

İbn Haldun ve Hegel'de tarihte nedensellik:

Ali ÇAKSU

Aristo mirasını yeniden değerlendirmek

Pozitif bilimlerde önemli bir yer tutan nedensellik (sebebiyet) prensibi sosyal bilimlere gelince oldukça karmaşık bir hale bürünür. Özellikle tarih biliminde bu zorluk açıkça görülmektedir. ilk

olarak hiçbir tarihî olay hakkında tam bir bilgimiz yoktur, ki buna yakın tarihte hatta günümüzde geçen olaylar da dahildir. Aynı şekilde, genelde insan davranışı, özelde de belirli bir tarihî olaydaki aktörlerin gerçek niyetleri, güdüleri, amaçları ve anlayışları hakkında yeterli bilgiye sahip olamayız. Ayrıca tarihî faktörlerin etkileri hakkında deney yapma imkanımız da yoktur. Böyle bir durumda belirli bazı gelişme, olay, olgu ve unsurları seçerek bunları belirli bir olayın sebepleri olarak sunmak bir hayli güç ve güvenilmez olmaktadır. Bu yüzden bazı tarihçiler “sebebe” kavramını “aşırı bir basite indirgeme” veya “zaman ve mekanda keyfi bir sınırlama” olarak görmüşlerdir.¹ Kısacası, nedenselliğin tabiatı, anlamı, statüsü ve meşruiyeti hakkında önemli meseleler bulunmaktadır. Ancak bunlara rağmen, “neden” (*cause*) yerine “açıklama” (*explanation*) kavramı kullanıldığında da bu tür problemler ortadan kalkmamaktadır.

Nedensellik anlayışı ve tarihte nedensellik şu gibi konularla ilişkili olması açısından önemlidir: Tarih anlayışı, tarih ilmi, tarihin rasyonel olup olamayacağı, tarihin işleyişi (mesela tarihte bir gelişim veya evrim olup olmadığı, tarihin bir sonunun veya gayesinin bulunup bulunmadığı), tarihsellik, tarihin etkin unsurları (asabiye, devlet, mede-

¹ Bu tür görüşler hakkında bilgi için bk. William H. Dray, *Philosophy of History*, Prentice-Hall, New Jersey 1993 [1964], 63.

niyet, hürriyet vb.), tarihî değişim, sosyal kanunların var olup olmadığı ve varsa niteliği (mesela, bunların tabiat kanunlarına benzeyip benzemediği), tarihin Tanrı'yla ilişkisi (tarihte Tanrı'nın meşru gösterilmesi; Tanrı'nın tarihin işleyişine müdahalesinin olup olmadığı, olursa bunun niteliği; teodise problemi...). Kısacası hem geçmiş hem de bugünü ilgilendiren bu gibi konuların ve bağlantılı meselelerin iyi bir biçimde anlaşılabilmesi için nedenselliğin ve tarihte nasıl işlediğinin bilinmesi gereklidir.

Makalemizde nedensellik ve tarih düşüncelerini ele aldığımız düşünürlere gelince, her üçü de düşünce tarihinin doğuda-batıda, bütün dünyada tanınmış üç önemli figürüdür. Kendi alanlarında ciddi etkileri olmuş ve bunlar kendi çağ ve coğrafyalarıyla sınırlı kalmamıştır. İbn Haldun ve Hegel kendilerinden önceki felsefi mirastan yola çıkarak zengin ve güçlü birer senteze ulaşmıştır. Özellikle İbn Haldun ve Hegel modern tarih anlayışı, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler gibi değişik alanlar da dahil olmak üzere hâlâ gündemde olup kendilerine sıkça atıfta bulunmaktadır.

Aristo (M.Ö. 384-322) antik çağda yaşamış bir şahsiyet olup felsefe tarihinin köşe taşlarından biridir. Düşüncesinde döneminin pagan kültürünün bariz etkileri gözlenir ve Rönesans aracılığıyla Batı kültürünün ve modern kültürün biçimlenmesine de etki etmiştir. Kendisinden sonra gelen birçok felsefeci ve düşünür üzerinde az ya da çok tesirli olmuştur, ki İbn Haldun ve Hegel de bunlara dahildir. Aristo'yu bizim çalışmamızda gerekli kılan unsur ise, İbn Haldun ve Hegel'in tarih felsefelerinde, Aristo'nun geniş ve kapsamlı bir biçimde ele almış olduğu ve ona mâl olmuş dört sebep teorisini bir ölçüde kullanmış olmaları. Zaten makalemizin konusu da bu konuda Aristo'nun ne ölçüde etkili olduğu üzerine.

Veliyyüddin Abdurrahman İbn Haldun (1332-1406), yaygın olarak ileri sürülen "modern"liğine rağmen, klasik Ortaçağ İslam düşüncesinin büyük sentezcilerinden biridir. Bazılarınca siyaset bilimi ve tarih gibi bilimlerin de kurucusu sayılır. Kendisinden önceki entellektüel mirası devralmış, bu temel ve kendi gözlem ve değerlendirmeleri üzerinde, sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunmuştur. En önemli katkılarından biri tarih sahasındadır. Tarihi edebiyatın bir dalı, veya bir sanat olmaktan çıkarıp bir bilim haline getirmeye çabalamış ve bunda büyük ölçüde başarılı da olmuştur. Tarihin zahiri yanından başka bir de batını ve felsefi yanı bulunduğunu, bu sıfatla felsefenin bir dalı sayılması gerektiğini belirtmiş ve tarihe felsefi bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Nedensellik ilkesine önem vermiş ve bunu başarılı bir bi-

çimde kullanarak toplumlardaki değişimi açıklamaya çalışmıştır. Bütün bu yönleriyle İslam düşüncesinin önemli ve etkili bir temsilcisi olarak İbn Haldun'un tarihte nedensellik konusunda söyleyeceği önemli hususlar bulunmaktadır.

G.W.F. Hegel (1770-1831) Batılı modern bir düşünür ve Aydınlanma'nın etkili şahsiyetlerinden biridir. Milliyetçilik ve laiklik gibi kavramların oluşum sürecinde katkı ve etkisi büyüktür. Almış olduğu teoloji eğitiminin, felsefesi üzerinde ciddi etkisi bulunur. Düşüncesinin mahiyeti hakkında taban tabana zıt görüşler ileri sürüldüğü halde, kendisi bugün bile çağdaş problemlerle ilgili olarak birçok konuda kendisine atıfta bulunulan bir düşünürdür. Bizim kanaatimiz Hegel'in düşüncesinin, tıpkı Hobbes örneğinde olduğu gibi, modern düşüncenin, özellikle de siyaset düşüncesinin temelinde yatan bazı dinî (pagan ve Hıristiyan) ve seküler kökleri inceleme bakımından önemli bir örnek olduğu yolundadır. Modern Batı düşünce ve biliminin temelinde yatan metafizik ve teolojik temellerin açığa çıkarılması ve tartışılması bugün modern dünyanın yaşadığı bunalımın anlaşılması ve buna çözüm yolları aranması yolunda yararlı olacaktır. Kısacası, Hegel'in tarih felsefesinin ve tarihte nedensellik anlayışının çalışılması bu açıdan oldukça verimli olacak ve günümüze de bir ölçüde ışık tutacaktır.

Karşılaştırmalı bir çalışma yolunu tercih etmemizin sebebi, farklı iki medeniyetten gelen iki büyük düşünür olan İbn Haldun ve Hegel'in insanlığın büyük bir kısmını doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bazı ortak problemleri nasıl algıladıkları, bunlara nasıl yaklaştıkları ve neticede ne gibi çözümler ileri sürdüklerini incelemektir. Böyle bir çalışma aradaki fark ve benzerlikleri görme açısından da daha verimli olacaktır, zira her iki düşünür arasında bazen çarpıcı benzerliklere rastlarken, bazen de bunların benzer problemler karşısında farklı yaklaşımlara başvurduklarını görüyoruz. Dolayısıyla bu çalışmanın sadece bu iki düşünürü değil, ait oldukları medeniyetlerin bazı yönlerini de daha iyi anlama yolunda bir katkı sağlaması ümit edilir.

Makalede bir tür çapraz karşılaştırmaya gidilecektir. İlgili kısımlarda önce Aristo'nun konu hakkındaki görüşü verilecek, ardından İbn Haldun'un görüşü, zaman zaman Aristo ile karşılaştırmalar yapılarak sunulacaktır. Bundan sonra ise aynı şekilde Hegel'in görüşü aktarılacaktır.

Tarih felsefesi ile ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturmak gerekir: Son yıllarda tarih felsefesini metafizik (spekülatif) ve analitik (kritik)

şeklinde iki kısımda ele almaya yönelik bir eğilim doğmuştur.² Tarihin metafiziği veya metafizik yorumu anlamına gelen metafizik tarih felsefesi, tarihî süreci kendisine konu edinirken, tarihin bir anlamının bulunup bulunmadığı ve anlaşılabilir olup olmadığı ile ilgilenir. Bütün tarihî sürecin anlamı ve maksadını ve olayların arkasında veya tarihin altında yatan “gizli plan” veya “entrika”yı keşfetmeye çalışır. Özetle, tarihin “gerçek” önemini ve “temelinde yatan” rasyonelliği açığa çıkarmayı amaç edinir. Buna karşılık analitik tarih felsefesi ise tarih fikrini kendisine konu edinirken, tarihî bilginin mümkün olup olmadığı ile ilgilenir. Tarihçilerin kullandığı (anlama, tarafsızlık, nedensellik, rivayet gibi) temel kavramları irdelerken, tarihsel düşünme ve tarihçinin metodlarını tartışır. Kısacası, amacı ilmî yöntemlerle tarihî olayları tarafsız bir dille aktarmak ve yorumlamaktır. Ancak metafizik ve analitik tarih felsefeleri biçiminde bu tür ikili bir ayırım nispeten yeni bir gelişme olduğu, yeterince açıklığa kavuşmadığı ve bazı problemler barındırdığı için,³ bu çalışmamızda tarih felsefesi kavramı daha geniş anlamıyla ele alınacaktır. Nitekim ne İbn Haldun’da ne de Hegel’de bu manada açık bir ayırım göze çarpmaz.

İbn Haldun ve Hegel’in tarih felsefelerini Aristo’nun “dört sebep”i ile açıklamaya yönelik çeşitli çabalar olmuştur⁴ ve bunlar genellikle şu varsayımdan ilham almıştır: Hem İbn Haldun hem de Hegel bakış açısı bakımından temelde Aristocudur ve Aristo’nun dört sebebi -ki onun için bunlar daha çok fizik ve metafizikle ilgiliydi- İbn Haldun ve Hegel tarafından tarih sahasına aktarılmıştır.

Ancak bizim makalemizin⁵ ana tezi, İbn Haldun ve Hegel’in ne-

2 Mesela bkz. W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Thoemmes Press, Bristol 1992, Bölüm 1, ve William H. Dray, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, New Jersey 1993, 1-5.

3 Bu ayrımla ilgili bazı problemler için bkz. mesela George Dennis O’Brien, “Does Hegel Have a Philosophy of History?”, *Hegel*, Michael Inwood, ed., Oxford University Press, New York 1985, 174-176.

4 Mesela bkz. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, George Allen and Unwin, Londra 1957; ve George Dennis O’Brien, *Hegel on Reason and History: A Contemporary Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra 1975.

5 İbn Haldun ve Hegel’in düşüncelerinin bazı yönleri veya bütünü konusunda çeşitli ve bazen birbirleriyle çelişen görüşler bulunmaktadır. Bizim makademiz de mevcut literatüre yeni bir görüş eklemek değil, fakat bazı yorumcuların yaptıkları önemli hatalara işaret etmektir. Bu makaledeki kar-

densellik konusuna yaklaşımlarının Aristo doktrininin mekanik bir uygulamasına indirgenemeyeceği ve tarih felsefelerini geliştirirken hem İbn Haldun'un hem de Hegel'in Aristo'nun dört temel sebep doktrininin köklü bir dönüşüme uğrattığı yönündedir. Bu iki düşünürün gerçekleştirdiği dönüşüm çok esaslı olup, Aristocu bir şemayı doğrudan doğruya bunların sistemlerine empoze etmek hem aşırı bir basite indirgeme hem de bir çarpıtma olacaktır. Üstelik, Aristo'daki dört sebebin niteliği ve bunlar arasındaki ilişkiler problemsiz olmayıp, dört sebebi basit bir şemaya indirmek de başlı başına bir problemdir. Elbette ki, böyle problemlerli bir şema İbn Haldun ve Hegel'e uygulandığında mesele daha da büyümektedir.

