının seçikliği bakımından birbirinden ayırır. Monadlar her zaman algıya sahiptirler ama bütün algılar bilinç düzeyinde değildir. Hatta Kartezyencilerin iddialarının aksine, algılarının çoğu seçikliğe ulaşamayan bulanık/bilinçsiz, küçük algılara (*petites perceptions*) dayanmaktadır (M, 21-4; Mektup G III, 656-660 (Kasım 1715)). Buna göre yalın monadların seçik algısı yoktur, oysa ruh, belleğin eşlik ettiği seçik algılara, örneğin duyguya sahiptir (M, 19; PGN, 4). Bu bağlamda yine Kartezyencilere karşı olarak Leibniz, hayvanların ruhu olduğunu dile getirir, çünkü alışkanlığa ve belleğe bağlı olarak tümevarımsal çıkarımda bulunabilirler (M, 25-7; PGN, 5). İnsanın algıları da sıklıkla hayvan düzeyindedir ancak onun akıllı bir ruha, yani zihne sahip olmasıdır. Bu sayede zorunlu-ebedi hakikatlere, Ben'e, Varlık'a, töze ve nihai olarak Tanrı'ya ilişkin akıl yürütmelerde bulunabilir<sup>6</sup>. Elbette bu akıl yürütmelerini ilkelere göre, özellikle çelişmezlik ve yeter-sebep ilkelerine göre yapabilir (M, 31-2).

Leibniz bu akıl yürütmelere bağlı olarak biri akli diğeri olgusal iki tür doğruluk olduğunu dile getirir. Birinciler analiz yoluyla ulaşılabilir olan zorunlu ve karşıtı olanaksız, –çelişmezlik ilkesine bağlı– doğrulardır, ikinciler

<sup>4</sup> Çünkü Leibniz'e göre Tanrı'nın birbirinin aynı iki monad yaratmak için yeter-sebebi yoktur. Aksi takdirde monadlar birbirlerinden ayrılamaz ve değişimler fark edilemezdi (M, 8).

<sup>5</sup> M, 14. Leibniz burada Kartezyen eleştirisi yapmaktadır, çünkü Descartesçı öğretinin zihin dışında algı olmadığını dile getirmekteydi; oysa Leibniz algıyı monadın temel özelliği kılarak bu görüşe saldırır. Kendi kuramının doğruluğunu örneklemek için baygınlık örneğini verir. Yani Descartes'ın zihne çizdiği sınır doğru olsaydı, baygınlık, bir başka deyişle bilinç yitimi ölüm olurdu (M, 23).

<sup>6</sup> M, 28-30; PGN, 5. Leibniz'in öz-düşünme yaptığı vurgunun ahlak felsefesindeki yansıması, insanın bu nedenle sorumlu bir varlık olduğu yönünde olacaktır.



ise yeter-sebeup ilkesine bağlı bu nedenle mümkün ve karşıtı olanaklı doğrulardır (DM, 13; M, 33) ki nihai zeminleri yalnızca tanrısal anlama yetisi için olanaklıdır (M, 49). Böylece Leibniz var olan her Şeyin ve onların metafiziksel yapı taşları olan monadların yeter-sebebinin Tanrı olduğu sonucuna ulaşır ki onu Spinoza'ya yaklaştıran tam da bu noktadır. Çünkü Tanrı ilk basit cevher, diğer her Şey ise ondan türemiş cevherdir (M, 47; PGN, 9). Ama Leibniz, Tanrı kavramına en yüksek iyilik/inayet ve özgürlük atfederek Spinozacılıktan kaçınmaya çalışır. Leibniz'e göre Tanrı her Şeyin yeter-sebebi olmasının yanında tek, en gerçek, kusursuz –yani sınırdan azade-varlıktır (M, 38-42, 50) ki yaratılanların kusurlulukları, tanrısal kusursuzluğa sahip olmama anlamında bir kusurluluktur, yani sınırlılıklarından kaynaklanır (M, 42; PGN, 9). Tam da bu nedenle Leibniz *Teodise*'de metafizik kötülük (T, 20-21) bağlamında kusurlu oluşun Tanrı'ya değil, insana ait olduğunu söyleyecektir. Çünkü Tanrı, her-Şeye-gücü-yeterliliği, en yüksek iyi oluşu ve her-Şeyi-bilirliği sayesinde olanaklı en iyinin tercih eder ve uyum ilkesini gözetir (DM, 32;M, 52-5; PGN, 10).

Leibniz bu noktadan olanaklı dünyalar öğretisini geçiş için kendisine ikinci bir yol açar. Buna göre insan için olgular dünyasını nihai zeminine kadar kavramak olanaklı değildir, oysa Tanrı'nın böyle bir kavrayışı vardır. Tanrı tam da bu yüce kavrayışı sayesinde olacak her Şeyi olmadan önce bir olanak olarak bilir ve istemesinin iyiliği sayesinde olanaklı en iyi dünyanın olmasını, her-Şeye-gücü-yeterliliği sayesinde var eder. Leibniz ayrıca burada tanrısal akıl ile insansal akıl arasında bir sınır çeker ve bütününde iyi olan tanrısal yaratımın, parçaları dikkate alındığında insanın anlama yetisine kötü görünebileceğini dile getirir. Ve son olarak Leibniz tanrısal öngörü ile ktlgn gerçekleşmesi arasındaki olası bağı kesmeye çalışır. Ona göre Tanrı her Şeyi önceden bilir ama O bildiği için her Şey zorunlu olarak meydana gelmez –ki Leibniz'in en zayıf iddialarından biridir, çünkü Tanrı yalnızca her Şeyi bilen değil, aynı zamanda her Şeyi yaratandır. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarının yalıtılmış savunmaları, olguların belirlenimi zerindeki Tanrı'nın gölgesini ortadan kaldırmaz.

Olanaklı dünyaların en iyisi öğretisi için Jolley'in deyimiyle Leibniz'in bir diğer 'mantıksal stratejisi' doğruluklar hakkında yaptığı ayrıma dayanmaktadır (Jolley, 2021:68-74). Daha önce değinildiği üzere ('A, A'dır' türün-





den) akıl doğruları çelişmezlik ilkesi gereği karşıtı olanaksız zorunlu doğrulardır. Oysa ('Sezar Rubikon nehrini geçti' türünden) olgusal doğrular, karşıtı olanaklı olumsal önermelerdir. Ayrıca akıl doğrusu zihinsel, yani *apriori* niteliğe sahipken, olgusal doğru deneyimsel, yani *aposteriori* niteliğe sahiptir. Çünkü ilki 'olanaklı olanın alanını kapsar' ve herhangi bir öznenin varoluşunu öne sürmez; oysa ikincisi 'varoluşsal olanın alanını kapsar' ve bu nedenle öznenin varlığına ihtiyaç duyar (Soysal, 2008:166-7). Akıl doğruları, çelişmezlik ilkesine bağlı oluşları ve kurucu parçalarına/tam kavramına kadar analiz edilebilmeleri nedeniyle analitik, yani yüklemnin özneye içerildiği önermelerdir. Oysa –küçük algılar kuramı da dikkate alınırsa– olgu doğruları, olguların insan zihni için nihai nedenleri/yeter sebepleri ortaya koyulmadığı için sentetik, yani yüklemnin analizi yoluyla öznenin kurucu/tam kavramına ulaşamayan önermelerdir. Ancak bu ayrımın bir istisnası vardır, o da 'Tanrı, vardır' önermesidir. Daha önce işaret edilen mümkünlüğü varlığına işaret etmesi anlamında Tanrı'nın varlığına ilişkin bu yargı "hem varoluşsal bir önerme hem de akıl doğrusudur" (Soysal, 2008:168).

Ne var ki Leibniz, daha sonra Kant'ın felsefesinde sentetik-apriori önermelere ilham kaynağı olacak bir iddiada bulunur; "tüm doğru önermeler... bir anlamda analitiktir" (Soysal, 2008:172)<sup>7</sup>. Akıl doğruları elbette analitik yargılarıdır ancak olumsal doğrular nasıl analitik olabilir? Leibniz burada bir yandan Aristotelesçi 'töz-yüklem' anlayışına yaslanarak 'tam kavram' kavramından bir yandan da tanrısal anlama yetisinin kapsamından yararlanır. Buna göre akıl doğruları zaten dolaysız olarak tanrısal anlama yetisinde bulunmaktadır. Olgu doğruları ise yeter-sebepleri Tanrı olduğu için sonsuz olası durumlarıyla O'nun anlama yetisinde bulunurlar. Leibniz'e göre bir şeyin kavramı, o şeyin temel ve ayrılmaz özelliklerinden oluşur ve bu anlamda bir şeyin tam kavramı, o şeyin alabileceği tüm yüklemeleri içerir (Soysal, 2008:177-9). Bütün varlıkların alabilecekleri tüm yüklemeler henüz olagelmeden tanrısal anlama yetisinde bulunurlar. Tüm doğru önermeler, tam da 'bu anlamda', yani tanrısal anlama yetisi bağlamında analitiktirler. Ama insanın anlama yetisi olgusal düzeyde bu analitikliğe ulaşamaz. Leibniz Tanrı'nın her şeyi bilirliliğinin mantıksal bir inşası olarak sunduğu bu savını, O'nun iyilikseverliğiyle birleştirerek, olanaklı dünyaların en iyisi görüşüne geçiş yapar. Çünkü bu 'strateji' sayesinde tanrısal akıl her şeyi bütün

<sup>7</sup> Vurgu bana aittir.



olanaklılığıyla bilir, kutsal istemesiyle ve her-şeye-gücü-yeterliliğiyle bu olanaklar arasından *optimumu* var eder.

Ne var ki evrenin monad düzeyinden giderek monad yığınları olan cisimlere, öznelere kadar belirlenmiş olması, Leibniz'i bizzat kendisinin karşı olduğu katı-kaderciliğe<sup>8</sup> ve Spinoza'nın ileri sürdüğü türden katı-belirle-nimcilğe düşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Bu noktada Leibniz, olguların tanrısal anlama yetisinde olanak olarak bulunmalarına ve bu olanaklar arasından en iyilerin tercih edilmesine bağlı olarak 'önce gelen isteme' ve 'sonra gelen isteme' kavramlarını ileri sürer. Bu kavramları Leibniz'in kurduğu bir başka müteakbüliyet üzerinden okumak mümkündür. Daha önce sözü edildiği üzere yalın monadlar yığılarak –her ne kadar bu yığılmanın 'nasıl' olduğu Leibniz'de açık değilse de– birleşik monadları; bunlar cisimleri, ait olduğu cisimle monadın *entelekheiası* canlı bir şeyi –ki canlı her şey organiktir–, cisimdeki baskın *entelekheia* ise hayvanda ruhu ve giderek insanda akıllı ruhu/zihni meydana getirir (M, 63-4; 70). Leibniz bu sıkı düzenin gerçek anlamda doğum ve ölümün olmadığını kanıtı olduğunu düşünür ve bunun empirik olgularla da desteklenebileceğini ifade eder. Buna göre organik cisimler, tohumlardan gelirler ve tohumların içinde organik maddenin ön oluşumu mevcuttur. Ayrıca cisimdeki ruh da gebelikten önce tohumda bulunmaktadır (M, 74). Öyle ki henüz spermatik düzeyde insanla hayvan arasında bir fark yoktur; bunlar arasında yalnızca seçilmiş olanlar başarılı bir şekilde akıllı varlık olma düzeyine geçiş yapabilirler (M, 82).

Leibniz'e göre ilk monad olan Tanrı'nın yaratımı söz konusu olduğunda da O'nun bütün olanakları anlama yetisinde bulundurduğu ve akli ile istemesi bir olduğu için bu olanakların tamamını istediği, fakat herhangi bir şeyin henüz vuku bulmadığı bir ön oluşum/tohum aşaması vardır. Bu önce gelen istemeyi oluşturur. Tanrı'nın burada istediklerinin *hepsi iyidir*. Ne var ki *en iyi ilkesine* göre Tanrı, sonsuz olanağın içinden, birlikte en iyi evreni yaratacak olanları sonradan gelen istemesiyle tercih eder ve evreni var eder. Leibniz'in ifadesiyle yüce bir mimara, mühendise, yazara ve geometriciye benzeyen Tanrı, olanaklar içinden seçtiği bu en iyi evrenin uyumunu –tam da çağının ruhunu yansıtırcasına– en basit ilkeler ve en fazla çeşitlilik (DM,

<sup>8</sup> *Teodise*'de bu kavramı *Fatum Mabometanum*, *Fatum Stoicum* ve *Fatum Christianum* üzerinden tartışır ve tembel aklın, zorunluluğu sıklıkla katı-kadercilikle karıştırdığını dile getirir (T, 23-6).



5) 'ratio'suyla sağlar. Dolayısıyla Leibniz özgürlüğü tehlikeye atacak biçimde tanrısal katı-belirlenimden kurtulmaya çalışır ve hatta bir belirlenim varsa bunun ilkesel düzeyde ve evrenin lehine olduğunu ileri sürer.