Makalemiz ayrıca, bu iki düşünürün nedensellik doktrininin tarihin akışına uyguladıklarını ve bunların teolojik bağlantılarının kendilerini bir grup esnek, dinamik, diyalektik ve bağlamla ilişkili kavramlar geliştirmeye sevk ettiğini savunmaktadır. Dinamik ve durağan (statik) sebep anlayışları arasındaki bu farklılık, sıkı eşleştirmeye meraklı Aristoculaştırmacı yorumcuları çeşitli seçenekler arasında bocalamaya ve önlerindeki metinleri ve argümanları çarpıtma pahasına da olsa meselelere kendilerince bir çözüm bulmaya yöneltmiştir.

Aslında, bu çalışmada görüleceği gibi, Aristo'nun sebepleri ile bunların İbn Haldun'da bulunduğu ileri sürülen karşılıkları arasında, görünürde çelişen çeşitli eşleştirmeler yapmak mümkündür. Bu çeşitliliğin İbn Haldun'un zengin ve empirik yaklaşımının basitleştirilmiş bir şema üzerine zorlanması çabasının doğrudan bir sonucu olduğu görülecektir. Aynı şekilde, İbn Haldun örneğinde olduğu gibi, Aristo'nun sebepleri ile bunların Hegel'de bulunduğu ileri sürülen karşılıkları arasında da, görünürde çelişen çeşitli eşleştirmeler yapmak mümkündür. Buradaki çeşitliliğin de Hegel'in kompleks diyalektik öğretilerinin basitleştirilmiş bir şema üzerine zorlanması çabasının doğrudan bir sonucu olduğu görülecektir.

Makalemizde önce her üç düşünürün nedensellik anlayışlarını ana hatlarıyla sunacağız. Ardından Aristo'nun dört sebebinin İbn Haldun ve Hegel'e empoze edilmesi dolayısıyla ortaya çıkan problemleri örnekleriyle inceleyeceğiz. Bu kısımda dört sebebin farklı bir alana (tari-

şılaştırma ve tahliller bizim kendi okumamıza dayanmaktadır, ve tabii ki, dile getireceğimiz bazı noktalar daha geniş bir açıklamayı ve bazen ayrıntılı incelemeyi gerektirmektedir. Bunlar bu makalenin hacmini aşacağından, okuyucu bu konulardaki görüşlerimiz için henüz yayımlanmamış doktora tezimize başvurmalıdır: "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", ISTAC, Kuala Lumpur 1999.

he) uygulanması, Aristo'nun dört sebebiyle ilgili problemler, İbn Haldun ve Hegel tarihlerinde dört sebebi teşhis problemleri, teolojik bağılıkların nedensellik ve tarih anlayışları üzerindeki etkileri, İbn Haldun ve Hegel tarihlerinde belirli sebeplere yapılan vurgular ele alınacak ve ardından bizim gördüğümüz şekliyle İbn Haldun ve Hegel tarihlerindeki sebepler şema halinde sunulacaktır. Sonuç bölümünde ise bu iki düşünürün tarihte nedensellik anlayışları karşılaştırılacaktır.

Aristo'da Nedensellik

Aristo düzenli bir değişim anlayışı peşindedir, ve evrende işleyen nedensellik kanunlarını keşfetmeye çabalar. Bir değişimi tam olarak açıklarken teşhis edilmesi gereken faktörlerin her biri için "sebeplere" terimini kullanır.⁶ Yani, tabii olsun, suni olsun, herhangi bir şeyin olması için gereken bütün faktörleri ifade etmek için "sebeplere" kavramını kullanır. Bu yüzden, belirli bir şeyi veya olayı bilmek veya anlamak için onun muhtemel bütün sebepleri bilinmek zorundadır. Bu, bilimsel bilgi için bir şarttır.⁷

Aristo'ya göre, bir şey için dört soru sorulabilir: (1) Nedir? (2) Neden yapılmıştır? (3) Ne tarafından yapılmıştır? (4) Ne amaç için yapılmıştır? Bu sorulara verilecek dört cevap Aristo'nun dört sebebidir. Böylece şunları elde ederiz: (1) sūrî (formel, biçimsel) sebep, (2) maddî sebep, (3) fâil sebep, ve (4) gaye sebep. Dört sebebi gösteren tipik bir örnek olarak, süsleme maksadıyla (4), heykeltıraş (3) tarafından yapılmış, mermerden (2), bir heykeli (1) verebiliriz. Dört sebebi biraz daha ayrıntılı olarak görelim:

Maddî sebep

Bir şeyin maddî sebebi onun yapıldığı maddedir. O şeyi meydana getiren hammaddestir. Maddî sebep gelişimin gerekli fakat pasif bir şarttır. Biçimin alıcısı olup değişim boyunca varlığını sürdürür.

Sūrî sebep

Aristo için suretin (form) çeşitli anlamları vardır. Heykeltıraşın malzemesine verdiği biçimde olduğu gibi, bazen algılanabilen biçim için de kullanılır. Bazen de "renk" (mesela bir yaprak sonbaharda rengini

⁶ Aristo dört tür değişim kabul eder: (1) hareket, (2) bir şeyin oluşması ve bozulması veya yok olması, (3) büyüme ve küçülme, ve (4) nitelikte değişim. Timothy A. Robinson, *Aristotle in Outline*, Hackett, Indianapolis ve Cambridge 1995, 15.

⁷ *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon, ed., Random House, New York 1941, 194 b 18-21.

değiştirdiğinde), “sıcaklık”, “kızgınlık”, ve hatta “yürüme” (eğer birisi duruyorsa ve sonra yürümeye başlarsa) gibi algılanabilen haller için kullanılır. Ancak, Ross'un⁸ da belirttiği gibi, çoğu zaman form, bir şeyin tanımında ifade edilen iç doğası, veya onun yapısının planı olarak, bir duyuyu nesnesinden çok bir düşünce nesnesi olarak düşünülür. Hatta duyularla algılanan nesnelere bile bu şekilde ifade edilebilir; mesela bir heykelin biçimi, ne kadar karmaşık da olsa, bir matematik formülü ile ifade edilebilir.

Fâil sebep

Fâil sebep Aristo tarafından her zaman hareket sebebi, veya değişimin başlatıcısı olarak tarif edilir. Fâil sebep, değişim için gereken enerji ya da hareket ettirici güçtür. Ancak Aristo hareketle sadece yer değiştirmeyi değil, her türlü değişimi kasteder. Öyleyse fâil sebep her türlü değişimin sebebidir. Böylece Aristo'nun fâil sebebi büyük ölçüde farklılık gösterebilir: Bazen bir heykelin sebebi olarak heykeltıraş fâil sebeptir,⁹ fakat bazen de heykeltıraşlık sanatı fâil sebeptir.¹⁰ Fâil sebebe başka örnekler: Savaşın sebebi olarak saldırı,¹¹ formda olma sebebi olarak çalışkanlık,¹² hareketin sebebi olarak ruh,¹³ ve bir sebep olarak bir şeyin iç tabiatı.¹⁴ Burada şuna dikkat edilmelidir: Aristo'nun fâil sebebi varlığın değil, değişimin bir bağıntısı olarak sunulur. Sık sık “kendisinden hareketin kaynaklandığı şey” olarak tasvir edilir ve “varlık veren şey” olarak yorumlanamaz.¹⁵

Gaye sebep

Gaye sebep genellikle, hareketin kendisine yöneldiği gaye, maksat veya amaç olarak tarif edilir. Fakat bir yorumcu onu farklı bir biçimde tanımlar, ki Aristo'da bu anlam da yaygın olarak bulunur: Robinson'a¹⁶ göre gaye, madde artı surettir, yani suret almış maddedir. Bu yaklaşıma göre, heykel örneğinde gaye sebep, bir sanat eseri meydana getirme arzusu değil, fakat, suret almış bir madde olarak heykelin kendisidir.

8 Sir David Ross, *Aristotle*, Routledge, Londra ve New York 1995, 76.

9 195 a 34.

10 195 a 5.

11 198 a 19.

12 195 a 9-11.

13 415 b 21-3.

14 641 a 25-8.

15 Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978 [1951], 193, dn. 103.

16 Robinson, *Aristotle in Outline*, 17.

Dört sebebin birleşmesi

Aristo'nun dört sebebinden bir kısmı bir araya gelerek iki sebebe inme eğilimindedir. Sûrî, fâil ve gaye sebepler “çoğu zaman çakışır- lar”.¹⁷ Aristo dış gaye sebeplilikten çok iç gaye sebepliliği vurgular, zira ona göre bir şeyin sûrî sebebi normalde onun gaye sebebidir de.¹⁸ Böylece bir atın sûrî sebebi atın kendine özgü şeklidir, ancak bu onun gaye sebebidir de, çünkü bir türün ferdi tabii olarak söz konusu formu mümkün olduğunca mükemmel olarak kendisinde bulundurmaya çabalar. Form arayışına yönelik bu tabii çaba gaye, sûrî ve fâil sebeplerin genellikle aynı olduğu anlamına gelir, çünkü kendisine doğru çekerek hareket ettiren şey gaye sebeptir. Aynıısı bir ev gibi suni olarak yapılan ürünler için de geçerlidir.¹⁹ Sanatkârın zihnindeki form (sûrî sebep) kendisinin o yönde hareket etmesini sağlar (böylece evin sureti fâil sebep olur). İdeal olarak algılanan bu suret aynı zamanda erişilmek istenen şey, yani gayedir de (gaye sebep). Kısacası, Aristo'da birçok durumda dört sebep ikiye, yani madde ve surete indirgenir. Sûrî, fâil ve gaye sebepler tek bir suret kavramında birleşince, geriye ayrı olarak sadece madde kalır. Sonuçta tek bir madde-form antitezi ortaya çıkar.

Teleoloji

Aristo'da gaye sebebin önemli bir yer işgal etmesi onun nedensellik anlayışına da damgasını vurur. Ross'un²⁰ da ifade ettiği gibi, Aristo'nun teleolojik²¹ bakış açısı onun bütün sistemine hakimdir. Dünyadaki her şeyin anlamı ve tabiatı varlığının sonunda, gayesinde aranmalıdır. Bir sanat eseri örneğinde, bu, kullanıcının istediği amaçtır, ve eserin formu bu arzuya uygun olarak maddeye dışarıdan eklenir. Canlı bir yaratıkta veya toplulukta ise gaye o varlığın kendi içinde mevcuttur. Bitkilerde gaye büyüme ve çoğalmadır. İnsan ve insan topluluğu içinse, akla ve ahlaki davranışa dayanan hayat gayedir. Böylece şeylerin açıklaması, neden yola çıkıp geliştiklerinde değil, neye doğru geliştiklerinde bulunacaktır, ve tabiatları kaynaklarında değil, hedeflerinde görülecektir.

17 198 a 24 vd..

18 1044 a 36.

19 1032 a 32-b1.

20 Ross, *Aristotle*, 246.

21 Yunanca (gaye, maksat, hedef vb. anlamındaki) *telos* kelimesi ile (kelime, akıl, doktrin vb. anlamlar taşıyan) *logos* kelimelerinin birleşmesinden oluşan teleoloji, kabaca “gaye veya gayelilik doktrini” olarak çevrilebilir.

Ancak teleolojiyle Aristo tabiatta bilinçli bir güç ortaya koymaz. Nesnelerin gayelerine ulaşmayı arzu ettiklerini belirtirken, nesnelerin önceden düşünülmüş belirli hedeflere ulaşmaya yönelik bilinçli veya iradeli bir niyetleri olduğunu kastetmez. Bu arzu bazen nesne içindeki bilinçsiz, dahili bir itici güçtür (örnek olarak, meşe ağacı palamudun arzusudur, tabii ki bilinçli olarak değil). Fakat insanlar ve insan topluluklarında olduğu gibi, bu arzu bilinçli olabilir ve gayeye ulaşma niyet ve maksada dayanan bir eylemin sonucunda gerçekleşebilir.

Aristo'nun teleoloji nosyonunu özetleyecek olursak, fâil, faaliyet ve o faaliyetin ürünü arasındaki ayırım göz önünde bulundurulduğunda, *telosun* çifte manası bulunmaktadır: Faaliyete referansla *telos*, kendisine doğru veya içinde faaliyetin tabii olarak sona erdiği ürünü ifade eder. Diğer anlamda, yani fâile referansla *telos* ise, aslında Aristo için daha önce gelir. Burada *telos* gaye veya maksat anlamını, yani fâilin kendi başlattığı bir "oluşum"un nihâi ürünü olarak bilinçli bir şekilde istediği şey anlamını kazanır. Aristo'ya göre bu anlamdaki *telos*, tabiat düzeninde bile daha önce gelir, zira orada tabii faaliyette gerçekleştirilecek belirli bir plan bulunmaktadır.

Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz: Aristo'nun gayeler üzerindeki vurgusu kendisinin bütün mekanik nedenselliğe önem vermediği anlamına gelmez. Bazen gaye sebeple mekanizm birleşebilir, bazen de sadece mekanik nedensellik etkili olabilir (hayvanın göz renginin bir maksadının olmaması, fakat sadece, doğum şartlarından dolayı öyle olması gibi). Ayrıca Aristo her zaman bir gaye sebep aranmaması gerektiğini, çünkü bazı şeylerin yalnızca maddî ve fâil sebeplerle açıklanmak zorunda olduğunu açıkça bildirir.²²

Sonuç olarak, değişen dünyanın her seviyesindeki değişim bir derecede kendiliğinden ve içtendir. Bu değişim en azından, bilinçli maksada benzeyen bir içgüdü veya eğilimi ifade eden bir gelişimdir. Değişen şey her zaman bir ölçüde kendi kendini değiştirir, kendi tabiatı onu harekete geçirir, sırf dıştan etki gösteren fâil sebebiyet veya yalnızca başka bir tabiata geçiş gözlemlense bile.

İbn Haldun'da Nedensellik

İbn Haldun nedensellik meselesi ile, genelde ontolojik, özelde de tarihî olmak üzere iki ana sebepten dolayı ilgilenmiştir. Birincisi, evrenin, nedensellik aracılığıyla büyük ölçüde anlaşılıp kavranabilecek rasyonel bir yapısı olduğuna inanmaktadır, zira evren sebepler ile se-

22 1049 b 24 vd.

bep olunanlar arasında çeşitli bağlantılar sergilemektedir. Ancak o, sağlam ve düzenli temeline rağmen durağan olmayıp sürekli, fakat anlaşılabilir bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir.²³

İkincisi, İbn Haldun belirli olayları tam olarak anlayabilmek için görünen basit sebeplerle yetinmeyip onların altında yatan sebepleri aramıştır. Zira kendisi tarihin batını anlamının teorik bir bakış açısı (*nazar*), tahkik, tahlil, varlıkların illet ve kaynaklarının açıklanması ve olayların sebeplerinin bilgisini gerektirdiğini düşünmektedir.²⁴ Bu yüzden medeniyet ve insan sosyal teşkilatlanmasının aslı özellikleri üzerinde dururken, olaylar, olgular ve eşyanın nasıl ve neden o şekilde olduklarını açıklamaya önem vermektedir.²⁵

İbn Haldun'a göre, olacak her şeyin bir sebebi vardır ve bunun istisnası yoktur. Hatta şans (*bahıt*) diye bir şey bile yoktur. Gizli, saklı sebeplerin sonucunda fırsatların ortaya çıkması "şans" kelimesiyle dile getirilir.²⁶

İbn Haldun'un mucizeler konusunda da benzer bir yaklaşımı vardır. Kendisi mucizelerin varlığını kabul eder²⁷ ve bir mucizenin ortaya çıkışını eşyanın veya olayların tabii seyirinde bir kesinti, bir müdahale olarak görür. Sadece mucizelerin ve kerametlerin tabiatın alışlagelmiş akışına müdahale edebileceğine inanır.²⁸ Bu yüzden mucizeler normal işlerle kıyaslamada kullanılamaz ve delil sayılamaz.²⁹ Ancak İbn Haldun mucize olarak görülen bazı şeylerin de aklen açıklanabileceğini belirtmektedir.

Nedensellik nosyonunun İbn Haldun'un epistemolojisinde merkezî bir yere sahip olduğu görülmektedir, zira ona göre, "olacak bir şey hakkında bir ilim veya zan, ... ancak onun fâil, madde, suret ve gaye türünden olan tüm sebepleriyle ilgili bilgiye dayanılarak elde edi-

23 *Mukaddime*, 120 [1: 194]. Dipnotlarda *Mukaddime*'ye verdiğimiz referanslardan ilki tek cilt halindeki Arapça aslına, (köşeli parantez içindeki) ikincisi ise üç ciltlik Rosenthal tercümesinedir. Arapça asıl: *Mukaddime Târîh İbn Haldûn*, Halil Şehade, ed., Dâr el-Fikr, Beyrut 1981. İngilizce çeviri: *The Muqaddimah*, Franz Rosenthal, çev., 3 cilt, Panthoen Books, New York 1958. Metin içinde İbn Haldun'dan yapılan alıntıların çevirisi bize aittir.

24 *A.g.e.*, 6 [1: 6].

25 *A.g.e.*, 9 [1: 11].

26 *A.g.e.*, 343 [2: 89].

27 *A.g.e.*, 375 [2: 135].

28 *A.g.e.*, 726 [3: 279].

29 *A.g.e.*, 375 [2: 135].

dir”.³⁰ Bu demektir ki, dört sebebi bilinmeden, var olacak şeyler hakkında doğru bir bilgiye ulaşmak imkansızdır, bunlar “ister zatlar olsun, ister beşere veya hayvanlara ait olan fiiller (gibi arazlar) olsun”. Bu sebepler ortaya koydukları varlıklardan önce gelirler, ve buna karşılık başka sebeplerin de sonuçlarıdır. Ancak İbn Haldun sonsuz sayıda sebebin olabileceğini kabul etmez ve sebeplerin bir ilk sebepte duracağını belirtir. Geriye doğru sebepler araştırıldığında “sebepler sebepleri takip eder, ta ki sebeplerin Müsebbibi’ne ulaşmaya kadar, ki O kendilerini varlık alemine getirmiş ve yaratmıştır”.³¹

İnsanı diğer varlıklardan ayırdeden özelliği, düşünme yeteneğidir. Hatta insanlık derecesi düzenli bir sebepler zinciri oluşturabilme yeteneğince belirlenir, zira insanlar bu yetenekte farklılıklar gösterir. Daha fazla seviyelerde bir sebebiyet bağlantısı kurabilenlerin, tabiri caizse, daha yüksek bir insanlık seviyesi vardır.

İbn Haldun’un nedensellik teorisiyle ilgili olarak iki nokta göze çarpmaktadır: Bunlardan biri, insanın sebepler zincirinde belirli bir noktadan öteye gidememesi, diğeri ise sebep diye belirtilen şey ile onun sonucu olduğu ileri sürülen şey arasında bir zorunluluğun var olup olmadığı meselesidir. Bu iki mesele, özellikle de ikincisi İbn Haldun’un nedensellik anlayışını kavramada önemli olduğu için, bu mesele üzerinde kısaca duracağız.

Sistemli bir sebepler zinciri oluşturmak insanoğlunun ayırdedici özelliği olsa da, bu iş, özellikle de duyu algılarının seviyesinin ötesinde, hiç de problemsiz değildir. Çünkü sebepler zinciri belirli bir noktada insan algı sahasını aşar. Böyle bir durumda insanın aklı karışır, akıl bocalar ve birçok zan ve tahmin arasında kaybolur,³² zira insan aklı bütün varlıkları ve sebeplerini kavrayamaz ve varoluşun bütün ayrıntılarını bilemez.³³ Aksine, “genellikle insan yalnızca tabii ve aşikar olan ve algılarımıza düzenli bir biçimde gözükten sebepleri kavrayabilir.”³⁴

İbn Haldun için, sebeplerle ilgili bir başka problem şudur: Sebeplerin sonuçların çoğunluğu üzerine nasıl ve ne yolla etki ettikleri bilinmemektedir. Biz onları sadece, alışkanlığa dayanan tecrübe ile ve görünen bir nedensellik ilişkisinin varlığını gösteren sonuçlar yoluyla

30 *A.g.e.*, 715 [3: 260].

31 *A.g.e.*, 580 [3: 34].

32 *A.g.e.*, 582 [3: 38].

33 *A.g.e.*, 581 [3: 37]. Ayrıca bkz. 582 [3: 38-39].

34 *A.g.e.*, 580-81 [3: 35].

biliyoruz. Ne var ki, aslında o etkinin ne olduğunu ve nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz.³⁵

Bu noktada İbn Haldun'un sebep ve sonuç arasındaki ilişki hakkında yeterli bir açıklama yapmada isteksiz olduğu görülüyor, veya belki de kendisi Gazali'nin bu konudaki açıklamasından tatmin olmamıştır, her ne kadar Gazali'nin ifadesinin doğru olma ihtimalini reddetmese de. Zira sebepler ile sebep oldukları arasındaki ilişkinin alışılmış etki biçiminden başka bir etki tarafından meydana getirilebileceğini ve bütün yaratıklarla ilgili olarak yaptığı gibi, ilahi gücün her ikisini birbirine bağlayabileceğini belirtir.³⁶

Aklın belirli bir noktanın ötesindeki sebepleri algılayamaması onun değerini ve rolünü ortadan kaldırmaz. "Aslında akıl doğru bir ölçektir. Belirtileri de tamamen kesin olup hiçbir şekilde yanlış değildir.³⁷ Bununla birlikte, İbn Haldun, aklın Allah'ın birliği, öbür dünya, peygamberlik hakikati, ilahi sıfatların gerçek niteliği gibi aklın seviyesinin üzerindeki meseleleri tartışmada kullanılmaması gerektiğini belirtir.

Hegel'de Nedensellik

Hegel nedensellik kavramını cevher (*die Substanz*) kavramından geliştirir.³⁸ Cevher, "orijinal şey veya madde" (*Ur-sache*) arazlarına geçer ve böylece bir sonuç üretir, çünkü cevher sürekli faaliyette olup arazlarını meydana getirir ve yok eder.³⁹ Öyleyse cevher, yine kendisine ait olan öğeler meydana getiren ve bunları kendisinden ayırdeden güçtür. Bu demektir ki, cevher sebep, arazları ise sonuçlar olarak görülecektir. Hegel bunu "formel nedensellik" diye adlandırır.⁴⁰

"Sebep sonuca göre önce gelirken [*Ursprüngliches*]"⁴¹, sonuç ise meydana getirilir. Cevherin ilk aktüelliği sebep olaraktır. Daha sonra ise sebep sonuçta tam cevher olarak tezahür eder, çünkü cevher sebep halinde iken sahip olduğu aktüelliğe aslında sadece sonucunda sahiptir. Böylece sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiye ulaşıyoruz. Bun-

35 *A.g.e.*, 581 [3: 36].

36 *A.g.e.*, 716 [3: 261-62].

37 *A.g.e.*, 582 [3: 38].

38 *Hegel's Science of Logic*, A.V. Miller, çev., Humanities Press International, New Jersey 1989, 556-57.

39 Hegel'in tarih felsefesini okurken bu tür temel kavram ve ilişkiler daima göz önünde bulundurulmalıdır. Yoksa mesela Hegel'in "Akıl tarihin cevheridir" şeklindeki sözü tam olarak anlaşılabilir.

40 *Hegel's Science of Logic*, 558.

41 *A.g.e.*, 558-59.

dan dolayı sebep yalnızca sonucunda hakiki gerçekliğine kavuşur. Böylece sonuç zorunludur, zira sebebin veya sebep olan bu zorunluluğun tezahürüdür.