Bu, olanaklı dünyaların en iyisi öğretisini savunmak için geliştirdiği bir başka stratejidir. Ama bunda pek başarılı olduğu da söylenemez, çünkü eğer bir monadın her bir durumu doğal olarak önceki durumunun bir sonucuysa, yani "şimdiki zaman gelecekle yüklüye" (M, 22), bu 'yük' var olmadan önce belirlenmişse ve varoluş tohum halindeki olanakların kat kat açılmasından başka bir şey değilse, hala 'Spinozacılık tehlikesi' mevcuttur. Leibniz, monadların faaliyetlerini *entelekheia*, yani amacını kendi içinde taşımak ve kendi kendine yeterlik ile ilişkilendirip bir otonomi alanı yaratmaya çalışsa da nihai belirlenim sorunu gölgede kalır.

### 1.2. Teodise Düşümünü Kesmek

Leibniz için iyimserliğini ifade eden olanaklı dünyaların en iyisi öğretisi her ne kadar onun çağının felsefesine karşı aldığı pozisyonla, metafiziğiyle ve sonuna kadar sadık kaldığı mantık ilkeleriyle ilgili gibi görünse de anlaşılıyor ki nihai olarak bu öğretisi aslında kötülük sorununun çözümüne taban tabana bağlıdır. Öyle ki kötülüğü makul nedenler çerçevesinde meşru göstermek ile Tanrı'nın bundan ahlaki olarak sorumlu olmadığını göstermek arasındaki bağı olanaklı dünyaların en iyisi öğretisiyle sağlar. Bu noktada özgürlük daha merkezi bir kavram konumundadır. Çünkü Tanrı'nın her şeyin yeter-sebebi olduğu kabulü ahlaki sorumluluk bağlamında Leibniz'i zora sokmaktadır. Bu noktada ilk stratejisi eylem ile eyleyeni birbirinden ayırmak ve her ne kadar kaderi belirleyen Tanrı'ya da, belirleneni gerçekleştirenin tek tek kişiler olduğunu ifade etmektir (T, 27). Ne var ki nihai nedenin Tanrı olarak belirlenmesi; kişiliğin belirlenmiş bir özün açılımından başka bir şey olmayışı, Leibniz'in yukarıdaki ifadesinin altını oymaktadır ki Voltaire'in eleştirisi de bu yöndedir.

Leibniz ikinci olarak özgür isteme olmazsa, ödül ve cezanın anlamsız olacağını ileri süren Augustinusçı iddiaya ileri sürer. Ancak burada da asıl temellendirilmesi gerekenin, gerekçe olarak sunulması vardır. Leibniz'in ikinci stratejisi baş aşağı duran koşullu bir iddiadır. Çünkü özgürlük/özgür isteme –daha sonra Kant'ın formüleştireceği biçimde (Kant, 1999: 6-Dipnot)– ahlaklılığın varlık koşulu olabilir ama tersi, yani ahlaklılık özgürlüğün



varlık koşulu olamaz bilinme koşulu olabilir. Bu anlamda Leibniz bir yandan ilk koşulu savunur ama öte yandan ödül ve cezayı, özgürlüğün koşulu olarak görmekle bir tür döngüsel kanıtlamaya düşer. Ancak Leibniz ahlak-özgürlük-ödül/ceza arasındaki tekabüliyet ilişkisine öylesine bağlıdır ki özgürlüğün yokluğunun, yani Spinoza'nın felsefesinde olduğu gibi eylemlerde zorunluluğun veya ödül/cezanın meşruiyet zeminini yitirmesinin inançsızlık kapısı aralayacağını düşünür. Fakat yine de uzlaştırmacı bir yol izler; zorunluluk ile keyfiyet ikileminde bir uca savrulmaktan ziyade zorunluluğun kerteleri olduğunu söylemeyi daha doğru bulur (T, 28).

Leibniz bu noktada önce *DM*'de kesin ve zorunlu ifadelerini birbirinden ayırır. Ona göre örneğin Tanrı gelecekteki olayları kesin olarak bilir ama bu onların zorunlu olarak meydana geldiği anlamına gelmez. Çünkü mutlak ve varsayımsal olmak üzere iki tür zorunluluk vardır. Mutlak zorunluluk, geometri ve matematikteki hakikatlerde olduğu gibi aksi çelişki barındırandır. Varsayımsal zorunluluk neredeyse tesadüfen zorunlu olandır yani aksi hiçbir surette olanaklı değilken o olanaklı olandır. Leibniz anlaşılması bu zor kavramı için Sezar'ın tam kavramını örnek verir. Sezar'a ilişkin bütün olası yüklem Tanrı'nın anlama yetisinde bulunmaları anlamında kesindirler ama gerçekleşmeleri bakımından zorunlu değildirler (DM, 13). Bir başka ifadeyle Sezar'ın Rubikon'u geçmesi de geçmemesi de Tanrı'nın zihninde birer olanak olarak bulunurlar ve bu anlamda kesindirler ancak Tanrı iyiliği, bilgeliği ve her-şeye-gücü-yeterli bağlamında çelişen olasılıklardan birine olanak sağlar. Öyleyse olguların yeter-sebebi Tanrı olduğu için –Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi– matematiksel/mutlak zorunluluğa tabi değildirler. Aksine bunlar tanrısal istemeye bağlı oldukları için varlık nedenleri ahlaksal zorunluluğa dayanmaktadır, öyleyse ahlaki zorunluluk, fiziksel zorunluluğu önceler (İ, 2). Ahlaki zorunluluğun önceliği fikri, tam da olanaklı dünyaların en iyisi öğretisinin dayanaklarından bir diğeridir. Çünkü Leibniz'e göre Tanrı, fiziksel yasalarla ahlaki amaçlar arasında kurulabilecek en iyi düzeni göz önünde bulunduran, bu bağlamda basit ilkelerle yönetilen, olanaklı en fazla çeşitliliğe ve bunların düzenine sahip bir evren yaratmıştır.

Leibniz'e göre evrenin fiziksel zorunluluğu aşan ve önceleyen ahlaksal zorunluluğa bağlı bir anlamı vardır. Olanaklı dünyaların en iyisinde mucizeler ve genel olarak inanç doğruları bu bağlamda sistem içerisinde yer alırlar.



Ona göre her ne kadar mucizeler kavranamaz veya anlaşılabilir olsalar da deneyime bağlı olmayan saf akılla (İ, 1) kanıtlanabilirler. Bu anlamda dini inanç ile akıl doğruları arasında Bayle'in iddia ettiği gibi herhangi bir çelişki yoktur, tersine inanç doğrularının kavranamaz ama kanıtlanabilir doğaları, bu ikisinin uyumlu olduğunu göstermektedir. Leibniz'in olanaklı dünyaların en iyisi savına ve hatta teodisesine olanak sağlayan noktalardan biri de burasıdır. Leibniz'e göre 'akıl üzerinde olan' ile 'akla karşı olan' birbirinden farklıdır. Bu ayrım aklın ikili kullanıma dayanarak yapılır. Aklın bir işlevi deneyimden gelenler üzerine işlem yapmaktır, saf akıl ise deneyimi aşan konular, metafizik üzerine düşünebilir ve eserlerinden hareketle tanrısal yaratımın doğası üzerine düşünebilir. Öte yandan kaçınılmaz olarak doğruluğa karşıt olan akla karşıt olandır. Oysa inanç konuları, saf kalın konularıdır ve bu nedenle akla karşıt değildir; yalnızca aklın deneyime bağlı kullanımının üzerindeyler (İ, 23). Bu bağlamda tıpkı ahlaki olanın fiziksel önceliğe sahip olması gibi inanç doğrularının da olgu doğrularına karşı mantıksal önceliği vardır (İ, 29). Leibniz inanç doğrularına, daha doğrusu mucizelere sisteminde yer açarak, dolaylı yoldan akıl ve istemenin tanrısal ve insansal bakımdan ayrımını da sergilemiş olur. Tanrı nihai nedenleri bilir, insan ise ancak Tanrı'nın bunları bildiğini bilir. Böylece dünyadaki kötülüklerin her ne kadar tikel olarak tanrısal akıl ve istemeye uzlaşmaz gibi görünse de Leibniz'e göre insan, inanç doğrularının sağladığı yatkınlık sayesinde (İ, 35), bu kötülüklerin olanaklı dünyaların en iyisinde tanrısal planın bir parçası ve tanrısal mahkemede hakça (İ, 32-3) olduğunu bilir.

Çalışmada gelinen bu nokta Leibniz'in metafiziğiyle birlikte olanaklı dünyaların en iyisi öğretisi üzerine bina edilmiş teodisesine geçiş için en uygun noktadır. Buna göre ilkin zorunlu kesin ayrımına göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi, Tanrı'nın kötülüğe neden olmadığı anlamına gelir. Bu sınırlı insan aklının nihai nedenleri bilmemesinden kaynaklanır. Fakat bu sav Tanrı yalnızca her-şeyi-bilen olarak değerlendirildiğinde bir anlam taşır, oysa O'nun bilmek yanında her-şeyi-yaratan olduğu düşünülürse, bu sav ilk durumdaki sağlamlığını kaybedecektir. İkinci olarak Leibniz Tanrı'nın olanaklı dünyaların en iyisini var kılarken sayısız olasılığı göz önünde bulundurduğunu, bu olasılıkların sonuçları düşünüldüğünde, O'nun bazı kötülükleri engellememesinin/izin vermesinin makul olduğunu savunur (İ, 34). Vol-



taire Leibniz'in birinci iddiasıyla birlikte Tanrısal bilgeliğin akıl-ermezliğine sığan bu savı eleştirecektir. Üçüncü iddiası Tanrı'nın edimlerinin bu akıl-ermezliğine dayanır. Buna göre Tanrı her şey üzerindeki nihai nedenlerin sahibidir, oysa insan aklı sınırlı bir yapıya sahiptir. Bu nedenle olanaklı dünyaların en iyisinde insana kötülük gibi görünen şeyler, Tanrı'nın eserini, tıpkı bir resmi çok yakından incelemenin getirdiği bulanıklıkla değerlendirmeye dayanır. Oysa biraz geri adım atarak resmin bütünü görüldüğünde, eserin kusursuzluğu ve tanrısal iyi isteme anlaşılacaktır.

İnsan aklının sınırlılığı Leibniz'i kötülükleri sınıflandırmaya götürmüştür: Salt yetkin olmama anlamında metafizik kötülük; acı çekme anlamında fiziksel kötülük ve günah anlamında ahlaki kötülük. Daha önce sözü edildiği üzere Tanrı ile insan arasında sahip oldukları nitelikler bakımından bir müteakabüliyet vardır, ancak Tanrı bu niteliklere sonsuz biçimde sahipken, insan görece daha az sahiptir. İnsan doğasının bu sınırlılığı, onda tanrısal anlamda yetkin olmama eksikliğine neden olmaktadır. Düşüncesini Augustinusçu çizgiye oturtan Leibniz'e göre kötülük, dördüncü olarak, bu yok-sunluktan/eksiklikten kaynaklanmaktadır (T, 20). Diğer iki kötülük bu eksikliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlaksal kötülük, aklın ve istemenin verilmiş amaçlarına uygun kullanmaması bağlamında günah olarak kendini gösterir. Fiziksel kötülük ise ahlaksal kötülüğün bir cezası olarak, Tanrı'nın adaleti çerçevesinde vuku bulan bir kötülüktür. Bu nedenle her son iki kötülük zorunlu değil olumsaldır/olanaklıdır (T, 21).

Olumsal alanda her şeyin yeter-sebebi Tanrı olduğu için, Leibniz'e göre bunların nedeninin Tanrı olup olmadığı –ki Bayle, Leibniz'in savını eleştirmektedir (İ, 43), O'nun anlama yetisinde ve istemesinde araştırılmalıdır. Çünkü olanaklı dünyaların en iyisi öğretisi, temelde, Tanrı'nın herhangi bir kötülüğün nedeni olmadığı kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla beşinci olarak, Leibniz'in iki ifadesi, 'Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi' ve 'Tanrı'nın insan ruhuna zorunda bırakmadan eğilim vermesi' önemlidir. İlk ifade insan aklının sınırlılığı, Tanrı'nın her şeyin tam kavramına sahip olması ve olanaklı en büyük iyiliği gözetmesi çerçevesinde anlaşılır. Buna göre görüşlerle yetinen insan bakış açısı kötülüğün nedenini Tanrı olarak görür; oysa bütün olanakları önceden bilen Tanrının önceden kurmuş olduğu uyum doğru anlaşılırsa, eksiklik/kötülük diye görülenin seçilmeye en değer şey olduğu görülecektir (İ, 44). Tanrısal 'seçimin muhteşem ekonomisi'



(DM, 30), bu bağlamda kötülüğe izin verebilir. Bu izin ancak onun iyiliği çerçevesinde anlaşılabilir, bir başka deyişle Tanrı, daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması, 'gölgelerin renkleri artırması' bağlamında kötülüğe izin verir (T, 11-2). Tanrı bu bağlamda kötülüğün biçimsel nedeni olabilir, ancak yine de fail neden, günahı işleyendir. Ahlaki anlamda Tanrı'nın insan üzerindeki etkinliği, yalnızca onu zorlamadan iyiliğe sevk etmesinde kendini gösterir (DM, 30). Dolayısıyla Tanrı ahlaksal ve fiziksel kötülüğün etkin nedeni değildir. Fakat Voltaire, ilk durumda kötülüğün deneyimini küçümsemesi, ikinci durum için zorunluluk ile özgürlük arasındaki çizginin, Tanrı'nın lehine aşılması anlamında Leibniz'in bu görüşlerini eleştirir.