Neticede, ne sonuç ne de sebep diğ erinde olmayan bir şeye sahiptir.⁴² Bir başka deyiş le, sebebin içinde, sonucun içinde olmayan hiç bir şey yoktur, aynı şekilde tersi de geçerlidir. Bu bizi sebep ve sonucun zımnen aynı oldu ğ u neticesine götürür.

Böylece, sebep ve sonuç iki bakımdan, yani mantıken ve gerçeklikte zımnen aynıdır: Birincisi, sebep bir sonucu bulundu ğ u sürece sebeptir; aynı biçimde, sonuç da bir sebebi bulundu ğ u sürece sonuçtur. Sebep ve sonuç bu şekilde birbirini ima eder.⁴³ Böylece sebep kavramı ile sonuç kavramı mantıken birbirinden ayrılamaz.

İkincisi, sebep ile sonucu arasında gerçek bir aynılık da vardır.⁴⁴ Hegel'in gözde örneklerinden birini verecek olursak, "yağmur ıslaklığın sebebidir". Yağmur zemini ıslattığında, zemindeki ıslaklık veya rutubet onu meydana getiren yağmurdan farklı bir şey değildir; aslında, o sadece farklı bir biçimdeki yağmurdur. Aynı şekilde, belirli bir rengin sebebi o rengi veren boyadır, ki her ikisi de aynı ve tek bir gerçekliktir. Yine, bir cismin hareketi sonuç olarak görülürse, o halde onun sebebi hareket ettirici bir güçtür. Bütün bu hallerde, aynı gerçeklik birinde sebep, diğ erinde ise sonuç olarak kendisini sergiler.⁴⁵ Bu yüzden, içerikteki bu aynılık yoluyla, bu nedensellik analitik bir önermedir. Aslında Hegel'e göre sebep ile sonuç arasındaki ayrım (formel nedensellik) sübjektif bir anlayışın ürünüdür. Johnson'ın⁴⁶ belirttiğ i gibi, bu, probleme getirilen yeni bir yaklaşımdır, zira buna göre, iki nesnenin bağlantısı gibi bir problem var olmayıp, aslında sadece tek bir gerçek veya içerik vardır, ancak sübjektif anlayış bunu unsurlarına bölerek tahlil eder.

Sebep ile sonucun aynı içeriğ e sahip olması (yani, sebep ile sonucun aynılığı) prensibinin Hegel'in nedensellik anlayış ı bakımından iki mühim neticesi vardır:

42 *A.g.e.*, 559.

43 *A.g.y.*

44 *A.g.e.*, 560-61.

45 Bu ve benzeri türden örneklerle (mesela bir ressamın bir tabloyu boyaması) ilgili olarak bazı problemler bulunmaktadır. Hegel kendisi de bunun farkında olup, bu konuda bir açıklama getirmektedir (*Hegel's Science of Logic*, 561). Elbette ki bu açıklama da tartışılabilir.

46 Paul Owen Johnson, *The Critique of Thought: A Re-examination of Hegel's Science of Logic*, Hants, Avebury 1988, 148.

Birincisi, Hegel bir olayın bir başka olaya sebep olmasını bir nedensellik kanunu veya kuralına bağlı olarak görmez. Sebep ile sonuç birbirinden ayrı olmadığı ve temelde aynı olduğu için, ikisinin arasındaki bağlantıyı meydana getirmek için bir kural ya da kanuna ihtiyaç yoktur.

İkincisi, nedensellik ilişkisi *fiziksel-organik hayata ve rubi hayata* (tarihe) uygulanamaz.⁴⁷ Buradaki sözde sebep kesinlikle sonuçtan farklı bir içeriğe sahip olarak kendisini gösterir. Bununla birlikte bunun asıl nedeni şudur: Canlı bir varlığa etki eden şey onun tarafından bağımsız olarak belirlenir, değiştirilir ve dönüştürülür, çünkü canlı varlık sebebin sonucuna ulaşmasına izin vermez. Böylece mesela, yiyeceğin kanın sebebi olduğunu veya belirli yemeklerin vücudun ateşlenmesine sebep olduğunu söyleyemeyiz. Bu ikinci sonuç bizi şimdi ele alacağımız tarihte nedensellik konusuna getirir.

Aynı şekilde, her ne kadar ondan ilham almış olsa da, yonya iklimi Homer'in eserlerinin sebebi sayılamaz. O iklim kendisi için bir dış tesir olup, kendisi ona kendine özgü bir şekilde tepki göstermiştir. Nitekim yonya iklimi orada yaşayan herkesin bir İlyada ve Odisey kaleme almasına ilham vermemiştir.⁴⁸ Yine, Sezar'ın hırsı Roma'daki Cumhuriyet'in yıkılmasının sebebi sayılamaz. Tersine, Cumhuriyet o hırsı kendi çöküşünde kullanmıştır; eğer bu mümkün olmasaydı, başka nesne veya olayları da aynı amaçla kullanabilirdi, çünkü tarihte ruhi kitleler ve fertler birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindedir. Kendi içine bir başka *orijinal* varlık almamak, ve bir sebebin kendi içine doğru ilerlemesine izin vermeyip, onu kesintiye uğratarak dönüştürmek ruhun tabiatındandır.⁴⁹

Nedenselliğin ruhi hayata uygulanamamasının bir başka sebebi de yine sebep-sonuç aynılığı ile ilgilidir. Tam olmasa da, sebep-sonuç ilişkisi kabul edildiği kadarıyla, sonuç sebepten *daba büyük* olamaz, zira sonuç sebebin tezahüründen başka bir şey değildir. Fakat küçük sebeplerden büyük etkilerin doğduğunun varsayılması ve kapsamlı ve derin bir olayın önde gelen sebebi olarak bir anekdotun verilmesi tarihte epeyce yaygındır. Halbuki, böyle bir sözde sebep yalnızca bir vesile, bir dış etki olarak görülmelidir ve olayın iç ruhunun ona hiçbir ihtiyaç duymadığı veya tezahür etmek için ona benzer başka birçok unsuru kullanabileceği bilinmelidir. Aslında, yukarıda anılan yaygın

⁴⁷ Hegel's *Science of Logic*, 562.

⁴⁸ A.g.y.

⁴⁹ A.g.y. Hegel'e göre, bu ilişkiler İde alemine aittir.

kanaatin tam tersi doğrudur. Böyle küçük ve arızî bir durum, sadece olay kendisinin öyle olmasını belirlediği için, olayın vesilesi olabilir.

Kısacası, nispeten küçük olayları büyük olayların sebepleri saymak yanlıştır, zira bu küçük olaylar sebep-sonuç ilişkisinin unsur veya şartlarından bazılarıdır, veya büyük olaylar için bir dış etki veya vesile vazifesi görürler. Üstelik, insanlar ve toplumlar örneğinde, böyle bir dış etki, kendisinden sonuçlanan şeyin ne gerekli ne de yeterli bir şarttır. Bir şahıs veya toplum, irade gücü ve mizacı dolayısıyla, belirli bir etkiye farklı biçimlerde tepki gösterebilir ve aynı sonuca ulaşmak için farklı olay veya nesnelere kullanabilir. Böylece, bir etki olsa olsa bir vesile veya bir dış unsurdur ve onu vesile kılan şey şahıs veya toplumun ruhudur.

Dört Sebep İlgili Problemler

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, dört sebebi İbn Haldun ve Hegel'in tarih felsefelerine uygulama konusunda önemli problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemleri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Dört Sebebin Farklı Bir Alana Uygulanması

Aristo'nun uygulamasında olduğu gibi günlük hayatta da, cansız fizikî dünyada dört sebebi teşhis etmek oldukça kolaydır. Mesela, üzerine oturulması için (gaye sebep) bir marangozca (fâil sebep), tahtadan (maddî sebep) yapılmış bir sandalyenin (sûrî sebep) "dört sebep"ini ayırt ederken pek bir zorluk çekmeyiz. Ancak canlı fizikî dünyaya gelince, belirli bir hayvan örneğinde olduğu gibi, dört sebebi bulmak çok zor, hatta bazen imkansız olur. Aristo'ya göre, böyle bir durumda, dört sebepten bir kısmı (sûrî, gaye ve fâil) bir araya gelip birleşir ve aynılaştır, ve bu yüzden dört ayrı sebep teşhis edilemez. Kısacası, cansız fizikî dünyada olduğunun aksine, canlı fizikî dünyada dört sebep çoğu zaman açıkça belirlenemez.

Tarihin (ki Aristo onu bir bilim saymadığı için, dört sebebi ona uygulamamıştı) cansız fizikî dünyadan oldukça farklı bir biçimde işlediği aşikardır. Tarihî süreç bir bakıma canlı fizikî dünyaya daha yakındır, fakat bu benzerlik bile sınırlıdır, zira tarihte, tabiat kanunlarına tam anlamıyla bağlı olmayan insan eylemi de etkili olmaktadır. Böylece, dört sebebi tarih sahasına uygulama çabası ile bir çifte hata işlendiği gözükmektedir: Birincisi tarihi cansız fizikî dünya gibi görmek, ikincisi ise dört sebebi böyle bir alana sıkı sıkıya uygulamaya çalışmaktır.

Bunun için, kendi tarihlerinde dört sebepten yararlandıklarında Hegel ve İbn Haldun bu zorluğun farkında olup birebir eşleme yapmaktan kaçındılar. Ne var ki, yukarıda değinildiği gibi, bazı yorumcular bu gerçeği ihmal ettiler, ve ortada hiçbir problem yokmuşçasına, Aristo'nun dört sebebini Hegel ve İbn Haldun'a uygulamaya kalkıştılar. Elbette ki, kaçınılmaz olarak, bu çabaları bu iki düşünürün düşüncelerine haksızlık etmekle kalmayıp ciddi problemlerle de karşılaştı.

2. Aristo'nun Dört Sebebiyle İlgili Problemler

Aristo'nun dört sebebini niteliği, birbirleriyle ilişkileri ve nedensellik anlayışı konusunda da zorluklar bulunmaktadır ve Aristo'ya ait tek, yerleşik ve nihai bir dört sebep teorisi elde etmemizi engelleyen hususlar tartışmalıdır. Bu yüzden dört sebebi basit bir şemaya indirgemek problemlidir, zira zorlukları ihmal etmekte ve hiçbir problem yokmuş gibi davranmaktadır.⁵⁰

Şimdi dört sebeple ilgili bu problemleri ana hatlarıyla ele alalım. Dış dünyada doğrudan gözlemlenebilen diğer üç sebeb aksine, gaye sebepler, tıpkı potansiyel nesnelere olduğu gibi, aynı şekilde gözlemlenememektedir. Bazen nesnelere ulaşamazlar ve amaçlarını yerine getiremezler. Johnson'ın belirttiği gibi, böyle hallerde böyle nesnelere amaçlarının ne olduğunu bilmede problem ortaya çıkar.⁵¹ Üstelik, nesnelere ulaştıklarında bile, ortada, bu gayeleri anlamamızı mümkün kılan empirik bir süreç yoktur. O yüzden, bilim adamı önce gayelerin var olduğunu var sayar, sonra da bunların ne olduğunu kestirmeye çalışır. Dahası gaye sebepler nesnelere genellikle gayelerine tam anlamıyla ulaşamadıkları beşerî ilişkilerde özellikle problemlidir. Örnek olarak, çoğu siyasi yapı sadece eksik olmayıp, sapkıncı ve *tabiata aykırı* bir biçimde tamamlanmıştır. Böyle zamanlarda, Aristo bir gaye sebep temelinde açıklama yaptığında, empirizmi belirsiz ve güvenilmezdir.

Benzeri bir eleştiri Aristo'nun maddî ve sûrî sebepleri için de getirilebilir. Bir maddî sebep teşhis etmek, diğerlerinin değil de belirli bazı unsurların nesneyi meydana getirdiğini kabul etmeyi gerektirmekte-

50 Dört sebepten bazıları ile ilgili problemler için bkz. Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes", *The Philosophical Quarterly*, 32 (1982), 319, 323; Max Hocutt, "Aristotle's Four Because", *Philosophy*, 49 (1974), 385, 397; ve G. R. G. Mure, "Cause and Because in Aristotle", *Philosophy*, 50 (1975), 356.

51 N. Curtis Johnson, *Aristotle's Theory of State*, Macmillan, Londra 1990, 24.

dir. Yine, bir sūfî sebep teşhis etmek de nesnelere aslı kimliklerinin bulunduğunu, bu aslı kimliklerin tabiat tarafından verildiklerini ve tabiatın verdiğini bizim doğru bir biçimde anlayıp çözdüğümüzü varsaymaktadır.⁵²

Dört sebeple ilgili bu problemlerden başka, Aristo'nun bütün nedensellik teorisi hakkında da ciddi eleştiriler bulunmaktadır. Bunların çoğu genellikle *Metafizik* eleştirisinden gelmektedir. Aristo'nun bugün bilinen bütün eserlerinin kendisi tarafından bir araya getirilmediğini biliyoruz. Böylece, mesela, Aristo *Metafizik* adlı eserin yazarı olmayıp, bir düzine risale yazmıştır. Editörlerin toplamaya değer gördüklerine *Metafizik*, yani *Fizik*'ten sonra okunacak eser adı verilmiştir. Ayrıca, Lise'nin öğrencileri veya sonraki üyeleri Aristo'nun ifadelerini gözden geçirip bazı değişiklikler bile yapmıştır. Risalelerin kronolojik düzenini ihmal ederek ve farklı dönemlere ait risaleleri aynı başlık altında toplayarak editörler Aristo'nun külliyatını sistemli bir bütün haline getirmiştir. Bu yüzden, Amadio'ya⁵³ göre, Aristo'nun *Metafizik*'i ve başka eserlerinin bazen belirli bir bütünlüğe ve düzenli bir düşünce akışına sahip bulunmaması, tekrarlara kaçması ve hatta bazen çelişkili olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Farklı bir zeminde olsa da, Copleston'ın⁵⁴ da Aristo'nun metafizikle ilgili görüşleri hakkında benzeri eleştirileri vardır. Ona göre, Aristo'nun empirik bilime yönelik artan ilgisi kendisini metafizik pozisyonuna ciddi bir sistem getirmede ihmale sevk etmiş olup metafizik varsayımları hususunda haklı tutarsızlık suçlamalarına açık hale getirmiştir. Ayrıca, Copleston'a göre, Aristo'nun metafizik sistemi ve teolojisi, tabiat hakkında sanki o bilinçli bir şekilde işleyen ve düzen getiren bir prensipmiş gibi konuşmasını pek de haklı göstermez, zira böyle bir dil açıkça Eflatuncu bir çeşni taşır.

Rosenfield'in⁵⁵ eleştirisi ise daha serttir. Bu yazara göre, en azından üç faktörden dolayı Aristo'nun eserlerinden tek, yerleşik ve nihâî bir dört sebep teorisi çıkarmak mümkün değildir: İlki, Aristo o kadar ansiklopediktir ki, insan ilişkilerine uygulanan nedensellik prensiplerini göklerdeki, teolojideki, ve mantıki bir "Hareket Etmeyen Hareket

52 *A.g.e.*, 32, dn. 17.

53 Anselm H. Amadio, *Encyclopaedia Britannica*, "Aristotle and Aristotelianism".

54 Frederick S.J. Copleston, *A History of Philosophy*, 9 cilt, Search Press, Londra 1977, 1:325-26.

55 Lawrence William Rosenfield, *Aristotle and Information Theory*, Mouton, Lahey ve Paris 1971, 21.

Ettirici”ye referansla ele alınan nedensellik prensiplerinden ayırdetmede çok dikkatli olunmalıdır, zira bu ikinci gruptaki nedensellik kavramlarından hiçbirisi insan davranışına doğrudan uygulanamaz.

İkincisi, Rosenfield’e göre, Randall’ın *Metafizik* ile ilgili olarak söylediği gibi, Aristo’yu tamamen tutarlı bir biçimde yorumlamanın bir yolu yoktur, zira o kendi kendisiyle çelişmektedir. Randall *Metafizik*’i Aristo’nun yazdıkları içinde en karmaşık ve çelişkili olarak görür, zira savunulan noktalarda esaslı değişiklikler ve çok sayıda aşikar tezat barındırmaktadır. Bu yüzden modern çalışmalar *Metafizik*’ten tutarlı bir doktrin çıkaramamış ve toplanmış bu risalelerdeki her şeyi bir “harmoni” içinde sunamamıştır. Rosenfield’in bildirdiğine göre, Runner da *Fizik* hakkında benzeri bir gözlemde bulunmuştur, ve daha genel çalışmalar Aristo’nun eserlerinin nedensellik gibi meselelerde farklı pozisyonlar içerdiği yolundaki görüşü desteklemektedir.⁵⁶

Son olarak, nedenselliğin tam bir açıklaması için Aristo’nun açık ifadelerine tamamen bağlı kalmak tehlikelidir. Birçok çağdaş yazarın eserleri, belirli bir konudaki ifadeleri için Aristo’nun eserlerini taramanın neticelerini yansıtmaktadır. Hemen hemen aynı ifadelerden yola çıktıkları halde, bu yazarların her birinin, nedensellik gibi tek bir konuda Aristo’nun görüşü hakkında birbirinden tamamen farklı yorumlara ulaşmaları, bu yaklaşımın ciddi sıkıntıları bulunduğunu göstermektedir.⁵⁷

Sonuç olarak, bu kısa incelememizin gösterdiği gibi, Aristo’nun nedensellik teorisi hakkında farklı (ve bazen çelişkili) görüşler mevcut olup tutarlı bir teori ortaya koymak pek kolay değildir. Ancak tarih felsefelerinde dört sebebi bir şekilde kullanmış olan İbn Haldun ve Hegel’in bunları nasıl kullandıklarını ve dönüştürdüklerini göstermek için, en yaygın görüşü Aristo’nun nedensellik teorisi olarak alacak ve buna kıyasla ileri sürdüğümüz dönüşümü inceleyeceğiz. “En yaygın görüş” ile, sūrī, gaye ve fâil sebeplerin birleşip kaynaştığı, maddî sebebin ise ayrı kaldığı gaye sebebiyet veya teleolojik nedenselliği kastediyoruz.

3. İbn Haldun ve Hegel Tarihlerinde

Dört Sebebi Teşhis Problemleri

İbn Haldun ve Hegel tarihlerinde dört sebebi teşhis konusunda ciddi zorluklar ve problemler bulunmaktadır. Birincisi, bu iki düşünün-

⁵⁶ A.g.e., 21-22.

⁵⁷ A.g.e., 22.

rün tarih teorilerini Aristo'nun dört sebebi üzerine kurduklarını belirten açık ifadelerine veya güçlü imalarına rastlamak mümkün değildir. İkincisi, bu iki düşünürün bu sebepleri kullandıkları doğrudur; ancak bu kullanma sınırlı olup düşünürlerin tarih teorilerine uymaları için dönüştürülmüştür. Bu yüzden, İbn Haldun ve Hegel'de bütün tarih sürecini veya tarih teorisini açıklayan dört belirli sebep bulunduğu varsayıldığında, önemli problemlerle ve çelişkili görünen ifadelerle karşılaşmaktadır. Bunlardan başka, ilgili şemalarda da açıkça görüleceği üzere, özellikle Hegel'de, yorumcularca belirli sebeplere karşılık olarak ileri sürülen kavramlardan bazılarının aslında Hegel tarafından birden fazla sebeple ilişkili olarak sunulması ve belirli bir sebebe karşılık olarak çok sayıda kavramın ileri sürülebilmesi türünden problemlere rastlanmakta olup, bunlar tarihte etkin olan sebepleri Aristo'nun dört sebebiyle eşleştirme konusunda zorluklar çıkarmaktadır. Şimdi bu problemleri kısaca inceleyelim.

İbn Haldun

Maddî ve Sûrî Sebepler

Mukaddime'de devlet ve medeniyeti suret ve madde olarak sunan çeşitli pasajlar vardır. İbn Haldun'a göre, suretin maddeyle nasıl bir ilişkisi varsa, hanedan ve mülkün de medeniyetle öyle bir ilişkisi bulunur.⁵⁸ Daha ayrıntılı bir versiyon ise şöyledir: Hanedan ve mülk dünyanın ve medeniyetin *suretini* teşkil ederken, buna karşılık dünya ve medeniyet ise tebaa, şehirler ve diğer bütün her şeyle birlikte hanedan ve mülkün *maddesini* oluştururlar.⁵⁹ Böylece, medeniyetin dağılması hanedan ve yöneticinin statüsünün yok olmasına sebep olur, zira bunların kendine özgü statüsü medeniyetin suretini teşkil eder ve madde (bu örnekte, medeniyet) bozulduğunda suret de mecburen bozulur.⁶⁰

Bununla birlikte, İbn Haldun'un başka bazı ifadelerine bakıldığında, bu suret-madde ilişkisinin karşılıklı olduğu gözüküyor. Mesela, kendisi bir yerde⁶¹ “medeniyet... hanedanın cevheridir” derken, bir başka yerde ise⁶² “hanedan ve hükümet medeniyetin cevherini sağlayarak dünyanın en büyük pazarı vazifesini görür” der. Bundan başka, suret ve maddenin birbirinden ayıramayacağını kabul eder. “Bunlar-

58 *Mukaddime*, 471 [2: 300].

59 *A.g.e.*, 464 [2: 291].

60 *A.g.e.*, 354 [2: 104].

61 *A.g.e.*, 356 [2: 107].

62 *A.g.e.*, 353 [2: 102].

dan birinin diğerinden ayırlamayacağı felsefede sabit olduğu için”⁶³, medeniyetsiz bir hanedan düşünülemezken, bir hanedan ve mülk olmadan da bir medeniyet mümkün değildir.

Kısacası, medeniyet devletin maddesidir ve aynı şekilde, devlet de medeniyetin maddesini sağlar; yani medeniyet ve devlet karşılıklı olarak birbirinin aynı zamanda hem maddesi ve hem de suretidir. Ancak mesela, İbn Haldun’da Aristo’nun dört sebebini teşhis etmeye çalışan Mehdi bu karşılıklı ilişkiyi göz ardı edip devleti tarihin sûrî sebebi, medeniyeti ise maddî sebebi olarak sunar.⁶⁴

Suret ve madde kavramları izafi olduğu için, bir şey bir şeyin sureti ve aynı zamanda bir başka şeyin de maddesi olabilir. Mesela, mülk medeniyetin sureti iken, aynı zamanda dinin de maddesidir. Böylece, İbn Haldun için “din ve dinî teşkilatlanma varoluşun ve mülkün *suretini* teşkil ederken, son ikisi de birlikte dinin *maddesini* meydana getirir.”⁶⁵

İbn Haldun *Mukaddime*’sinde sûrî sebepleri kullanır, fakat el-Alim’in de belirttiği gibi,⁶⁶ sûrî sebebi öyle bir biçimde kullanır ki, o artık sûrî bir karakter taşımaz. İbn Haldun’un sûrî sebebi maddî ve fâil sebeplere daha yakındır. Daha önce gördüğümüz gibi, İbn Haldun devlet ve medeniyetin suret ve madde olduğunu söyler. Ancak şunu da ekler: “Gerçek hanedan, medeniyetin maddesine etki eden hanedan, asabiye ve iktidara aittir.”⁶⁷ Bir başka deyişle, suret olan devlet madde olan medeniyet üzerine asabiyesi ile etki yapar. Böylece, sûrî sebep son tahlilde bir fâil maddî sebep olur, asabiye ve iktidar olur.

Fâil Sebep

İbn Haldun’da, asabiye’nin tek fâil sebep olduğuna dair açık bir ifade bulunmaz. Düşünürümüz fâil sebeple asabiye arasında birebir bir eşleme yapmaz. Bilakis, devletin fâil sebep olduğunu ve medeniyet içindeki neredeyse bütün değişiklikleri meydana getirdiğini bildirir, ki burada asabiye sadece, devletin bir vasıtası olarak gözüktür. Bu yüzden, İbn Haldun tarihinde asabiye’yi fâil sebep olarak sunmak problemlidir.

63 *A.g.e.*, 471 [2: 300].

64 Mahdi, *Ibn Khaldun*, 234.

65 *Mukaddime*, 474-75 [2: 305].