Gelinen noktada öyle anlaşılıyor ki Leibniz'in felsefesini oluşturan öğeler nihai olarak onu dünyanın *optimist* bir kavrayışına ulaştırmıştır. Metafiziği, monad öğretisi, tam kavram kavramı, olumsuzluk ve zorunluluk ayrımı, önce-gelen ve sonra-gelen isteme iddiası, sıkı biçimde bağlı kaldığı ereksellik, özdeşlik, çelişmezlik, bir-arada bulunma, tekabülîyet gibi ilkeler, *entelekheia* kavramı ve küçük algılar kuramı onun önceden kurulmuş uyum/düzen ve mümkün dünyaların en iyisi öğretilerine kaynaklık etmişlerdir. Yaratılanların iyiliğine ve düzenliliğine ilişkin bu iddialar Leibniz'in felsefesinin bütününe oluşturmaz, çünkü dünyadaki olası kötülükler karşısından yaratıcı Tanrı'nın da bir savunusu vererek sistemini yaratan-yaratılan bağı içinde tamamlamak ister. Leibniz bu noktada bir yandan kötülüğün varlığının olumsuzlanmasına ilişkin iddialar geliştirirken bir yandan evren resmini tamamlaması, iyiliğe vurguyu artırması onun işlevselliğine ilişkin iddialar geliştirmiştir.

Leibniz'in bütününe bakıldığında iyimser bir nitelik taşıyan felsefesi çağında bir yandan takdir görürken, bir yandan da Voltaire'in *Candide* eserinde olduğu gibi eleştirilmiştir<sup>9</sup>. Eleştirilerin bir kısmına Leibniz doğrudan cevap vermiştir. Ancak bu eleştirilere cevapların bir kısmı, dolaylı da olsa Voltaire'in eleştirilerine de verilmiş olduğu için bunlara Voltaire'in eleştirilerinin yer aldığı bir sonraki bölümde değinilecektir.

<sup>9</sup> Aslında Milton'ın *Yitirilen Cennet* (1667-1674), Leibniz'in *Thèodicée* (1710), Pope'un *İnsan Üzerine Bir Deneme* (1734), Voltaire'in *Zadig* (1747), *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* (1756) ile *Candide* (1759) ve Kant'ın *Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine* (1791) eserleri dikkate alındığında söz konusu tartışmanın çağın ruhunda mevcut olduğu söylenebilir.



## 2. Leibniz'in Optimizmine Voltaire'in Eleştirileri

### 2.1. Voltaire'in Felsefi Düşüncelerindeki Gel-Gitler

İlk bölümde de söz edildiği üzere bir filozofun felsefesi, çağına ve çağının yaygın düşüncesine yönelik aldığı konumla yakından ilgilidir. Leibniz'in iyilik-kötülük üzerine görüşlerinde bu konum almanın onun, Descartes, Malebranche, Arnauld, Spinoza gibi filozoflara karşı düşünceleriyle yakından ilgili olduğu görülmüştür. Benzer biçimde Voltaire'i salt bir 'filozof olmaktan çok 'edebiyatçı-filozof' kılan onun çağının yaygın düşünceleriyle olan kavgasıdır. Edebiyat ona yarattığı karakterler ve olay örgüleri aracılığıyla bir yandan anonimlik kazandırmış, bir yandan da çağının düşünceleriyle hesaplaşma olanağı sağlamıştır. Onun, belki de bir 'sistem filozofu' olmayışının nedeni, edebiyatın sağladığı bu akışkanlık ve bazı filozofların düşünceleriyle bitmek bilmeyen mücadelesidir, özellikle kötülük konusunda. Öyle ki Leibniz'in kötülük anlayışına yönelik zaman zaman onaylayıcı zaman zaman kökten reddedici tavrı, Voltaire'i, tabir yerindeyse 'düşman-kardeş' kılmıştır.

Bu ilişkinin detaylarına geçmeden önce, Voltaire'in, henüz *Candide* (1758) yayımlanmadan önce kötülük-iyilik hakkındaki sözü edilen felsefi-karakter-konumlanışlarına dair birkaç örnek verilebilir. Voltaire 1726-29 yılları arasında İngiltere'de geçirdiği süre içinde Pope ile tanışır ve evrenin tam da olması gerektiği gibi olduğu fikri içinde yeşerir. Öyle ki Pascal'ın çizdiği karanlık dünya tasarımını *Felsefi Mektuplar*'da (1733) eleştirir ve dünyayı olduğu gibi kabul etmekten yanadır. Daha sonra öte-dünya anlayışının bir hicvini sunduğu *La Mondain* [Dünyalık] (1736) adlı eserinde, 'dünya cenneti benim olduğum yerdir' sözlerinden de anlaşılacağı üzere felsefi iyimserlikten yanadır. –Newtoncu düşüncelerin gölgesinde –bir saat ustasına benzetilen Tanrı, dünyayı matematiksel ve fiziksel yasalarla belirlemiştir ve kötülük bu ilahi makinenin işleyişini anlamamaktan kaynaklanır. Dolayısıyla bu dünya, olanaklı dünyaların en iyisidir. Bundan önce yazılan ancak basımı 1785 yılında yapılan –daha önce basıldıysa da kopyası olmayan *Traité de Métaphysique*'de (1734) Voltaire ahlaki kötülüğün varlığını reddeder. Ona göre kötülük, insan aklının evren makinesinin işleyişini kavrama konusunda sınırlılığı nedeniyle kavranılmazdır.

1737-38 yıllarında yazdığı *Discours en vers sur l'Homme*'de neredeyse bütünüyle Leibniz'in ve Pope'un iyimserliğini benimsemiş görünür ama bir





yandan da *Zadig*'in “ama...”ındaki şüpheyi andırır biçimde ‘doğanın peçesinin hala kalın olduğunu’ söylemekten de geri durmaz. Voltaire her ne kadar *Candide* öncesinde Leibniz ve Pope’un düşüncelerini bir ‘ama’ ile onaylıyorsa da çağında gözlemlediği ve doğrudan başına gelen talihsizlikler – özellikle din merkezli bunalımlar ve sürgünler– şüphesinin pekişmesine neden olmuştur. 1755 yılında Lizbon’da gerçekleşen bir deprem üzerine yazdığı *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* (1756) şüphenin, iyimserlik aleyhinde ortaya çıkışına bağlı ilk eserdir. Burada Leibniz ve Pope kıyasıya eleştirilir. Ne var ki iyimserlik hakkındaki Voltaire’in düşüncelerindeki gelgitler bir yıl sonra *Zadig* (1757) eserini ortaya çıkarır. Çünkü Voltaire her ne kadar Lizbon şiirinde iyimserlik karşıtlığı açıkça ortaya çıkmışsa da şüpheyi sonuna kadar götürmekte ısrarcı değildir. Bunun nedeni ise iyimserlikten daha karşıt olduğu ateizme kayma korkusudur<sup>10</sup>. Tam da bu nedenle *Zadig* kitabı, her ne kadar Tanrısal inayet ve olanaklı dünyaların en iyisi düşüncesinin aksine ilişkin bir olaylar dökümü olsa da sonunda melek karşısında *Zadig*'in tamamlamadığı ‘ama...’sıyla, yani sınırlı bir eleştiriyle son bulur<sup>11</sup>.

Ancak söz konusu eleştiri sınırı Voltaire’in *Candide* (1759) eserinde tamamen ortadan kalkar. Bu eser bir yandan Pope ve Leibniz’in iyimserliğine karşı yazılmış bir eserdir kuşkusuz, fakat öte yandan Voltaire’in o zamana kadar aldığı konumlara bağlı olarak onun bir iç konuşması/hesaplaşmasıdır<sup>12</sup>. Bu öz-düşünümün bileşenlerine ilerleyen bölümde detaylı olarak değinilecektir. Fakat *Candide* eseri iyimserlik/kötülük hakkında Voltaire’in son görüşlerini içermez. *Candide* her ne kadar metafizik konular üzerine dile bir sınır çekmeyi öneriyor olsa da daha sonra ateistlerle giriştiği tartışmanın ürünleri olan *Cabil Filozof* (1765), *Singularités de la nature* (1768) ve *Il faut prendre un parti*’de (1772) teistik düşüncelere dönüş yapar. Voltaire’in

<sup>10</sup> Voltaire her ne kadar ateizmin, bağnazlıktan daha iyi olduğunu düşünse de ödül ve cezanın insanlar için önemli bir ahlaksal motivasyon olduğunu düşündüğü için Tanrı ‘fikri’nin gerekli olduğunu ileri sürer (Voltaire, 2011: Tanrıtanımazlık). Bu anlamda Tanrı fikri, bir ahlaki düzenleyici ilkedir; ama aynı zamanda toplumsal düzenleyici bir ilkedir (Voltaire, 2011: Tanrı).

<sup>11</sup> Benzer bir tartışma *Sözlük*’te Prens Ku ile hocası Ku-Su arasında da geçmektedir, fakat burada tartışma sonuna kadar götürülür (Voltaire, 2011: Çinlinin Din ve Ahlak İlkeleri).

<sup>12</sup> Bu nokta önemlidir çünkü bir düşünürün düşünce çizgisini onun edebi denebilecek eserleri üzerinden okumaya çalışmak her zaman sorunludur, çünkü gerçek ile kurgunun arasındaki çizginin nereden geçtiğini yalnızca yazar bilir. Fakat Voltaire’in bu eseri, onun diğer eserleriyle birlikte düşünüldüğünde, kötülük hakkındaki düşünceleri bakımından gerçek ile kurgu arasındaki maksadın en fazla kapandığı eseridir



iyimserliği eleştiren ama sonuna kadar götürmeyen tavrının onu soktuğu paradoksal durum sorguya açıldığında Voltaire gerisin geri iyimserliğe sığınır. Öyle ki *Singularités de la nature*'de preformatizmi<sup>13</sup> savunur; zamanla özgür istenç kavramını gözden çıkarır; ara nedenselciliğe olan yakınlığı yerini determinizme bırakır; özellikle deizm üzerinden Diderot ile giriştiği mücadele onu Spinozacı bir pozisyonu benimsemeye zorlar. Bir yandan insanların birer kukla olduğunu düşünür; kuklaların ipini tutan ise Tanrı'dır. Fakat bu, kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu olduğu anlamına geleceği için *Babaouc'un Düşü*'nde (1750) olduğu gibi- dünyadaki kötülükleri birer istisna olarak görme ve onları iyimserliğe oranla önemsiz gösterme yolunu tercih eder (Pappas, 1963:203-4).

Anlaşıyor ki bütün hayatı boyunca eserlerinde genişçe yer bulan ve onun düşüncelerinin dinamik yönünü oluşturan iyilik-kötülük sorunu Voltaire açısından nihai olarak çözümlenmeden kalır. Fakat bu, düşüncede aldığı yolun nafiye olduğunu göstermekten ziyade sorunun derinliğine ve çok yönlülüğüne işaret etmektedir. Voltaire açısından iyilik-kötülük sorununun detaylı bir analizini yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Ne var ki onun için önemli bir düşünce çapası olan Leibniz-Pope iyimserliğine karşı savları hem onun döneminin hem de çağımızın kötülüğe bakışına ışık tutmaktadır.

## 2.2. Felsefi Deprem: Lizbon Felaketi

Voltaire'in ahlaki kötülük ve bunun tanrısal sıfatlarla mantıksal uyumu/çelişkisi üzerine izlediği yolun tutarlılığına ilişkin bir yol haritası çıkarmak oldukça zordur. Fakat Voltaire'in arka arkaya yayımladığı *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* (1756), *Zadig* (1757) ve *Candide* (1758) eserleri iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Öte yandan kötülük meselesi ahlaki/dini bir mesele olduğu kadar toplumsal uzlaşma düzeyinde de bir karşılığı olduğu için hoşgörü kavramıyla ve dolayısıyla *Felsefi Sözlük*'teki düşünceleriyle birlikte ele alınmalıdır.

1 Kasım 1755'te Lizbon'da meydana gelen deprem, bilimsel ölçekte büyüklüğü (8,5-9 Richter), neden olduğu yıkım açısından önemli olmasının yanı sıra meydana geldiği gün (Azizler Günü) üzerinden ahlaki ve teolojik

<sup>13</sup> Her organizmanın yaratılıştan itibaren, aynı anda yaratılmış kendisinin küçük versiyonundan (*homunculus*, *animalcules*) türediğini ileri süren, Voltaire'in çağında popüler olan ancak bugün çürütülmüş bir teoridir.



sorunları gün yüzeyine çıkarması ve Voltaire, Rousseau ve Kant gibi filozofların ilgisini çekmesi bakımından da önemlidir. Depremden sonra kısa süre içinde yayımlanan Lizbon şiiri, Voltaire'in Leibniz-Pope'un sunduğu felsefi iyimserliğe saçmaya indirgeme yoluyla satirik olarak cevap vermeye çalıştığı bir eserdir.