66 El-Âlim, “Mukaddimât İbn Haldun - Medhal İbistimûlûcî”, *el-Fikr el-Arabî*, 1/6 (1978), 40.

67 *Mukaddime*, 471 [2: 301].

Üstelik, asabiye durağan değil, diyalektik bir kavramdır. Bundan dolayı, Aristo'yu İbn Haldun'a empoze etmekten kaynaklanan asıl problem şudur: İbn Haldun'da sebepler zaman ve bağlama göre değişirken, Aristo için sabittir. Bu problem asabiye örneğinde en bariz bir biçimde göze çarpmaktadır.

Aslında asabiye devlet oluşana ve siyasi iktidar durumunu sağlamlaştırana kadar yapıcıdır. Ancak bundan hemen sonra, hatta iktidarın pekişme döneminde tersi yönde işlemeye, yani siyasi gücü zayıflatmaya ve istikrarsızlığa başlar ve böylece medeniyeti zayıflatır ve yıkar. Ancak şunu ilave etmek gerekir ki, medeniyetin yıkılmasında asabiye-den daha önemli bir faktör daha vardır ve bu da yozlaşmadır. Aslında, devletin kurulması ve iktidarın pekişmesinden sonra asabiye'nin önemi ve rolü azalır, hatta bazen asabiye tamamen yok olur.⁶⁸ Ayrıca, hatta, asabiyesiz ülkelerde daha iyi bir siyasi idare ve daha güçlü bir medeniyet vardır, ve böylece kamu yararı (maslahat) daha rahat ve iyi bir biçimde sağlanabilir. İbn Haldun'a göre, asabiyesiz topraklarda bir hanedan kurmak çok daha kolaydır. Az sayıda isyan ve fitne hareketi olacağı için, böyle yerlerde yönetim rahat bir iş olacaktır ve hanedan asabiye'ye pek ihtiyaç duymayacaktır.

Buradan anlaşılıyor ki, asabiye mülkün ve kamu yararının “olmazsa olmaz” bir şartı değildir. Asabiye başlangıçtaki inşa aşamasında bir fâil sebep olarak iş görse de, sonra devletin hüküm sürdüğü dönemde olumsuz bir yıkıcı güce dönüşebilir. Bu yüzden İbn Haldun asabiye'den kurtulmayı beceren Mısır ve Endülüs gibi medeniyetlerin sürekliliğine hayranlığını dile getirirken, Fas'taki sürekli kaosu da asabiye'nin varlığına bağlamaktadır.

Böylece, Rabî'nin⁶⁹ ikna edici bir biçimde ifade ettiği gibi, İbn Haldun'da sebep ve sonuçların keyfi ayrımına ve soyut kutuplaşmasına rastlanmaz. Asabiye de bu konuda bir istisna oluşturmaz: Asabiye göçebe kültür altındaki hayat tarzının bir sonucu iken, zamanla bu hayat tarzını yerleşik kültürde değişik bir hayat tarzına değiştirmenin ana sebebi olarak hareket eder. Sebep ve sonuçların etkileşimi ve birbirlerinin yerini alması medenileşmiş kültürde de sürer ve bu yeni kültür (bu kez bir sebep olarak) asabiye'nin bütün yönleri üzerinde yıkıcı bir etki uygular. Lakin lüks ve yozlaşma doruğa ulaştığında, yine asabiye'nin yok olmamış güçlü bir dalı gruplar arası ikti-

68 *Mukaddime*, 194-96 [1: 314ff.]. Ayrıca bkz. 365 [2: 122].

69 Muhammad Mahmoud Rabî, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, E. J. Brill, Leiden 1967, 161.

dar çekişmelerinde bir değişim sebebi olarak hareket edip yeni bir yöneticiyi iktidara getirebilir. Onun için, ne asabiye ne de (göçebe veya yerleşik) kültür mutlak sebep veya sonuçlar şeklinde tasnif edilebilirler.

Gaye Sebep

İbn Haldun tarihinde, diğer bütün sebeplerin varlıklarını kendisine borçlu oldukları bir gaye sebep yoktur. Mesela, asabiye'nin kaynağının, medeni toplumda var olan kamu yararı (ki Mehdi⁷⁰ bunu tarihin gaye sebebi olarak ileri sürer) ile hiçbir alakası yoktur; tersine, asabiye henüz medenileşmemiş bedevilikten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, yukarıda bahsedildiği gibi, asabiye'nin daha sonraları medeniyet ve kamu yararı üzerinde yıkıcı bir etkisi bile bulunur. Yine, asabiye olmadan da devlet kurmak mümkündür.

Kısacası, İbn Haldun'un tarih teorisinde kesin bir gaye sebep teşhis etmek en azından problemlidir. Çünkü kamu yararı izafi olup bağlama ve zamana göre değişirken, Aristo'nun *telos*u ise zamana göre değişmeyen bir tür sabit çekici güçtür. Bu çok önemlidir, zira İbn Haldun bir gaye sebepten bahsederken aslında "*makasid*"dan, yani ilahî maksatlardan bahsetmektedir. Aristo ise, gayenin, kendisine götüren süreçler üzerinde uyguladığı tabii bir çekişten söz etmektedir.

İbn Haldun ve Aristo'nun gaye sebepleri ile ilgili olarak son olarak şunları söyleyebiliriz: *Mukaddime*'deki bir alt-başlık şöyledir: "Yerleşik kültür medeniyetin gayesidir. Bu, onun hayatının sonu anlamına gelir ve yozlaşmasını getirir".⁷¹ Burada İbn Haldun'un gaye sebebinin özellikleriyle ilgili iki önemli nokta göze çarpar: Birincisi, Aristo'da olduğunun aksine, gaye sebebin mükemmel bir şey olmadığı, tersine yozlaştırıcı olduğu aşikardır. İkincisi, İbn Haldun'un gaye sebebi aslında "nihâî" değildir. Süreç, yani "tabiattaki tedricî gelişme" orada durmaz, fakat devam eder (her ne kadar, bu durumda, bazen tersi yönde olsa da). Böylece, buradaki gaye sebep durağan bir şey değildir. Aslında, son başlangıçtır; yani tabiatın (ve toplumsal gelişmelerin) sürekli akışında, bir aşamanın sonu bir sonraki aşamanın başlangıcıdır.

Hegel

Hegel'in tarihindeki "sebepler"i kabaca incelediğimizde ve Aristo'nun dört sebebiyle eşleştirmeye çalıştığımızda başlıca iki tür prob-

70 Mahdi, *Ibn Khaldun*, 275.

71 *Mukaddime*, 465 [2: 291].

lemle karşılarız: Bunlardan biri, bazı sebeplere birden fazla kavramın karşılık gelmesidir. Mesela Hegel tarihin nihâi maksadını akıl, ruh, İde,⁷² özgürlük, öz-bilinç vb. gibi farklı terimlerle verir.

İkinci problem ise bazı kavramların birden fazla sebeple ilişkili olarak anılmasıdır. Örnek olarak, maddî sebep olan “devlet” bazen Hegel tarafından gaye sebep olarak da anılır. Aynısı, hem fâil hem de gaye sebep olarak gözüken “insan” için de geçerlidir. Böylece, belirgin dört ayrı sebep bir yana, açık bir dört sebep teorisini görmek bile epeyce zorlaşmaktadır, çünkü yukarıda anılan bu kavramlar, Hegel diyalektiğine uygun olarak, birbirinden tecrit edilmiş ve kolayca ayırt edilebilen kavramlar olmayıp, birbirleriyle bağlantılı, hatta bazen içiçe geçmiş ve birbirlerinin yerini alabilen kavramlardır.

Bu ikinci problemle ilgili bir örnek olarak, O'Brien⁷³ özgürlüğün nihâi maksat ve fâil prensip olarak görüldüğü bir paragrafı zikreder. İlk ifadede Hegel özgürlüğü bütün dünya tarihinin kendisine doğru ilerlediği nihâi maksat diye tarif eder; ancak aynı paragraftaki bir başka cümlede, kendisini gerçekleştiren tek maksat olarak özgürlüğün değişen olaylar ve şartlar içinde ayakta duran tek direk, tek gerçek fâil prensip olduğunu bildirir.⁷⁴ O halde, özgürlük gaye sebep midir, yoksa fâil sebep midir? Eğer fâil sebepse, o zaman Hegel'in, tutkuların tarihin tek itici gücü olduğu yolundaki sözüne ne demeli? Eğer tutkular fâil sebep ise, yine şu sözüne ne demeli?: Tarihin maddî sebebi insanların subjektif iradeleri, tutkuları ve şahsî çıkarlarıdır.

O'Brien'a göre, bütün bu çakışmalar Hegel'in aklı nedensellik analizinin bütün boyutlarına yerleştiren anlayışının yansımalarıdır. Özgürlük, tutkular, devlet vb. Hegel'de temelde rasyoneldir ve nedensellik çerçevesi içinde terimlerin değişmesi meşru ve gereklidir. Bizim kanaatimize göre ise, birbirlerine ne kadar yakın olsalar veya Hegel bu terimleri “analitik olarak” birbirleriyle ne kadar ilişkili görse de, “devlet”, “insan”, “Tanrı” ve “özgürlük” gibi kavramlar hem yaşa-

72 Hegel'de İde'yi kabaca şöyle tanımlayabiliriz: Evreni oluşturan evrensel düşünce veya ruh. Diyalektik süreç içinde kendini açan, din, sanat ve felsefede dile gelen düşünce. “Ruh” ise genel veya evrensel bilinç, bütün pratik akıl ve eylemin arkasındaki aklî (rasyonel) irade, veya dünyadaki aktif akıl şeklinde kısaca açıklanabilir. Hegel'e göre İde veya akıl insanların dışında olup onları etkileyen bir şey değildir; tarihin içinde bulunan evrensel bir prensiptir.

73 O'Brien, *Reason and History*, 102.

74 Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Weltgeschichte*, Johannes Hoffmeister, ed., 4 cilt, Meiner, Hamburg 1994, 1: 63.

yan dilde hem de pratikte ayrı gerçekliklere karşılık gelirler ve son tahlilde birbirlerinin yerini alamazlar. Birbirlerinin yerine almaları veya kullanılmaları durumunda ise dört sebepten bahsetmek anlamsızlaşacaktır. Burada şu ileri sürülebilir: Aristo'da bazen gaye, fâil ve sûrî sebeplerin birleştiğini ve sonuçta bir madde-form antitezinin ortaya çıktığını görmüştük. Hegel'de de gaye sebep olan özgürlüğün etkisi altında böyle bir birleşmeden söz edilemez mi? Hegel'de sebeplerin birleşmesi gibi bir şey söz konusu ise o zaman dört sebebin dördü de ilginç bir şekilde tek sebep haline gelmekte ve bir madde-form antitezinden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Zira şemada görüldüğü gibi, devlet hem maddî hem de gaye sebeptir. Kısacası, sebepler içinden çıkılmayacak bir biçimde içiçe geçmiş durumdadır.

O'Brien'in dört sebebi teşhis ederken metinleri kullanımı da ilginçtir. Kendisinin metni dört sebebe göre düzenlemesi, kesin olarak görüldüğü Hoffmeister edisyonuna dayanmaktadır. Ona göre Karl Hegel metni nedensellik şemasını daha dağınık bir biçimde vermektedir. Ancak Hoffmeister edisyonuna ağırlık verdiği halde, sık sık Karl Hegel metnine de başvurduğunu görüyoruz, zira bu ikinci metin (halkların ve devletlerin oluşumunu değil de) özgürlüğü tarihin nihâi sebebi olarak anmaktadır. Kısacası dört sebeple ilgili olarak mevcut metinlerde de ciddi problem vardır.

Bu genel açıklamada bahsettiğimiz problemleri biraz daha ayrıntılı olarak görelim:

Maddî ve Sûrî Sebepler

Hegel'de anayasayı devletin sureti olarak sunuyor gözükten pasajlar bulunmaktadır. Fakat daha kapsamlı bir okuma sonunda, tarihin sûrî sebebi millî ruhlar veya milletler olarak gözükür, zira dünya ruhu kendisini dünya tarihinde birbiri ardından gelen millî ruhlar suretinde tedricen sergiler.