Şiir 'hatalı filozofların her şey iyidir' ifadesinin eleştirisiyle başlar (Voltaire, 2019:4). Voltaire diğer eserlerinde de görüleceği üzere ilk önce kötülük kavramı ile deneyiminin uyumsuzluğunu eleştirir, daha doğrusu kötülük söz konusu olduğunda kavranabilirlik ile deneyimsellik arasındaki boşluğa yuvalanmış insanın konumunu açığa çıkarmaya çalışır. Voltaire'e göre bir felaketi deneyimleyenler için 'her şey iyidir' veya 'Tanrı, insanın kötülüklerini cezalandırıyor' (Voltaire, 2019:15-20) demek, ilkin onların acılarını anlamamak anlamında filozofu 'huzurlu bir seyirci' (Voltaire, 2019:25), ikinci olarak kötülüğe meşruiyet kazandırmak bağlamında tanrısal adaleti şüpheli kılacaktır. Çünkü daha kötünün neden her zaman cezalandırılmadığı veya ahlaki sorumluluğu olmayanların neden bazen cezalandırıldığı soruları cevapsız kalacaktır. Voltaire kötülüğü kavrama zemininin kayganlığını ve kötülüğün deneyiminin insan üzerine dikte ettiği etkinin kaçınılmaz olduğunu bildiği için eleştirisinin yönünü kötülüğün rasyonalize edilmesine ve kötülüğe uğrayanla duygu birliği kurulmamasına ve hatta duyarlılığın rasyonalizasyona güdümlü kılınmasına yönlendirir (Voltaire, 2019:101-2).

Voltaire'e göre Tanrı ve kötülük arasındaki olası ilişkiyi gerekçelendirme çoğunlukla nafile bir çaba olduğu için örneğin merhametin, hoşgörünün ve 'acıya yoldaşlığının' da yanlış koşullanmasına neden olmaktadır. Örneğin ilk olarak insanın kötülüğe uğramasının nedenin 'kibir' olduğu iddiası yersizdir, çünkü felaket, insan ayırt etmeksizin Lizbon'un bütün yerleşimcilerini vurmuştur. İkinci olarak Sokrates'in *Devlet*'te de ifade ettiği ve Voltaire'in de desteklediği üzere kötülüğü kötülükle cezalandırmak ne kötülüğü azaltır ne de kötüyü islah eder (Platon, 2003:335bc), aksine yalnızca korkuyu artırır. Üçüncü olarak Voltaire'e göre Tanrı, kötülükleri cezalandırmak için başka araçlar seçebilir (Voltaire, 2019:52), evreni daha iyi ve hatta bütünüyle iyi yaratabilirdi –ki bu Leibniz'in o zaman evrenin bu evren olmayacağı yönünde cevapladığı bir sorudur, ancak Voltaire de böylesi bir cevabın Tanrı'nın gücüne sınırlar koymak anlamına geleceğini ifade



eder (Voltaire, 2019:45-46). Dördüncü olarak tanrısal yaratımın, ortaya çıkan günaha önceliği varsa, yani depremlere neden olacak yeraltı etkilerini Tanrı'nın yarattığı ve henüz günah ortaya çıkmadan ikisini adalet zinciriyle birbirine bağlandığını bildiği ileri sürülürse, Voltaire'e göre bu O'nun merhametine sınır koymak (Voltaire, 2019: 50) anlamına gelecektir. Ama aynı zamanda gücünün ve bilgeliğinin neden olduğu bir tür katı kadercilik ortaya çıkacaktır. Öyle anlaşılıyor ki bu savunma yalnızca acıya yoldaşlığı değil, Epüküros'un daha önce dile getirdiği biçimiyle tanrısal iyiliği/adaleti, herşeye-gücü-yeterliği ve her-şeyi-bilirliliği de birer sorun haline getirmektedir. Son olarak Voltaire, Leibniz ve Pope'un da başvurduğu, kötülüğün genel iyilik için araç olduğu fikrini eleştirir (Voltaire, 2019:97-100; 120-124). Ona göre 'ruhsuz bilgelerin' (Voltaire, 2019:75) söylediği üzere kötülüğün gerekliliği rasyonel olabilir ancak bu savunma, insan duyarlılığına uygun değildir (Voltaire, 2019:60-70).

Voltaire yukarıdaki iddialarına ilaveten Leibniz'in 'varlık/olay zinciri' ve 'tam kavram' kavramını da eleştirir. Hatırlanacağı üzere Leibniz için evren, monad yapı taşları üzerinde şekillenen, Tanrı'nın yüce aklı ve istemesinin etkisiyle önceden kurulmuş bir ahenge dayanan ve yasalarla belirlenmiş büyük bir varlık zinciridir. Oysa Voltaire'e göre ilk olarak tüm varlıklar arasında onları bir arada tutan bir bağlantılılık yoktur, aksine tıpkı Tanrı ile insan arasında 'sonsuz bir uçurum' olması gibi bütün varlıklar arasında, örneğin insanla hayvan arasında büyük bir 'mesafe' vardır. İkinci olarak Leibniz'in ileri sürdüğü, tek bir atom/monad<sup>14</sup> eksik olsaydı dünya bu haliyle var olamazdı iddiası da doğru değildir. Çünkü Voltaire'e göre her olayın bir nedeni vardır, her olayın evrenin işleyişine, yani varlık zincirine etkisi yoktur. Voltaire bunu iki düzeyde aktarır. Buna göre fiziksel düzeyde bir damla suyun veya bir kum tanesinin genel işleyişe etkisi yoktur. Öte yandan –Leibniz'in tam kavram iddiası göz önünde bulundurulursa– “Sezar'ın şuraya ya da tükürmesi”nin, onun tarihsel rolüne/tam kavramına bir etkisi yoktur. Aslında Voltaire, Leibniz'in küçük algılar kuramına yakın bir düşünceye sa-

<sup>14</sup> Voltaire, Leibniz'i yalnızca monadlar arasında kurduğu ilişki bakımından değil, monaddan cisme geçişi ifade eden muğlak süreç üzerinden de eleştirir. Ona göre Leibniz monadın bir cisim-olmayan olduğunu ama cisimleri oluşturduğunu söylemekle, kavranılması güç bir biçimde cisim-olmayan cisimlerin meydana geldiğini ileri sürmektedir ki bu, ona göre bir hayaldir (Voltaire, 2011:Cisim).



hiptir, fakat ondan bütünüyle farklı bir sonuç çıkarır. Voltaire olaylar zincirini bazı dalları ölen ama bazı dalları varlığını devam ettirmesini sağlayan 'soykütüksel bir ağaca' benzetir: bazı olayların süregelen etkisi vardır ama bu "zincirin mutlak anlamda boşluksuz" olduğu anlamına gelmez<sup>15</sup>.

Bu bağlamda tekil olayların nedenleri kavranılabildir ama bütün olayları bağlantılılıkları içinde kavramak olanaklı değildir. Dolayısıyla kötülüğü bir gereklilik, adaletin kılıcı, sağaltım aracı olduğunu ileri süren iddialar akıldan sınırlarını aşan konular üzerine, konuşulamayacak olan üzerine konuşmaktadırlar. Ona göre bu konuda insanın elinde rasyonel gerekçelerden ziyade sığınabileceği inanç izdüşümleri vardır: Tanrı iyidir, özgürdür ve adildir. Ancak kötülüğün deneyimi ve inanç, insanı 'çözülmesi gereken ölümcül bir düğümle' karşı karşıya bırakır (Voltaire, 2019:78-9), çünkü acıları inkâr etmek veya onlara gerekçe bulmak, onların varlığını ortadan kaldırmaz. Aksine acıların nedenini, teolojik düzeyde sormak, 'metafiziksel bir eğilim'<sup>16</sup> olarak insanda kendini gösterir. Diğer canlılardan farklı olarak insanı kötülük üzerine düşünmeye iten tam da duyarlılık sahibi olmasıdır. Çünkü her ne kadar akıl, insana diğer yaratılanlar arasında bir yaratılan olarak zorunlu evrensel yasalara tabi olduğunu ilan ediyorsa da duyarlılık ona temeli merhamet olan ilahi yasalara tabi olması gerektiğini işaret eder.

Ancak öte yandan kaba bir gözlem bile bütün canlı varlıkların acı ve ölüm döngüsünde olduğunu göstermektedir (Voltaire, 2019:105-120). Voltaire'e göre kötülüğün döngüselligi, kötülüğe yokluk atfedenlerin iddiasını geçersiz kılar, çünkü kötülük tartışmasız vardır ama bu konuda nihai neden/yeter-sebepe bilinemez<sup>17</sup>. Öyle ki Tanrı'nın lehindeki iddialar kadar aleyhindeki iddialar, örneğin kötülüğün kötü bir Tanrı'dan veya Tanrı'nın

<sup>15</sup> (Lizbon, dipnot 1). Bu meseleye Sözlük'te de değinir. Buna göre Yaratıcı ile yaratılanlar arasında kopmaz, boşluksuz bir varlık zinciri yoktur (Voltaire, 2011:Yaratılmış Varlıklar Zinciri); Voltaire bu fikri, Spinozacılığa yaklaştığı oranda tehlikeli görür. Ayrıca dünyadaki olaylar göstermektedir ki her etkinin bir nedeni vardır ama her etkinin bütüne katkı sağladığı söylenemez: "... bütün olaylar birbirinden çıkarak meydana gelir... her şeyin bir babası vardır ama her şeyin her zaman çocuğu olmaz" (Voltaire, 2011:105-6).

<sup>16</sup> Voltaire, kötülüğü soruşturmanın insan için metafiziksel bir yetkinlik olmasına, *Hafızanın Hikâyesi*'nde (1773) hafıza üzerinden bilimsel bir zemin hazırlar. Deneyimi merkeze koyan Voltaire'e göre hafıza, ahlaki ilkelerin, sosyal normların, dindarlığın, dilin ve cinselliğin merkezidir. Duygu hafızanın, hafıza da aklın/zekânın temelidir. İyi-kötü değer yargıları, bu sistemin bir ürünüdür (Voltaire, 1991a:7-11.).

<sup>17</sup> Voltaire bunun bilinmiyor oluşundan olmadığı sonucuna ulaşamayacağını da vurgular. Böyle bir *causa finalis* olmalıdır çünkü Tanrı akıl ve isteme sahibidir, dolayısıyla yaratımın da bir amacı olmalıdır (Voltaire, 2011:Tanrı).



kötülüğünden kaynaklandığı iddialar da geçersizdir. Tanrı'dan hem iyilik hem kötülük geldiğini ileri sürmek tutarsızlık olacaktır. Tanrı, kötülüğe izin veriyor da olamaz, çünkü bu O'nun kusursuzluğuna aykırıdır. Ama kötülük vardır; Tanrı ile ilgisinde nedeni bilinemez, çünkü Tanrı'nın 'engin niyetine hiçbir göz nüfuz edemez' (Lizbon, 136-7). Kötülüğün var olması ama Tanrı'dan gelmiyor oluşu da olanaksızdır, çünkü O, her-şeye-gücü-yetendir. Voltaire bu noktada kötülüğün tanrısal yaratımdan kaynaklanıp kaynaklanmadığını da sorguya açar. Ona göre insan ilk günah nedeniyle suçlu doğduysa ve kötülük onun doğasının bir parçasıysa, insan için ahlaki sorumluluk olanaklı değildir, ne de Tanrı da en iyidir. Eğer Tanrı başta koydu kuralları değiştiremiyor, bir başka deyişle Spinozacı anlamda doğasının zorunluluğuna tabiyse, her-şeye-gücü-yeten değildir. Eğer kötülük, insanın hiçlikten yaratılmasından kaynaklanıyorsa, yine doğası bakımından kusurluluk insan için zorunlu olacaktır. Ve son olarak kötülüklerin, insanı sınamak için olduğu ve ebedi mutlulukla kıyaslandığında acıların geçici olduğu iddia edilebilir, fakat Voltaire bu sınavları kimin geçebileceğini ve bu mutluluğa layık olabileceğini sorar. Ona göre kötülüğün doğası hakkında sunulan açıklamalardan hiçbir aydınlatıcı bir bilgi sunmazlar: bu konuda "doğa sessizdir"<sup>18</sup>.

Yine de Voltaire'e göre kötülük konusunda doğanın sessizliğini bozacak, insana bir teselli sunacak ve aydınlatacak olan yine Tanrı'dır. Ne Leibniz'in ne Pope'un felsefi iyimserlikleri, örneğin dünyada neden haz ile acının karışık olduğu veya masumun da suçlu gibi kötülüklerle maruz kaldığı sorularına bir cevap olmamaktadır (Voltaire, 2019:169-176). Doğanın sesi ise insanın zayıflığını, ölmek ve acı çekmek üzere doğduğunu, yeryüzünün bir "yıkım imparatorluğu" olduğunu öğretmektedir (Voltaire, 2019:180-190). Filozoflarsa –Platon ve Epiküros– tartışmanın bir o yönünün bir bu yönünün haklı olduğunu dile getirirler. Oysa Voltaire, Bayle'ın *Sözlük*'te yaptığı gibi kötülüğün, her ne kadar nihai bir görüş ortaya atılamasa da çok-yönlü araştırılması, kestirme düşüncelerden uzak durulması ve şüphenin elden bırakılmaması gerektiğini vurgular. Voltaire'e göre işte tam da bu kavranamazlık ama deneyimin dayattığı sormaktan geri duramazlık, insanın

<sup>18</sup> (Lizbon, 149-163). Voltaire *Kont De Chesterfield'in Kulakları ve Keşiş Goudman* (1786) eserinde Goudman karakteri, doğanın düzenli, kendisinde her şeyin birbirine bağlı olduğu, ölçülebilir ama bütünüyle anlaşılmayan bir sanat eseri olduğunu dile getirir (Voltaire, 1991a8:118-9).



durumunu özetler niteliktedir. İnsan her ne kadar göklerin bilgisine vakıf olmuşsa da “*kendisine yabancıdır... [kendini] bilmez*” (Voltaire, 2019:199-206).

Voltaire'e göre öyle görünüyor ki dünya acısıyla tatlısıyla, iyiliğiyle kötülüğüyle bir tiyatrodur; acı daimi görünse de bazen zevkler acıları unutturur, fakat onlar da geçicidirler. Doğanın sergilediği acı gösterisinde teselli bulmanın en iyi yolu ise umuttur<sup>19</sup>. Umut insana, içinde olunan an iyi olmasa da bir gün her şeyin iyi olacağını salık verir. Voltaire'e göre umut, ölümden sonra bir yaşamın olduğu ve insanın öldükten sonra duymaya düşünmeye devam edeceği beklentisine dayanır ki bu düşüncelerin lehinde hiçbir kanıt yoktur. Fakat “*içgüdü, akıl, teselli ihtiyacı ve topluluğun iyiliği*” şüphyle de olsa bu umudu ayakta tutar. Voltaire kötülüğün bir tesellisi olarak bu umuda karşı değildir fakat ona göre kurumsal dinin bu umudu bir kesinliğe taşıması ve kendisini bu umudun gerçekleşmesinin aracı olarak görmesi, umudun önlediğinden daha fazla kötülüğe neden olmuştur<sup>20</sup>.

### 2.3. Cosi-Sancta, Memnon ve Zadig: Erdem Kabuğunun Çatlaması

Belki de bu kötülüklerin serimlenmesinin ve fakat yine de umudu yüksek tutmak gerektiğinin iyi bir örneğini okuyucusuna Voltaire, *Zadig* ile verir. Ne var ki Voltaire'in *Lizbon Şiiri* dışında *Memnon ya da İnsanın Bilgeliliği* (1750), *Zadig* (1757) ve *Candide* (1758) eserlerinin ana odağı da Leibniz'i 'mümkün dünyalar en iyisi öğretisinin eleştirisidir<sup>21</sup>. Memnon, bilgeligini

<sup>19</sup> Voltaire, 2019: 218-220. Voltaire *Tek Gözlü Hamal* (1715) hikâyesinde de dünyaya bütüncül bakmayı, onu olduğu haliyle kabul etmeyi vurgular. Dünya ne bütünüyle kötü ne de iyidir; ona bakan göze bağlıdır, dünyanın durumu. Tek gözlü Mesrou'ın dileği gibi insan karşısındaki onun gözünden görebilirse hem dünyanın indirgemeci kavrayışından uzaklaşır hem de hoşgörü ve umut için olanak yaratılmış olur (Voltaire, 1991a2:26, 31-2). benzer biçimde *Babouc'un Rüyası* (1750) eserinde Voltaire, dünyanın iyimserliğe veya kötümserliğe indirgenmiş yorumunu eleştirir ve karakteri Babouc'a dünyanın bir olanaklar dünyası, insanın bir olanaklar varlığı olduğunu şu sözlerle söyler: “*Ey anlaşılması imkansız olan ölümlüler! diye bağırdı, nasıl oluyor da bunca alçaklıkla yüksekliği, bunca erdemle, bunca suçla bir araya getirebiliyorsunuz?*” (Voltaire, 1991a6:95). Öyle ki hikayenin sonunda insanları kötü olup olmamalarına göre cezalandırmak üzere bekleyen tanrı İturiel için Babouc, içinde değerli ve değersiz madenlerin olduğu bir heykel yaptırır ve bütünü değerli madenlerden oluşmadığı için bu heykeli yıkıp yıkmayacağını tanrıya sorar. Tanrı, insanın olanaklılığını anlar ve yargısını şöyle ifade eder: “*her şey iyi olmasa bile hiç olmazsa, şöyle böyle iyidir!*” (Voltaire, 1991a6:114).

<sup>20</sup> Voltaire'in *Bir Türk'ün Fakirlerle Dostu Bababec Hakkındaki Mektubu* (1750) eseri bu eleştiriyi işlemektedir. Bu dünyayı, öte-dünya adına değersizleştirmeyi, bu anlamda bedene işkence etmeyi ve duyguları/arzuları ahlakın dışına itmeyi eleştirir. Kaldı ki sonuncusunu, öte-dünyada iyi bir yer elde etmek için bu dünyada bedene çeşitli işkenceler yapmanın, arzuların sınırlanması anlamına gelmediğini, tersine 'daha yüksek olma isteği' olduğunu göstererek kanıtlamaya çalışır (Voltaire, 1991a4:56-8).

<sup>21</sup> Voltaire'in 'en iyi, en yüksek iyi, her şey iyidir' iddialarına yönelik eleştirilerini *Sözlük*'te de



dört ahlaki ilke üzerine kuran bir karakterdir. Bunlar kadınlara karşı tutkusuz olmak; azla yetinmesini bilmek; kimseye muhtaç olmayacak şekilde yaşamak ve dostlarına karşı iyi olmak (Voltaire, 2015b2:58-9). Ancak gelişen olaylar bu ilkelerinin yıkılmasına ve başına çeşitli kötülükler gelmesine – gözünün birini kaybetmesine– neden olur. Olanlar üzerine uykuya dalan Memnon, rüyasında bir iyilik meleği görür. İyilik meleği insanca ve melekçe/tanrısal olan arasında ayırım yapar ve onun başına gelen kötülüklerin kendisinin başına gelmeyeceğini, çünkü orada kadın, altın, gümüş olmadığını, yemek yemediklerini ve bir bedene sahip olmadıklarını söyler. Voltaire’in amacı hiciv yoluyla da olsa tanrısal kusursuzluk ölçüğünde yeryüzünün kusurlu olduğunu göstermektir. İyilik meleği Leibniz’in mümkün dünyaların en iyisi öğretisine göndermede bulunarak yalnızca bir tane kusursuz – yani tanrısal– dünya olduğunu, onun dışındakilerin çeşitli ölçülerde kusurlu olduğunu dile getirir (Voltaire, 2015b2:65). Memnon kendi dünyasının olanaklı dünyaların en kötüsü olduğu düşünür ve meleğe ‘bazı şairler ve filozofların ‘her şey iyidir’ derken yanılğı içinde olup olmadıklarını’ sorar. Melek, olanaklı bütün dünyalar düşünüldüğünde onların haklı olduğunu dile getirir. Voltaire’in düşüncesinin temsilcisi olarak Memnon, “*buna ancak tek gözülü olmadığım zaman inanırım*” diyerek kötülüğün kavramı ile deneyimi arasındaki bağa dikkat çeker (Voltaire, 2015b2:66).

Voltaire’in *Zadig* eseri filozof Memnon’un hikâyesinin genişletilmiş bir hali gibidir, zira Voltaire karakterin adını ilk önce Memnon olarak belirler fakat daha sonra doğru sözlü, doğru, gerçek ve hak-bilir anlamına gelen Sadık sözcüğünün üzerinde oynama yaparak *Zadig* adını tercih eder. *Zadig* doğuştan iyi niteliklere ve bunu eğitimle geliştirmiş bir gençtir. Zengin olmasına rağmen tutkularına gem vurmasını bilen, erdemlerle donatılmış biridir. Ne var ki Voltaire’in bu ve birkaç eserinde erdemli olmanın her zaman kötülüğü engellemeyeceği, deneyimin zorlamasının erdemin sert kabuğunu çatlatabileceğini göstermeye çalışır. Örneğin Voltaire’in, alt başlığı ‘büyük bir iyilik uğruna küçük bir ahlaksızlık’ olan *Cosi-Sancta* (1715) adlı eserinde, Augustinus’un ortaya koyduğu ‘hayırlı bir netice verecek olsa bile

---

bulmak olanaklıdır. Ona göre eğer ‘en yüksek iyi’, başka bir şeyi duymayacak kadar güçlü bir zevki, ‘en yüksek kötü’ de insanı her duygudan yoksun bırakansa, bunlar mümkün değildir. Voltaire en yüksek iyi kavramı üzerine uzun süre kafa yoran filozofları –Leibniz’i de– “*sözüm ona madenleri altına çeviren o sibirli taşın üzerinden bilgiçlik taslayan dilenciler*” olarak görür (Voltaire, 2011:58; Ek). Çünkü bu kavram sınırlı insan aklının kapsamı dışındadır.





ahlaksızlıklardan geri durmak gerekir' ahlaki ilkesinin, dindar bir kadın olan Cosi-Sancta'nın başından geçenler üzerinden değerlendirilmesi konu edinilir. Cosi-Sancta bazen erdemi *yüzünden* bazen erdemi *için* kötülüklerle yüzleşir. Örneğin peşine takılan aşığına, iffetini kanıtlamak için yazdığı mektup, zira kendisi evlidir, kocasının bir katil olmasına ve aşığının da ölmesine neden olur (Voltaire, 2015:78-9). Bir başka olayda kardeşinin öldürülmesi engellemek ve kardeşinin çocuğunu sağlığına kavuşturmak için iffetinden vazgeçmek zorunda kalır (Voltaire, 2015:79-80). Voltaire aslında burada bir eylemin ahlaki değerinin yalnızca iyi/kötü niyet/erdem veya iyi/kötü sonuç üzerinden değerlendirilmesine yönelik bir eleştiri sunmaktadır. O da Augustinus ve Leibniz gibi kötülüklerin, daha büyük iyiliklerin ortaya çıkmasına neden olabileceğini vurgular ancak deneyimin insana, iyi niyetin kötülüklere neden olabileceğini de gösterdiğini vurgular. Çünkü Cosi-Sancta'nın hikâyesinin sonunda elde ettiği azizlik unvanı, ne kadar iyilik yaptığı/erdem sahibi olduğu kadar kötülüğü ne kadar göğüslediğiyle de ilgilidir. Belki de onu Leibniz'in de dâhil olduğu teodise geleneğinden ayıran, kötülüğe varlık etmesi ve fakat bu durumun onu kötümserliğe sürüklememesidir. O, kötülüğün varlığını sıklıkla ona karşı yürütülecek bir eylem motivasyonu olarak görür.

*Zadig* hikâyesi bir yandan da Cosi-Sancta'nın özelliklerini taşır. Hikâye boyunca *Zadig* bilgeliğin, cesaretin, adil veya doğru sözlü olmanın, felsefenin, dostluğun, yüce gönüllülüğün vb. kendisine mutluluk sağlamadığı gibi daha büyük kötülüklere neden olduğunu görür (Voltaire, 2015c:17-33). Voltaire için bu kötülükler elbette *Zadig*'in eylemlerinin dolaylı sonuçlarıdır ve bu nedenle bunların ahlaki değerleri ortadan kaldırmazlar. O, burada daha ziyade biri Leibniz'in olumsuzluk ve küçük algılar görüşleriyle örtüşen iki duruma dikkat çekmeye çalışır. Birincisi her eylem, görünenden/algılanandan daha fazlasını içerir ve zihin, eylemin bütün olanaklılığını kavrayamaz. Dolayısıyla her ne kadar akıl ve akli ilkeler olan erdemler, eylemlerde başvurulması gereken otoriteler olsalar da eylemin kavranamazlığı, akıl-erdem-ahlaki iyilik arasında Platon'dan beri kurulan bağı şüpheli hale getirir. İkinci olarak Voltaire dünyanın asli yapısının iyi olduğu yönündeki Leibnizci iddianın da şüpheli olduğuna işaret eder. Tıpkı Voltaire'in *Platon'un Düşü* (1756) adlı eserinde Demogorgon'un kusursuz yarattığını düşündüğü dünyanın maddi ve manevi kötülükler olduğunu fark etmesi (Voltaire,



2015b3:70-71) gibi Zadig de kötülüğün varlığını şu sözlerle haykırır:

İnsan yaşamı da nedir ki? Ey erdem! Ne işime yaradın? ... Yaptığım bütün iyilikler her zaman benim için birer felaket kaynağı oldu ve ancak bahtsızlığın en korkunç uçurumlarına yuvarlanmak için büyüklüğün zirvesine çıktım. Başkaları kadar kötü olsaydım, onlar kadar mutlu olurdum (Voltaire, 2015c:50).