Fâil Sebep

Hegel ruhun tarih içindeki gerçekleşmesinin “araçlar”ını ele alırken, ruhun fertlerin tutkularını ilerleme aracı olarak kullandığı şekilde genel bir ifadeyle başlar. Ona göre, illâ ahlakî değerlere aykırı olması gerekmeyen tutkular aktif güçtür, çünkü onlar aracılığıyla evrensel gaye gerçekleşir.⁷⁵ Tarihte etkili güç olarak tutku bir ham tutku

⁷⁵ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History / Introduction Reason in History*, H. B. Nisbett, çev., Cambridge University Press, Cambridge 1975, 72.

olmayıp, İde tarafından bir kalıba sokulmuş, biçimlendirilmiş ve kendisine yol gösterilmiştir. Hegel tutkudan, karakter ve iradenin, sırf şahsî bir içeriği değil, bilakis evrensel önemdeki eylemlerin arkasındaki etkili hareket ettirici güç olan, belirlenmiş yönlerini anlar.⁷⁶

Bununla birlikte görünen o ki, tutku tarihte etkili olan tek fâil değildir, çünkü dünya tarihinde araştırılan nesne, insan iradesi veya insan özgürlüğü vasıtasıyla kendini ifade eden İde'dir. İrade bu vasıta ile özgürlüğün soyut temeli olur ve milletlerin bütün ahlakî hayatını ortaya çıkarır. İde'nin bu formdaki ilk prensibi soyut olarak İde'nin kendisidir; ikincisi ise insan tutkusudur. Bu ikisi dünya tarihinin kumaşında çözgü ve atkıdır. İde bu sıfatla gerçeklik iken, tutkular da ona hizmet eden koldur. Bu ikisi uç noktalar olup, buluştukları ve birleştikleri orta nokta ahlakî özgürlüğe dayanan devlettir.⁷⁷

Böylece tutku ile İde'nin birliği insanlar için ahlakî gerçekliği, yani devleti teşkil eder. Bu durumda, aklın gerçekleşmesinde fâil sebebin (aracın) tutku mu, İde mi, yoksa devlet mi olduğu konusunda emin olmak zordur, zira Hegel'de bizi bu yönde düşünmeye sevkeden çeşitli pasajlar vardır: Tarihteki büyük insanların şahsî amaçlarının özü, dünya ruhunun iradesidir.⁷⁸ Hegel bir başka yerde ise şöyle der: Aklın kurnazlığı tutkuları kendi hizmetinde çalıştırır, ki böylece onun yerine tarihteki büyük insanlar acı çeksinler ve bedelini ödesinler. Böylece varoluşun ve geçici dünyanın gerektirdiği vergiyi İde öder, fakat bunu kendi cebinden değil, fertlerin tutkularıyla öder.⁷⁹ Bu durumda, İde'nin tarihteki gerçek fâil (fâil sebep), tutkuların ise sadece onun bir aleti olduğu görünür.

Ne var ki, tutku İde veya akıl tarafından biçimlendirilen bir tür maddî sebep gibidir de. Bu Hegel'in şu sözlerinden çıkarılabilir: "İnsan bilgi ve iradesinde, bir maddede olduğu gibi, akıl varlığa kavuşur." Yani aklın kurnazlığı çeşitli özgürlükleri öz-bilince sahip toplumlar biçiminde sentezlemek için dünya-tarihsel fertlerin (büyük insanların) tutkularını sürekli olarak kullanır.

Ayrıca, gayesine ulaşmak ve bu gayeyi bilinçli kılıp ona gerçeklik kazandırmak için, dünya ruhu alet ve vasıta olarak yalnızca tutkuları değil, aynı zamanda ihtiyaç, çıkar, güdü, şahsî görüş, irade ve faaliyetler gibi ferdî ve millî hayatın başka ifadelerini de kullanır.

76 *A.g.e.*, 73.

77 *A.g.e.*, 71.

78 *A.g.e.*, 76.

79 *A.g.e.*, 89.

Tarihin fâil sebebi sadece tek başına insan tutkusu ile sınırlandırıldığında, bu, insanın tarihî süreçte yalnızca bir araç olduğu anlamına gelir. Ancak Hegel açık bir biçimde insanı bir araç olarak değil de, bir amaç olarak sunar. Ona göre, insanlar aklın gayesine ulaşmasında sırf bir araç değildirler, çünkü aklın gayesini gerçekleştirirken aynı zamanda kendi amaçlarını da gerçekleştirmekle kalmayıp bu gayeye katılırlar ve bu yüzden kendi başlarına gaye olmayı hak ederler.

Gaye Sebep

Hegel tarihin gaye sebebi ile ilgili olarak çeşitli kavram ve ifadeler kullanır: özgürlük ve aklın gerçekleşmesi, özgürlük bilinci, öz-bilincin en yüksek seviyeye çıkarılması ve ferdiyetçiliğin gelişmesi, maksadı öz-bilincin ve ideal devletin kurulması olan tarihî bilinç, ve Tanrı'nın iradesinin veya ilahî takdirin gerçekleşmesi.

Bu yüzden, özgürlük veya tarih bilinci gibi tek bir kavramı Hegel'in tarihindeki gaye sebep olarak teşhis etmek doğru değildir, çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi, bunlar birbirleriyle ilişkili de olsa, tarihin hedefi için Hegel yukarıdaki gibi birçok kavramın yanısıra ruhun somut tezahürlerini kullanır. Zaten böyle bir birebir eşleme ciddi problemler doğurmaktadır. Mesela, maddî sebep olarak görülen devlet Hegel'in bazı pasajlarında gaye sebep olarak belirir, ve böylece Aristo'nun dört sebebi birbirine karışır.

4. Teolojik Bağlılıkların Nedensellik ve Tarih Anlayışları Üzerindeki Etkileri

Çabalarında ne kadar başarılı oldukları bir yana, hem İbn Haldun hem de Hegel, tarihi, bu dünyada aktif olan bir Tanrı anlayışı ile bağdaştırmıştır. Aristo'nun belirsiz ve ihtilafli Tanrı anlayışının tersine, İbn Haldun tek-tanrıci bir anlayışa sahipken, Hegel ise Protestan Tanrı anlayışının kendine özgü bir versiyonuna sahipti. Bu iki düşünürün teolojik bağlılıkları Aristo'nunkinden farklı bir nedensellik anlayışını gerekli kıldı. Daha önce bahsettiğimiz gibi, İbn Haldun *Mukaddime*'sinde "Allah'ın kainat hakkındaki planı"nı sergilemeyi amaçlarken, Hegel'in, tarih felsefesindeki maksadı ise "Tanrı'nın tarihte meşru kılınması", yani tabiatı olduğu gibi, tarihi de aklın yönettiğinin gösterilmesiydi. Bu sebeple, bu iki düşünürün iki büyük dinden kaynaklanan Tanrı anlayışları, onları, Tanrı fikir ve gerçekliğini bağımsız sebeplerin etkinliği ile bağdaştırmaya sevk etti, ve bu da neticede bu düşünürlerin tarih teorilerini büyük ölçüde etkiledi. Aristo'nunsa böyle bir meselesi yoktu, çünkü, her şeyden önce o, dört

sebebi (kendisine göre bir bilim dalı olmayan) tarihe uygulamadı; ikincisi, irade sahibi şahsî bir Tanrı'ya teolojik bir bağlılığı bulunmuyordu ve onun müphem Tanrı anlayışına göre, Tanrı'nın bu dünya ile pek bir ilgisi yoktu.

Bütün bunların ciddi sonuçları bulunmaktadır. Tarihe uygulandığında ve etkili bir şahsî Tanrı'yı kabul ettiğinde, dört sebep doktrini mecburen önemli değişim ve dönüşümlere uğrayacaktır. Ancak bu değişim ve dönüşümler, Aristo'nun dört sebebini İbn Haldun ve Hegel'e uygulayan yorumcularca göz ardı edilmiştir. Bu yorumcuların karşılaştıkları zorluklar, dört sebep doktrinini tarihe uygularken hem İbn Haldun'un hem de Hegel'in bunların mahiyetinde esaslı değişiklikler yapmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu değişikliklerin bunların teolojilerince etkilendiği söylenebilir. Eş'arilerin Allah'ın hükümran iradesine yaptığı vurgu ve bağımsız sebepler konusundaki ihtiyatı Aristo doktrininde kesin değişikliklere yol açmıştır. Hıristiyanlık etkisini de taşıyan insanın tanrılaşması ve Tanrı'nın insanlaşması şeklindeki anlayış da Hegel'de ilginç değişikliklere yol açmıştır. Kısacası, Aristo'nun fizik ve metafizik sahalarına hasrettiği dört sebep doktrini teolojik olarak tasavvur edilen bir tarihe aktarıldığında özlü dönüşümler ortaya çıkmıştır.

Aristo

Aristo'nun Tanrı'sı, düşüncesindeki diğer bazı noktalar gibi, çağdaş uzmanlar arasında bir ihtilaf konusu olsa da, Tanrı'nın bu dünyadaki rolü ve onunla ilişkisi hakkında aşağı yukarı bir uzlaşma mevcuttur. Aşağıdaki satırlarda, bu konudaki önemli bazı görüşleri sunacağız:

Hankinson'a göre⁸⁰ Aristo'nun elimizdeki olgunluk dönemi eserlerinde ilahi mimardan hiçbir iz yoktur. Ancak kendisi ateist değildir, Tanrı'sının da dünya-düzeninin sürmesinde bir rolü bulunmaktadır. Yine de, bu Tanrı ne bu düzenin yaratıcısıdır ne de sürekli fâil sebebidir.

Benzer bir görüş taşıyan Ross⁸¹ da dünya-üstü bir fâil sebep kavramının Aristo için kabul edilemez olduğunu ileri sürer. Bunun için, Aristo *Metafizik*'te Eflatuncu teoriyi ele alırken Düzenleyici Tanrı'yı (Demiurgos) tümüyle ihmal eder. Aristo'nun dünyası oldukça düzenli olup, içindeki her şey kendi muhtemel en iyi haline doğru iler-

80 R.J. Hankinson, "Philosophy of Science", *The Cambridge Companion to Aristotle*, Jonathon Barnes, ed., Cambridge University Press, Cambridge 1995, 127.

81 Ross, *Aristotle*, 81.

leyişini mümkün kılacak şekilde donatılmıştır. Aristo nadiren Tanrı'ya maksatlı eylemler atfeder⁸² ve Ross'a göre, böyle bir atıf *Metafizik*'in teolojisiyle çelişmektedir ve belki de edebî bir üslup aracı ve avamın düşünme tarzına bir taviz olarak görülmelidir.

Bununla birlikte, Ross kabul etmektedir ki, Aristo'nun Tanrı'ya bazı atıflarına bakılırsa, "Kendi iradesiyle dünya tarihinin gelişiminin ana hatlarını kontrol eden bir Tanrı'yı düşündüğünü akla getirmemek zordur."⁸³ Ne var ki, bu dağınık atıflar Aristo'nun sistemini pek etkilememektedir. Mesela, Ross'un belirttiği gibi, Sokrates ve Eflatun'un aksine, Aristo ilahî "takdir" ibaresini hiçbir zaman kullanmaz; ilahî mükâfat ve cezaya pek ciddi bir biçimde inanmaz; ve yine Eflatun'un tersine, Tanrı'nın usullerini insana haklı göstermeye yönelik bir ilgi duymaz.

Copleston'a⁸⁴ göre de Aristo'nun İlk-Hareket Ettirici'si bir Yaratıcı-Tanrı değildir. Dünya ezelden beri var olmuştur, ancak ezelden yaratılmış değildir. Tanrı dünyaya biçim verir, ancak onu yaratmış değildir. Tanrı onu *çekerek*, yani bir *gaye* sebep olarak davranarak dünyaya biçim verir ve onun hareket kaynağıdır. Arzunun nesnesi olarak gaye sebep biçiminde davranır. Bundan dolayı, Copleston⁸⁵ Aristo teleolojisinin bir ilahî planın işleyişi değil, fakat bilinçsiz bir tabiat teleolojisi olduğunu savunur. Onun Tanrı'sı tamamen kendi-merkezlidir ve *yalnızca* gaye sebep olarak fâil sebeptir. O bu dünyayı bilmez ve bu dünyada hiçbir ilahî plan gerçekleşmez; tabiat teleolojisi bilinçsiz teleolojiden başka bir şey olamaz.