Kısaca Voltaire için dünya, yapısı veya örgütlenmesi bakımından olanaklı en iyi dünya değildir, aksine dünya, bir olanaklar dünyasıdır<sup>22</sup>. Bu olanaklıkların, belirsizliklerin yanında insan yetilerinin sınırlılığı da insanı muğlak bir konuma sürüklemektedir. Bu muğlaklık *Zadig*'in 18. bölümünde, Zadig ile Keşiş –nam-ı diğer Jesrad/al-Khidr/Hızır– arasında geçen olaylarda somutlaşır. Yolculukları sırasında yazgının ve Tanrı'nın niyetinin bilinememezliği, bu konuda aklın sınırlı olduğu ve bu nedenle aklın bütünü kavrayamayacağı, tutkuların insanın doğasının bir parçası olduğu, bu nedenle köklerinin kazınamayacağı ve dünyanın iyisiyle kötüsüyle bir bütün olduğu üzerine konuşurlar (Voltaire, 2015c:102-106). Fakat *Zadig*'i kötülük konusunda asıl muğlaklığa iten, Tanrı'nın yaratımının ve insan eyleminin üzerine son derece bilgelik sahip olmasına rağmen Keşiş'in yolculuk boyunca başka insanların felaketlerine neden olmasıdır. Ancak daha sonra Keşiş'in karanlık mizahı çerçevesinde bütün bunların daha büyük iyiliği ortaya çıkarmak veya daha büyük kötülüğü önlemek üzere yapılan müdahaleler olduğu ortaya çıkar. Ama daha önemlisi –Voltaire burada sanki kendisiyle konuşmaktadır– Keşiş, insanın ilahi yasalara boyun eğmesi gerektiğine dair *Zadig*'e tanrısal bir bilgelik edindirmeyi amaçlamıştır. *Zadig*'in insanlara kötülük yapmadan onları iyiliğe sevk etmenin olanaklı olup olmadığını sorusu, Keşiş'in –Leibniz'in ileri sürdüğü gibi– bütün olanakların göz önünde bulundurulduğu, kötülüklerin insanı sınamak için araç olduğu ve –Pope'un

<sup>22</sup> Voltaire, *Cabil Filozof* kitabında Leibniz'in, dünyanın olanaklı dünyalar arasında en iyisi olduğu fikrinin köküne, yani dünyanın olanaklılığı fikrine de saldırır. Ona göre Tanrı'nın yaratmış olabileceği dünyalar, mevcut olandan ya daha kötü ya daha iyi ya da eşdeğerdir. Kötü olamazlar, çünkü Tanrı'nın iyiliğiyle çelişir; O, eşdeğerini seçmiş de olamaz çünkü hepsi aynıdır –Leibniz de buna aynaların özdeşliği gereği karşı çıkar. Dolayısıyla Tanrı'nın en iyisini seçmemiş olması imkânsızdır: “*Öteki dünyaların var olmaları olanaksızken nasıl var olmaları olanaklı olabildi?*”. Yani Tanrı iyiyse, en iyisini seçmesi gerekiyorsa, diğer dünyalarından olanaklılığından nasıl söz edilebilir? Voltaire bu nedenle durumu şöyle hicveder: “... içinde yaşadığımız dünyanın gerçek anlamda imkânsız olan bütün dünyaların en iyisi olduğu konusunda beni temin etti durdu” (Voltaire, 2021:XXVI).



ileri sürdüğü gibi– kendisinden iyilik ortaya çıkmayan hiçbir kötülük olmadığı savları içerisinde silikleşir (Voltaire, 2015c:108-110).

Yine de Zadig, evrenin hiç kötülük içermeseydi daha iyi olup olmayacağı sorar. Bu noktada Keşiş'in ağzından Leibniz'in sözleri dökülür:

O zaman... bu dünya, başka bir dünya olurdu, olayların birbirini izleyişi bir başka bilgelik düzeni olurdu ve kusursuz olacak bu düzen, ancak kötülüğün yaklaşamayacağı Yüce Yaradan'ın öncesi ve sonrası olmayan katında olabilir. O hiçbiri diğerine benzemeyen milyonlarca dünya yaratmıştır. Bu muazzam çeşitlilik, onun muazzam gücünün bir niteliğidir. Ne yeryüzünde iki yaprak, ne göklerin sonsuzluğunda iki küre vardır ki, birbirlerine benzesin; doğduğun yer olan şu atom üzerinde gördüğün ne varsa, her şeyi kucaklayan değişmez düzene göre yerinde ve kendi belirli zamanında olmalıydı. İnsanlar şu biraz önce ölen çocuğun tesadüfen suya düştüğünü, aynı tesadüfle o evin yandığını düşünürler, ama tesadüf diye bir şey yoktur. Her şey bir sınama, bir ceza, bir ödül veya bir önlemdir... (Voltaire, 2015c:109-110).

Voltaire'in burada mümkünlük, tekabülîyet, çelişmezlik, ayınların özdeşliği gibi ilkeleri, insanın özgür istemesi ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi ve tanrısal istemenin ekonomisini göz önünde bir açıklama sunması, Leibniz'in onun üzerindeki etkisinin bir sonucu gibi görünmektedir –Henri Benac bu etkinin Madam du Châtelet üzerinden Voltaire'e aktarıldığını ileri sürer (Voltaire, 2015c:133). Ne var ki Voltaire, Zadig karakteri üzerinden kendisini Leibnizci gelenekten ayıran çizginin üzerinde de durmaktadır. Zadig, meleğin söylediklerine inansa da ikna olmaz ve “ama...” der; aklının şüphe yoluyla onu sormaya yönlendirdiği sorular, meleğin aniden göğe yükselmesiyle cevapsız kalırlar (Voltaire, 2015c:110). Bu ‘ama...’, Voltaire'in Leibnizci teodise ile şüphe arasındaki gel-git durumunu –ve bu teodise karşısında insanın muğlak konumunu– en iyi ifade eden cümledir. Benac'a göre ise Zadig'in sorularının cevaplanmadan meleğin yükselmesi, aslında ‘ama’ ile simgeleşen aklın soruları karşısında metafizik sistemlerin teslim oluşunu ifade etmektedir. Öyle ki Zadig'in meleğin söylediklerine ‘inanması’ veya ‘tapınması’ bile Voltaire tarafından ‘anlama’nın zıddı olarak kullanılır (Voltaire, 2015c:135-136).

#### 2.4. *Candide: Bir Kötülük Odyssey'i*

*Lizbon Şiiri*, Leibnizci iyimserliğe karşı gerilen bir oktur ve *Zadig* ise



hedefi daha iyi seçebilmek için oku tutan elin gevşetilmesidir. *Candide* ise hedefin belirlenmesinin verdiği güvenle yayın uygun gerilmesi ve hedefe fırlatılmasıdır. Zira her bir karakter kötülük konusunda felsefi tartışmanın taraflarını, dönemin kötülük odaklarını veya ona maruz kalanlarını, doğal felaketleri ve geleneğin kavramsallaştırdığı kötülüğün olaylar/deneyimler aracılığıyla somutlaştırılmasını içerir. Voltaire bu eserinde kötülük kavramı, dini bağnazlık, kurumsal din ile temsilcileri, Leibniz, Rousseau, Bayle, Spinoza, halk yaşamı ile elitler arasındaki zıtlık, töreler arasındaki farklılık vb. çerçeveler üzerinden geniş bir biçimde inceler. Elbette yaygın olarak bilindiği üzere anlatı, Leibniz'in 'mümkün dünyaların en iyisi' düşüncesinin hicivleştirilmesini sunan Pangloss ile başlarına gelen veya yaptıkları kötülüklerle bu düşünceyi şüpheli hale getiren karakterler –en başta da öğrencisi Candide– arasındaki büyük macerayı işlemektedir.

Pangloss, Leibniz'in bir yansımasıysa diğer karakterle de onu eleştirmek için Voltaire'in kullandığı çeşitli maskelerdir. Bu bağlamda Pangloss'un iki temel ilkesi vardır; birincisi 'nedensiz etki yoktur', ikincisi ise 'dünya, olası dünyaların en iyisidir' ki aslında Voltaire'in bu tutumu, Leibniz'in felsefesinin dayandığı ilkelere ilişkin keyfi bir indirgemedir. Voltaire bu eserinde de varlık zincirine boşluksuz olmadığı, her etkinin dolaysız olarak bu zincire bağlı olmadığı, öyle olsa bile bunun kavranamayacağına yönelik eleştirileriyle ilk ilkeye saldırır. İkinci olarak evrendeki kötülüklerin nihai nedeninin, tanrının niyetinin ve bunlar arasındaki ilişkinin insan için bilinemezliği ve kötülük deneyiminin yaygınlığı aracılığıyla Leibniz'in 'en iyi' düşüncesine saldırır<sup>23</sup>. Çağının ruhunu yansıtır biçimde Voltaire karakterleri aracılığıyla bu tartışmayı savunulan bütün perspektiflerden sunmaya çalışır.

Henüz anlatının başında *Candide* karıştığı bir kavga dolayısıyla çıkarıldığı mahkeme de hocasının öğrettiği insan istemesinin özgür olduğu öğretisinin sınanmasıyla karşılaşır. Mahkemenin sunduğu dayak yemek veya kurşuna dizilmek seçeneklerinden hiçbirini seçmeyeceğini, çünkü insanın

<sup>23</sup> Voltaire, *Teselli Bulan İki Kişi* (1756) adlı eserinde kötülüğün yaygınlığının, onun anlaşılması için yeterli olmadığını hiciv yoluyla anlatmaya çalışır. Filozof Citophile, çeşitli felaketler yaşayan bir kadını teselli etmek için tarihte bunları yaşayan kadınlardan örnekler verir, fakat kadın teselli bulmaz. Daha sonra filozofun tek oğlu ölür ve kadın da geçmişte böylesi felaketi yaşamış insanların bir listesini kendine gönderir. Sonunda ikisi de teselliyi 'zamana' bırakırlar (Voltaire, 1991a:53-5).



özgür istemeye sahip olduğunu söyler. Ancak daha sonra kendisine verilen dayak cezası katlanılmaz geldiği için kurşuna dizilmeyi kabule etmek zorunda kalır. Voltaire özgür isteme kavramına ve onunla ahlaklılık arasında geleneksel olarak kurulan karşılıklılaşma karşı çıkar ve özgürlüğü zorunluluk çerçevesinde ele alır. Ona göre özgürlük doğal ve içgüdüsel belirlenim ile fiziksel/zihinsel yeterlilik çerçevesinde istemenin belirlenmesinin yarattığı zorunluluğa uymaktır. –Schopenhauer'in düşüncesine yakın bir anlamda– Voltaire bunun, 'istediğini yapmak' anlamına geleceğini söyler. Ancak bu aynı zamanda istemenin belirlenme koşullarının zorunluluğa bağlı olması anlamında başka türlü eylemenin olanaksız olduğu anlamına gelir: “*O halde özgürlüğünüz, isteğinizin salt bir zorunlulukla zorladığı şeyi kişiliğinizin yapmaya alışmasındaki güçten başka bir şey değilse, nedir?... [Özgürlük, zorunlu olarak isteneni yapabilme gücü olduğu için] isteğiniz özgür değil ama eylemleriniz özgürdür. Bir şey yapmak gücünde olduğunuz zaman yapmakta özgürsünüz*” (Voltaire, 2011: Özgürlük). Öte yandan Voltaire evrendeki her şeyin zorunlu yasalara tabiyken insanın bundan bağımsız olmasının ve bu anlamda ahlaki özgürlüğün varlığına ilişkin kanıtlar aramanın boşuna bir çaba olacağını dile getirir. Ona göre “*ahlaki zorunluluk sadece laftır; yapılan her şey mutlak surette zorunludur*” (Voltaire, 2021:12-14).

Candide hikâyede daha sonra kendisine yardım eden Jacque [Rousseau] ile karşılaşır. Candide, hocası ve Jacque yeter-sebebe ilkesini ve en iyi öğretisini tartışır. Pangloss frengi kapmış, bir kulağını ve bir gözünü kaybetmiştir ancak bunları hem yaptığı kötülüklerin –Amerika’da yerlilerin kökünü kurutmaları– bir cezası olarak hem de başa gelen kötülüklerden iyi sonuçlar çıkacağı –Amerika’dan çikolata ve kırmızı boyanın sağlanması–, bir başka deyişle tanrısal tasarım yönünde meşrulaştırır. En iyi öğretisine Jacque karşı çıkar ve insanların doğa durumunda iyi<sup>24</sup> olmalarına rağmen zamanla bozulmuş olduklarını söyler: insan kurt olarak doğmamışsa da [Hobbes] zamanla kurda dönüşmüştür. Pangloss buna itiraz eder ve kişisel iyiliklerin genel iyiliğe hizmet ettiğini, ne kadar talihsizlik varsa o kadar iyilik olduğunu ifade eder. Ancak Lizbon’a yaptıkları yolculuk sırasında fırtına çıkınca [Lizbon depremi] yükten kurtulmak isteyen gemicilerin kasıtlı

<sup>24</sup> Candide daha sonra Eldorado’ya vardığında, Jacques’ın savının gerçekleşmiş bir halini bulur. Toplumsallığın getirdiği karmaşıklıktan uzak herkesin, hatta hayvanların bile eşit olduğu, erdemin temel ölçüt olduğu bir başka ütopya, *Babil Prensesi* hikâyesindeki Gangarid ülkesidir (Voltaire, 2015a:32-6).



olarak –onun iddiasını gerçekleştirir biçimde– Jacque’u denize atarlar. Candide onu kurtarmak isterse de Pangloss onun ölümünün tanrısal tasarımın bir parçası olduğunu söyleyerek onu durdurur (Voltaire, 2014:13-19). Aslında Pangloss, olayların görünen yönlerini akıl aracılığıyla analiz eder. Fakat nihai neden bakımından her şeyin yeter-sebep ilkesi Tanrı olduğu için aklın uzanamadığı nedenler silsilesinde nihai olarak tanrısal nedene başvurur. Bunun örneğini Lizbon depreminin nihai nedenini araştırırken açıkça görünmektedir. Pangloss, daha önce de benzer depremlerin olduğunu ve bu tür deprem olan yerlerin ortak özelliğinin altlarından geçen kükürt hattı olduğunu söylüyor. Fakat onun için asıl sorun neden başka yerde değil de orada kükürt hattı olduğu ve yıkıma neden olduğudur, yani nihai neden sorusudur. Pangloss ve Leibniz bunun tanrısal planla ilgili olduğunu ifade ederler. Onlara göre tanrısal plan bilinemez ama O’nun her-şeye-kadir ve iyiliksever olduğu biliniyorsa, bu olayların genel iyiliğe katkıda bulunacağı açıktır. Tam da bu nedenle Lizbon depremi, ahlaki kötülüğün bir cezalandırması olarak değerlendirilir.

Voltaire özgür isteme, yeter-sebep ilkesi ve en iyi öğretisine dair perspektifleri sunar ama nihai bir sonuca ulaşmaktan ziyade inanç ile akıl arasındaki sınırdaki konumlanmayı tercih eder. Öyle ki gemiden indiklerinde karşılaştıkları Lizbon yerlisi, her şey iyi olsaydı cennetten düşmenin olmaması gerektiğini ve tanrı her şeyi belirliyorsa özgür isteme diye bir şeyin olamayacağını söyler. Bunun üzerine Pangloss her şeyin genel iyilik için olduğunu ve özgür istemeyle zorunluluğun bir arada bulunabileceğini ifade eder, ancak konu *Zadig*’de olduğu gibi detaylandırılmadan bırakılır (Voltaire, 2014:20). Çünkü Voltaire için bir etkinin olası nedenleri arasında açık nedenini dile getirmekle bir inanç sıçramasıyla ona neden atfetmek arasında fark vardır<sup>25</sup>. Jacque’un kurtarılması gerektiğini tanrısal plana veya Lizbon depreminin nedenini tanrısal cezaya dayandırmak, etkilere keyfi nedenler bulmaktır. Voltaire bunun her türlü keyfi cezalandırmanın, özellikle çağın kurumsal din anlayışının öne sürdüğü biçimde cezalandırmanın önünü açacağını bilir. Fakat öte yandan nedensiz bir etki olmayacağını da

<sup>25</sup> Aslında Voltaire, ‘bir şeyin neden öyle olduğunu bilmek’ ile ‘neden başka türlü olmadığını bilmek’ arasındaki Leibnizci ayrımın farkındadır. Öyle ki ona göre de ikincisi metafiziğin alanıdır, bu alanın bilgisi yalnızca Tanrı’ya açıktır ve insan aklının sınırlılığı nedeniyle bu bilgi kümesi tüketilemez (Voltaire, 2011:495). Voltaire, Leibniz özelinde teologların bu alan hakkında bilgileri varmış gibi konuşmalarını ve keyfi nedenler türetmelerini eleştirir.



bilir Voltaire ama her neden insan için bilinemez. Dolayısıyla Voltaire ne Leibniz/Pangloss gibi mantık ilkelerine sarsılmazca sarılır ne de merkezsiz bir şüpheyi sonuna kadar sürdürür; tersine özgürlük ile zorunluluk örneğinde olduğu gibi bunların çeliştiği yerde suskunlaşır. Özellikle kötülük söz konusu olduğunda kötülüğün varlığı ve yaygınlığı ile tanrısal iyilik arasındaki çelişki ne tanrı aleyhine reddedilir ne de iyimserlik benimsenir. Voltaire daha çok *Candide*'de yaşlı kadının şu sözlerinde dile gelen absürtlüğe işaret eder:

Yüz kez canıma kıymak istedim ama hala hayatı seviyorum. Bu gülünç çaresizlik eğilimlerimiz arasında en tehlikeli olanı belki de; çünkü bir yükü, yere atmak isterken sürekli olarak taşıma ısrarı içinde olmaktan daha ahmakça bir şey olabilir mi? Varlığından iğrenmek fakat yine de onu sürdürmeye çalışmaktan başka... (Voltaire, 2014:47-8).

Bütün metin bu çelişkilerin örnekleriyle doludur; Candide, erdemlinin cezalandırıldığı veya ödüllendirildiği, tersine erdemsizin ödüllendirildiği veya cezalandırıldığı, kısaca hocasının dünyaya/tanrısal yaratıma uygun olduğunu düşündüğü ahlaklılık/en iyi şemasına uygun olmayan pek çok örnekle karşılaşır. Hikâyenin sonunda ana karakterler Konstantinopolis'te bir çiftlikte bir araya gelirler ve yaşamın çelişkili anlamını kendilerine çözümlemesi için –*Zadig*'dekine benzer bir biçimde– bir Türk dervişin yanına giderler. Derviş, insanın neden yaratıldığı ve dünyada neden kötülüğün hâkim olduğuna dair soruları anlamsız bulur. Kötülüğün varlığı ile tanrısal inayet arasındaki çelişkiyi ise şu soruyla bertaraf etmek ister: “*Sultan Mısır'a bir gemi gönderirken, gemideki farelerin huzurlu olup olmadığı ile ilgileniyor mu?*”<sup>26</sup>. Bu sav Voltaire için tanrısal inayet lehinde bir kanıt sunuyor gibi görünse de ikna edici değildir, çünkü dünyanın idaresi ve mahiyeti ile sultanın idaresi ve ülkesinin mahiyeti arasında benzerlik kurmak doğru değildir. Sultan tebaasını yalnızca idare eder oysa Tanrı onları aynı zamanda yaratmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattıklarına karşı kayıtsız olduğunu veya onun dünyadaki varlığın genel iyiliğini düşündüğü yönündeki bu benzetme doğru bir benzetme değildir. Tam da bu nedenle bu durumda, yani böylesi metafizik tartışmalar konusunda ‘ne yapılması gerekir?’ sorusuna derviş,

<sup>26</sup> (Voltaire, 2014:139). Benzer bir örnek Sözlük'te de bulunmaktadır (Voltaire, 2011:Yaratılmış Varlık Zinciri).



‘susulması gerektiği’ cevabını verir. Nihai olarak Voltaire, dünyadaki kötülüğün insanca anlaşılır kılınmasının zorluğuna işaret eder. Fakat ne iyimserlik eleştirisinin olgularla onaylanması ne de insanın arada-kalmışlığı Voltaire’i diğer kutba, yani kötümserliğe yönlendirmiştir. Aksine metafizik tartışmalar karşısında suskun kalmak<sup>27</sup> ve kendi hayatında da tatbik ettiği üzere ‘çalışma’ etkinliği üzerinden kendi varoluşunu inşa etmek aracılığıyla mutluluk için bir olanak yaratmaya çalışır. İstanbul’da karşılaştığı köylünün basit ama mutlu yaşamı ona, sürdürülmesi gereken yaşamın bir örneği olarak görünür. Çünkü “*çalışmak bizden üç büyük kötülüğü uzak tutuyor: can sıkıntısını, kötü alışkanlıkları ve yoksulluğu*” (Voltaire, 2014: 140-1).

Voltaire teodise, tanrısal inayet, ruhun veya maddenin yapısı<sup>28</sup> gibi metafizik tartışmalara akıl ölçüsünde bir sınır çizdikten ve bu sınırın ötesinde konuşulamayacağını ifade ettikten sonra kötülüğün toplum içinde aldığı biçimlere, örneğin dinsel bağnazlık veya eşitsizliğe ilişkin neler yapılabileceğini, bir başka deyişle insana özgü erdemliliğin nasıl olması gerektiğini de dile getirir. Onun bu konuda temel ölçütü akıl ve hoşgörüdür. Voltaire *Hoşgörü Üzerine İnceleme* (1762/3) eserinde, daha sonra halkın bağnazlığının bir kurbanı olduğu Voltaire’in incelemesiyle ortaya çıkan Calas davasına dayanarak toplumsal kötülüğün bertaraf edilmesini akıl ve hoşgörüyü dayandırır. Aklın belirli konulardaki sınırlılığı düşünülürse, hoşgörünün bu konuda akla mantıksal önceliği vardır (Voltaire, 2017:12), ancak Voltaire hoşgörü-

<sup>27</sup> Voltaire, *Renkler Hakkında Hüküm Veren Körler* (1766) adlı hikâyesinde aklın sınırlarını aşan konular hakkında konuşmayı, körlerin renkler hakkında yargıda bulunmasına benzetir. Oysa insan yalnızca sahip olduğu yetiler bakımından yargıda bulunmalıdır (Voltaire, 1991a5:60-1). Bir şeyin neliği üzerine konuşmak, onu kavramak için yeterli değildir. Dolayısıyla elbette bağnazlıkla ve dogmatizmle kıyaslandığında doğru bilgi akılla elde edilir ancak Voltaire’e göre her şey bilginin ve aklın konusu olamaz. Bu bağlamda akıl ile mutluluk arasında kurulan bağı Voltaire *İyi Kalbli Bir Brahmanın Hikâyesi*’nde (1759) tartışmaya açar. Bilgiyle/akılla mutluluk arasında bir bağ olması gerektiğini düşünmek, aklın sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda, ‘*rahat yaşayan bir makine*’ olan cahil komşusu karşısında akıllı Brahman’ın düştüğü duruma, yani misolojiye neden olacaktır (Voltaire, 1991b:11).

<sup>28</sup> Örneğin *Kırk Ecülük Adam* adlı hikâyesinde karakterlerden birine doğmamış bir çocuğun ruhunun sidik torbasiyle rektum arasında bir cepte olduğunu söyleterek bu tartışmayı hicveder (Voltaire, 1991b2:145-150). Ona göre ruh, cisim, töz gibi metafiziksel kavramları bilinememez (Voltaire, 1991a8:121, 123; Voltaire, 2014:Ruh; Cisim). Kötülüğün nihai nedeni de bu bilinemezliğe dâhildir. Bunlar üzerine ancak hiciv yoluyla konuşulabileceğinin örneğini *Micromégas* (1738) eserinde verir. Maddenin, ruhun/zekanın ve kötülüğün nihai nedeni bilinmese de eğer kötülük bu ikisinden kaynaklanıyorsa, her ikisinin de insan da bolca bulunduğundan söz edilir (Voltaire, 2015b1:35-6).





nün gelişimini felsefi aydınlanmaya dayandırarak onunla akıl arasında tamamlayıcı bir ilişki kurar (Voltaire, 2017:26). Voltaire'e göre aklın ışığıyla dogmalar gittikçe aydınlanacak, bu aydınlanma toplumsal ihtilafı azaltacak, tartışmalar azaldıkça kötülükler de azalacaktır, çünkü tek boyutlu indirgemeci düşünme yerini hoşgörüyü bırakacaktır. Böylece anlaşılmasız metafizik tartışmalar yerini basit ahlaki ilkelere dayanan bir erdem anlayışına bırakacaktır (Voltaire, 2017:117). Çünkü Voltaire ahlaki kurallar çeşitli koşullara bağlı olarak değişse de aklın gelişiminin sağladığı ahlaklılığın insanlar için ortak, doğal ve evrensel olduğunu düşünür (Voltaire, 2021:XXXI).

### Sonuç

Hakkında sözlü ve yazılı kültürde pek çok örneğini bulmanın mümkün olduğu kötülük edimi/tasarımı/deneyimi, ister deneysel/duyusal isterse de kavramsal/rasyonel düzeyde olsun insanı kendisi hakkında düşünmeye zorlayan, insan varoluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. Leibniz ve Voltaire de kendilerinden önce ve de sonra pek çok düşünürün yaptığı gibi bu kavram üzerine düşünmüş; onu etik, ahlak, din ve siyaset bakımından ele almışlardır. Özellikle teodise bağlamında aralarında çabaları aşan bir tartışma mevcuttur. Her ne kadar belirli ilkeler konusunda ortaklaşalıkları varsa da kötülük hakkında biri sistemsal bir sarsılmazlığa ulaştığını düşünürken diğeri hep şüphe konumunda kalmıştır. Örneğin Tanrı'nın ve yaratımının iyi olması gerektiği düşüncesi, Spinozacılığa ve Kartezyencilığe karşıtlık, mucizelere şüpheyle yaklaşma, gerek kişisel gerek toplumsal düzeyde ilkelerin akla dayanması gerektiğini vurgulamak, akıl ile inanç arasında uzlaşma yolları aramak, bağnazlıkla mücadele ve hoşgörüyü yapılan vurgu fikirlerinin kesim kümesinde bulunmaktadır. Ancak Leibniz'in, Tanrı'nın ve yaratımının iyiliğini savunmak için kurduğu sistematik yapı ve Voltaire'in –aslında çağın kurumsal dininin diskuruyla arasında kurduğu bağlantı nedeniyle– bu sisteme yönelik 'sistematik' saldırısı onları felsefi hasım kılmıştır.

Leibniz, yapısal olarak cisimsel-olmayan ama edimsel açıdan –birbirlerine etkilerinin olmaması anlamında– otonom olan yapı taşlarından/monadlardan meydana gelen bir evren tasarımı sunar. Böylece Leibniz, tek etkin neden olarak Tanrı'yı belirler –ki aslında bu bir anlamda zihnin içi ile dışı arasındaki uyumu Tanrı aracılığıyla olanaklı kılmaya çalışan Descartes'in düşüncesine farklı bir yoldan geri dönüş gibidir. Ne var ki bu onu



Spinozacılığa yaklaştırır. Leibniz bu ‘tehlikeyi’ bertaraf etmek için Tanrı’nın düşünen bir varlık olarak akıl sahibi, eyleyen bir varlık olarak isteme sahibi olduğu fikrine başvurur. Her ne kadar bu fikir antroposantrizm ‘tehlikesi’ içerse de Leibniz’in Tanrı savunusu için onun aklının yüceliğine –yani bütün olanakları düşünmesine– ve istemesinin kutsallığına –yani en yüksek iyi oluşuna– geçişi için gereklidir. Leibniz, teodise tartışmasında hedef alınan Tanrı’nın her-şeyi-bilme (*omniscience*) niteliğini ve en yüksek iyi (*omnibenevolence*) oluşunu sistematik tutarlık bakımından güvenceye alır. Mantıksal güzergâhında son olarak Tanrı’nın her-şeye-gücü-yeter (*omnipotence*) oluşunun sağlanması vardır. Leibniz bunu, O’nun bütün olanakları göz önünde bulundurması ve bunların arasından ‘en iyisini’ yaratmayı tercih etmesiyle elde eder. Ancak akıl ve isteme sahibi olması Tanrı’nın gücüne, mantıksal ilkelerin belirlediği bir sınır çeker; bir başka deyişle Leibniz, evrenin uyumu ve en iyi oluşu için Tanrı’nın gücünden feragat etmek zorunda kalır. Öte yandan Tanrı’nın her-şeyi-bilmesi çerçevesinde insan aklının sınırlılığı nedeniyle anlayamayacağı biçimde daha büyük iyilikler için kötülüğe ‘izin vermesi’, diğer iki niteliğini korumak adına en yüksek iyi oluşundan feragat ediyor gibi görünmektedir. Son olarak tanrısal belirlenim ile insan özgürlüğü arasındaki çelişkide uzlaştırmacı bir yol izlemesi, yani her şeyi Tanrı’nın yaratması ve bilmesi ama edimin insan tarafından gerçekleştiriliyor olması, Tanrı’nın her-şeyi-bilmesinden kısmi fedakârlık anlamına gelmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Leibniz kendi sistem içi tutarlılığı bakımından tanrısal niteliklerin birbirinden yalıtılmış güvencelerini sağlamıştır ancak bütünlük içinde belirli çıkmazlara düşmüştür. İşte Voltaire, Leibniz nezdinde tam da teodiseci argümanların iç tutarlılıklarına şüpheyle yaklaşmıştır. O bu tartışmayı ve taraflarını gerek hikâye anlatımı içinde kurgu-karakter haline getirerek gerekse sözlük çalışması içinde sav ve karşı sav bakımından işler. Ne var ki yaşamı boyunca –belki de yaşamı, şüpheli tavrının bir onaylanması olduğu için– tartışmada ‘tutarlı’ bir konumda bulunmaz.

Ama *Sözlük*’ün *Her Şey İyidir* makalesinde Leibniz’in iddialarını da içeren geleneksel kötülük kavrayışlarına yönelik eleştirilerinin bir dökümünü sunar. Buna göre yeryüzündeki kötülüğün varlığını inkâr etmek nacak sefahat içindeki birinin bakış açısını temsil eder. Kötülüğün genel iyiliğin parçası/koşulu olduğunu söylemek, yeryüzü yaşamının iyiliği ve kötülüğü bir



arada düşünüldüğünde ne insanın iyiliğini yansıtır ne onu ıslah eder ne de Tanrı'nın iyi olduğunu gösterir. Öte yandan Lactantius'un, Tanrı'nın kötülüğe izin verdiği ama bunu ortadan kaldırmak için insana bilgelik verdiği iddiası, Tanrı'nın yalnızca kötülük meydana getirirken bilgelik verebileceği anlamına geldiği için Voltaire bakımından insan bilgeliliğinin zayıf bir örneğidir. Kötülüğün kaynağını, Tanrı'dan ayrı kötü bir ilkeye dayandırmak veya dünyanın yaratımını Tanrı'nın yeteneksiz bir meleğe vermesinden dolayı dünyanın kusurlu olduğunu söylemek, O'nun yetkinliklerine sınır getirdiği için birer kurgudan ibarettir. Shaftesbury'nin –ve kısmen Hobbes'un– ileri sürdüğü biçimde doğada her şeyin evrensel yasalara göre cereyan ettiğini, bu nedenle kusursuz olduğunu ve doğada her şeyin savaş halinde olmasından dolayı kötülüğün aslında doğa düzeninin bir parçası olduğunu söylemek Voltaire'e göre Hıristiyanlık dinini temelinden yıkmaktır. Öte yandan Pope ve Leibniz'in iddia ettikleri üzere kötülüğün olmadığını, varsa da genel iyiliğe dâhil olduklarını söylemek, Tanrı savunusunun kötülüğün kaynağının 'ne' olduğunu göstermeyi amaçlamasının ama yalnızca 'nasıl' olduğunu göstermekle yetinmesinin bir örneğidir. Voltaire, bütün olarak değerlendirildiğinde teoloji içerisinde kötülüğü meşrulaştırma çabalarının yalnızca "bağlı oldukları zincirle oynayan kürek mahkûmlarına" teselli sağlayacağını ifade eder. Ne var ki ona göre bu cevap bile neden dünyanın bütünüyle iyi yaratılmadığı sorusuna bir cevap sağlamaz (Voltaire, 2011:60-3).

Voltaire nihai olarak Leibniz/Pope'un 'her şey iyidir' iddiasının bir analizini de yapar. Eğer bu iddia, evrende her şeyin 'düzenli' olduğu anlamına geliyorsa pekâlâ onaylanabilir bir iddiadır. Fakat herkesin ve her şeyin iyi olduğu anlamına geliyorsa, Voltaire'e göre acı ve acı çekenler olduğuna göre bu iddia anlamsızdır. Son olarak eğer bu iddia, dünyadaki kötülüklerin Tanrı'ya göre iyi olduğu anlamına geliyorsa, Voltaire'e göre bundan daha dehşet verici bir fikir olamaz. Voltaire her ne kadar kendisi de zaman zaman eleştirdiği iddiaları ileri sürmüş olsa da hiçbirine sonuna sadık kalmamıştır. Bu tartışmada onun için çapa görevi gören neredeyse tek bir ilke vardır; aklın sınırlılığı. Bu nedenle yaşamı boyunca teodise hakkındaki düşüncelerinde gelgitler olsa da aklın sınırlılığı nedeniyle bu tartışmanın nihayete erdirilemeyeceği yönünde felsefi dürüstlüğü göstermenin daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Her ne kadar inanca yer açmak için Leibniz bu sınırı Voltaire ile aynı yere çizmemiş olsa da aklın ve ilkelerinin olmayacak



neden-etki ilişkilerine uzanmasını o da bir sınır ihlali olarak değerlendirir.

Aralarındaki tartışmada genel çerçevesi bakımından uzlaştıran bir diğer konu da tanrısal inayetin mantıksal güvence altına alınmasıdır. Çünkü bu güvence, bir yandan ortak ve güçlü ‘düşmanları’ Spinozacılığın bertaraf edilmesini olanaklı kılacaktır; öte yandan Leibniz için Tanrı’nın, kötülüğün etkin nedeni olmadığını; kötülük varsa bunun insanın yetilerinin yanlış kullanımına bağlı olduğunu ve bu bağlamda kötülüğün, iyilik gibi ödül ve cezanın meşru zemini olduğu kanıtlanmış olacaktır. Her ne kadar Voltaire Leibniz’in bu iddialarını, Tanrı’nın her şeyin nedeni olması; özgür isteme eleştirisi ve ödül/ceza ile iyi/kötü arasında kurulan ilişkinin anlamsızlığı bakımından eleştirmiş olsa da tanrısal inayeti, kötülüğün yaygın deneyimlerine rağmen umut ilkesini korumak adına savunur. Nihai olarak Leibniz kötülüğü, tanrısal anlama yetisi ve istemedeki kökü bakımından araştırmak ister; bu nedenle kötülük deneyimlerini ya tartışmanın dışında bırakır ya da tanrısal plan çerçevesinde henüz tamamlanmamış veya insanın anlayamayacağı biçimde en iyiye katılan olgular olarak değerlendirir. Oysa Voltaire için deneyim daha önemlidir, çünkü nihai nedenlerin kavranamazlığı, kötülüğü anlamak karşısında ona –örneğin umutla– karşı koymayı daha önemli kılmaktadır. Voltaire böylece belki bilgi, erdem ve mutluluk arasında kurulan geleneksel bağı zayıflatır ancak kötülüğe varlık atfetmek ile kişiler arasında düzenleyici birer ilke görevi görebilecek ‘başkasının acısını anlama’ ve ‘hoş-görü’ duygularına temel yaratmış olur. Böylesi bir ahlaki kavrayış da sağlıklı toplumsal ilişkilerin temeli olacaktır.

### Kaynaklar

- Boutroux, E. (2009). *Leibniz – Hayatı ve Felsefesi*. (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma.
- Jolley, N. (2021). *Leibniz*. (Çev. Deniz Soysal). İstanbul: Alfa.
- Kant, I. (1999). *Pratik Akıl Eleştirisi*. (Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Leibniz, G. W. (2008). *İnancın Usa Uygunluğu Üzerine Başlangıç Savı* [İ]. (Çev. Levent Özşar). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*. Bursa: Biblos Kitabevi.
- Leibniz, G. W. (2008). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması* [T]. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi.



- Leibniz, G. W. (2019). *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma* [DM]. (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Leibniz, G. W. (2020). *Doğannın ve İnanetin İlkeleri* [PNG]. (Çev. Devrim Çetinkasap). *Monadoloji*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Leibniz, G. W. (2020). *Monadoloji* [M]. (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nadler, S. (2016). *Mümkün Dünyaların En İyisi*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Alfa.
- Pappas, J. N. (1963). *Voltaire and the Problem of Evil*. L'Esprit Créateur, Vol. 3, No. 4, The Late Enlightenment (Winter 1963), pp. 199-206.
- Platon. (2003). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Soysal, D. (2018). *İdeler ve Tanrı – Bir 17. Yüzyıl Felsefesi Öyküsü*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Voltaire. (1991a). *Hikâyeler 1 içinde*. (Çev. Fehmi Baldaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- (1991a1). *Haftızanın Hikâyesi*.
  - (1991a2). *Tek Gözli Hamal*.
  - (1991a3). *Teselli Bulan İki Kişi*.
  - (1991a4). *Bir Türk'ün Fakirlerle Dostu Bababec Hakkındaki Mektubu*.
  - (1991a5). *Renkler Hakkında Hüküm Veren Körler*.
  - (1991a6). *Babouc'un Rüyası*.
  - (1991a8). *Kont de Chesterfield'in Kulakları ve Keşiş Goudman*.
- Voltaire. (1991b). *Hikâyeler 2 içinde*. (Çev. Fehmi Baldaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- (1991b1). *İyi Kalbli Bir Brahman'ın Hikâyesi*.
  - (1991b2). *Kırk Ecu'lük Adam*.
- Voltaire. (2011). *Felsefe Sözlüğü*. (Çev. Lütfi Ay). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Voltaire. (2014). *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas* (Felsefi Öykü). (Çev. S. İpek Ortaer Montanari). İstanbul: İthaki.
- Voltaire. (2015a). *Babil Prensesi*. (Çev. H. Fehmi Nemli). İstanbul: Alfa.
- Voltaire. (2015b). *Micromégas ve Diğer Öyküler içinde*. (Çev. H. Fehmi Nemli). İstanbul: Alfa.
- (2015b1). *Micromégas*.



- (2015b2). *Memnon ya da İnsan Bilgeliği*.
- (2015b3). *Platon'un Düşü*.
- (2015b4). *Cosi-Sancta* ("Büyük Bir İyilik Uğruna Küçük Bir Ahlaksızlık" Afrika Öyküsü).

Voltaire. (2015c). *Zadig*. (Çev. H. Fehmi Nemli). İstanbul: Alfa.

Voltaire. (2017). *Hoşgörü Üzerine İnceleme*. (Çev. Erkan Ataçay). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Voltaire. (2019). *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* [Lizbon]. (Çev. M. Topuz ve A. S. Tüm-kaya). Beytulhikme Felsefe Dergisi, 2019, 9 (1).

Voltaire. (2021). *Cabil Filozof*. (Çev. Berna Günen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

**Öz:** Ahlaki kötülük ve onun nihai nedenine ilişkin tartışma etik, ahlak ve din felsefenin kadim tartışmalarından biridir. Bu tartışmanın bir tarafı olarak Leibniz de –Pope ile birlikte– ahlaki optimizm düşüncesi ortaya koyar. Tanrısal aklı, istemeyi ve planı göz önünde bulunduran ama aynı zamanda mantıksal ilkelere sınırlı bağlı kalmaya çalışan Leibniz için Tanrı, her-şeye-gücü-yeten, en iyi ve her şeyi bilendir; dolayısıyla mümkün dünyaları göz önünde bulundurarak bu dünyalar arasından en iyisini yaratmış olması gerekir. Voltaire bu felsefi iyimserliğe karşı çıkar. Özellikle kötülüğün deneyimi ile yaygınlığı ve onun nihai nedeninin sınırlı insan aklı için bilinemez oluşu önemli karşı çıkış noktalarıdır. Bu anlamda Leibniz'in düşüncelerini eserlerinde hicveder. Bu çalışmada kötülük bağlamında Leibniz düşünceleri ve Voltaire'in buna yönelik eleştirileri tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Leibniz, Voltaire, kötülük, ahlaki kötülük, fiziksel kötülük.