Amadio'ya⁸⁶ göre de, Aristo'nun Tanrı'sı bu dünyanın işleriyle ilgilenen şahsî bir Tanrı değildir. O saf akıldır ve (hareket etmeyen hareket ettirici kavramıyla ima edildiği gibi) bu sıfatla dünya işlerine tamamen kayıtsızdır.

Owen⁸⁷ da, Aristo'nun "tanrı" kelimesinin başında harf-i tarif kullanmasının onun tek-tanrıcılığına delalet etmediğini, zira bu ibare ile ilahî tabiat taşıyan herhangi birisinin kastedildiğini ileri sürmektedir. Bu yazara göre, "ilahî olan" ibaresi de aynı anlamda kullanılmıştır ve

82 Örnek olarak, 271 a 33 ve 336 b 32.

83 Ross, *Aristotle*, 190.

84 Copleston, *A History of Philosophy*, 1: 314-15.

85 *A.g.e.*, 1: 319.

86 Anselm H. Amadio, *Encyclopaedia Britannica*, "Aristotle and Aristotelianism".

87 Owens, *Doctrine of Being*, 171.

tanrı kelimesini büyük harfle yazarak Hıristiyan Tanrı anlayışının kastedilmesi yanlış olup bundan kaçınılmalıdır.

İbn Haldun

Allah, sebepler ve tarih arasında nasıl bir ilişki vardır, ya da daha açık bir ifadeyle, nedensellik ile Allah'ın tarihteki rolü arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? İbn Haldun Allah'ı tarihte nasıl meşru gösterir ve Allah'ın beşerî ilişkilere müdahalesini nasıl açıklar?

İbn Haldun bu dünya işleri hakkında "Allah'ın hikmetli planı"ndan sık sık bahseder ve hemen her seferinde beraberinde, nedenselliğe dayalı bir "rasyonel" açıklama gelir. Buna birkaç örnek verelim:

"O da benim görüşümü kabul etti ve her ikimiz de Allah'ın yaratıkları hakkındaki gizli usullerine ve âlemleri hakkındaki hikmetine şaşır-dık."⁸⁸ İbn Haldun bu sözü, kendisi ve arkadaşının dinî görevlilerin maaşları hakkında bazı tarihî vesikalara tesadüf etmeleri ile ilgili olarak söylemektedir. Vesikalar İbn Haldun'u haklı çıkarmıştır, zira kendisi daha önce o arkadaşının yanında, din işleriyle ilgilenen makamlardaki insanların genelde çok varlıklı olmadıklarını iddia etmişti. Bu iddiasından sonra da buna iki sebep saymıştı: Bunlardan biri iktisadî (işgücü değerine dayanıyordu), diğeri ise ahlaki ve psikolojik idi. Bu anekdotan anlaşılıyor ki, İbn Haldun'a göre, "Allah'ın gizli usulleri" ve "hikmetli planı" ne bir muammadır ne de keyfi bir eylemin sonucudur. Tersine bunlar anlaşılabilir, çoğu zaman da nedensellik yoluyla.

İbn Haldun'un dünyaya ilahî müdahale anlayışı ile ilgili bir başka örnek verecek olursak: İbn Haldun, "bir hanedana yaşlılık çöktüğünde, bu ortadan kaldırılamaz" şeklinde bir teori ileri sürer. Bundan sonra da, her zaman olduğu gibi, teorisinin dayanaklarını saymaya başlar. Bu açıklama biyolojik, sosyal, siyasi ve psikolojik faktörlere dayanır. Gerekli rasyonel açıklamayı sunan İbn Haldun, okuyucusunu bunun üzerinde düşünmeye ve onu Allah'ın irade ve fiili ile ilişkilendirmeye davet eder.⁸⁹

Allah'ın bu dünyaya müdahalesi ile ilgili bir başka net ve tipik örnek⁹⁰ Allah'ın şehirleri yerle bir etmesidir. Bu da iktisadî ve sosyal çöküş ve ardından gelen göçle açıklanır. Terk edilen şehir virane haline gelir ya da bazen göçebe insanlarca yağmalanır. Yani Allah'ın şehirleri yerle bir etmesinin mutlaka, aniden bastıran büyük bir felakete olması gerekmez.

⁸⁸ *Mukaddime*, 493 [2: 335].

⁸⁹ *A.g.e.*, 363 [2: 118].

⁹⁰ *A.g.e.*, 353-58 [2: 103-110].

İbn Haldun'un dinî inancının ve kelam anlayışının nedensellik ve tarih anlayışı üzerindeki etkisi hakkında bu kadar örnekle yetineceğiz. Bu konuda vardığımız neticeyi ise bu makalenin sonuç bölümünde sunacağız.

Hegel

Teolojinin tarih ve nedensellik anlayışları üzerindeki etkisi konusunda birkaç örnek de Hegel için verelim. Tübingen Koleji'nde Hıristiyan kelamı okumuş olan Hegel kendi tarih felsefesinin teoloji ile olan ilişkisini değişik yerlerde açıkça belirtmiştir. Mesela *Tarih Felsefesi*'nin girişinde şöyle der:

“Bizim bu konuyu ele alışımız, bu bakımdan, bir teodisedir - yani Tanrı'nın usullerinin bir tür meşru gösterilmesidir- ... öyle ki dünyada mevcut olan kötülük anlaşılsın, ve düşünen Ruh kötülüğün varlığı gerçeğiyle bağdaştırılsın.”⁹¹

Zaten Hegel için, tarih felsefesinin görevi dinin zımnen bildiğini alenî terimlerle sunmaktır, zira “özgürlük ancak, bireyselliğin pozitif ve hakikî varoluşuna İlahî Varlık'ta sahip olduğunun tanındığı yerde var olabilir”.⁹² Hegel'e göre, felsefe bize hiçbir gücün iyiliğin veya Tanrı'nın gücüne üstün gelemeyeceğini veya Tanrı'nın maksatlarının gerçekleşmesine engel olamayacağını öğretir. Bize, sonunda her zaman Tanrı'nın iradesinin hakim olacağını ve dünya tarihinin takdir-i ilahînin planından başka bir şey olmadığını gösterir. Kısacası, özgürlük fikri Tanrı'dan kaynaklanır, tabiatta zımnidir, tarihte ise ruh olarak tezahür eder. O halde değişimin kaynağı, özgürlüğün Doğu'dan Grek-Roma dünyasına, oradan da Germen dünyasına diyalektik ilerleyişi olarak tarihte tezahür eden ruhtur.

Özetle, Hegel'in tarih felsefesi bir teodise,⁹³ Tanrı'nın tarihteki plan ve düzeninin bir tasviridir. Aslında *Tarih Felsefesi* adlı eserinin sonundaki sözleri kendi tarih felsefesi ile ilahî takdir anlayışı arasındaki aynılığı⁹⁴ çok açık bir biçimde ortaya koyar.

91 Hegel, *The Philosophy of History*, J. Sibree, çev., Dover, New York 1956, 15.

92 *A.g.e.*, 50.

93 “Tanrı savunusu” anlamına gelen bu kavram kötülüğü açıklama problemi ile ilgili olarak kullanılır. Hıristiyan dünyada kötülüğün Tanrı'nın sonsuz iyiliği ile nasıl bağdaştırılacağı gibi meselelerle ilişkili olarak gündeme gelmiştir.

94 Bu noktada şunu belirtmekte yarar var: Hegel klasik takdir-i ilahî anlayışının çok genel ve yetersiz olduğunu, ancak ondan yola çıkılarak bu düşüncenin sistemli bir biçimde daha ileri götürülmesini ve tarihe de uygulanması gerektiğini belirtir. Kendi tarih felsefesinde bunu başardığına inanır.

Yıllıklarının sunduğu değişen bütün sahneleriyle dünya tarihi Ruh'un bu gelişme ve gerçekleşme sürecidir. Gerçek teodise, yani Tanrı'nın tarih içinde haklı gösterilmesi işte budur. Yalnızca bu basiret Ruh'u dünya tarihiyle bağdaştırabilir; yani şimdiye kadar gerçekleşen ve her gün gerçekleşmekte olan, sadece "Tanrı olmaksızın" değildir, fakat özünde O'nun eseridir.⁹⁵

Hegel'in tarih-teoloji ilişkisi konusundaki bu tür açıklamalarının yanısıra, yazdığı eserlerde de bu ilişki açıkça görülmektedir. Hegel'in eserlerinde "devlet Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür" veya "devlet yeryüzünde var olduğu biçimiyle İlahi İde'dir" gibi teolojik mana ve çağrışımlar yüklü ifadelerle sık sık rastlanır. Ancak biz bu kısımda bu kadar örnekle yetinip, Hegel'deki teoloji-tarih ilişkisi konusuna dair bazı önemli gözlem ve neticelerin kısa bir özetini sunacağız, zira bunlar Hegel'de tarihin işleyişinin genel çerçevesinin daha iyi kavranmasına yardımcı olacağı gibi, bu tarihte nihâî bir gayeye neden bu kadar ağırlık verildiğini anlamamızı da sağlayacaktır.

Bazı yorumculara göre Hegel samimi bir Hıristiyandı. Mesela Shanks'a⁹⁶ göre, Hegel'in "ilahî olanın dünya ile gerçek bağdaşması" nosyonunda, Hıristiyanlıktan kaynaklanan bir özgürlük görüşüne doğrudan bağlantı vardır. Aynı şekilde, Fischer⁹⁷ de Hegel'in idealist değişim açıklamasını St. Augustin'in teolojik sistemine benzetir ve Fischer'e göre, her ikisi de değişimin insanın kendisi tarafından değil de, tabiatüstü bir güç tarafından başlatıldığını savunur. Böylece tarih Tanrı'nın kendi amacına hizmet etmesi için insanı kullandığı bir sahne olur.

Davutoğlu'na⁹⁸ göre, her ne kadar mantık ve tarihi kuşatan bir felsefi sistemle bağlantılı bir felsefi teizmin sonucu olsa da, Hegel'in, dini Tanrı'nın öz-bilinci olarak tanımlaması Hıristiyan dogmalarına bir felsefi meşruiyet kazandırma çabası olup, Hegel'in sistemi de felsefe ile Hıristiyan kelamını bağdaştırma yolundaki son çaba olarak kabul edilebilir.

95 *Philosophy of History*, 457.

96 Andrew Shanks, *Hegel's Political Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 115.

97 P. Klaus Fischer, *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*, Peter Lang, New York 1989, 12.

98 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham 1994, 31.

Hegel hakkındaki bir başka tez, tarih felsefesinde dile getirilen felsefi teizmi ile kendisinin, Hıristiyanlığın seküler bir versiyonuna ulaştığı şeklindedir.⁹⁹ Yine Benin'e göre,¹⁰⁰ birçok modern düşünürde teolojik kavramlar safdışı bırakılmamıştır, fakat bunların içerikleri boşaltılmış ve kavramlar yeni bir biçimde kullanılmıştır.¹⁰¹ Mesela Maymonides insan tarihinin kendi kendini düzenleyici mekanizmasını "Tanrı'nın kurnazlığı"na bağlamıştır; başkaları da bunu Adam Smith'teki "görünmez el", Kant'taki "tabiatın gizli planı" ve Hegel'deki "akıl kurnazlığı" ile karşılaştırmıştır.

Löwith'e¹⁰² göre, Hegel Hıristiyan tarih teolojisini spekülative bir sisteme tercüme etmiş ve böylece önde gelen prensip olarak ilahî takdire imanı hem korumuş hem de aynı zamanda mahvetmiştir. Löwith Hegel'in sistemini tarih teolojisi ile tarih felsefesinin ilginç bir karışımı olarak görür ve bununla kutsal tarihin seküler tarih seviyesine indirildiğini, ikincisinin de birincisinin seviyesine çıkarıldığını savunur. Ona göre bu, "Tanrı'nın iradesini dünya ruhuna ve milletlerin ruhlarına aktaran, kendi kendine yeterli bir Logos'ta ifade bulan bir Hıristiyanlık"tır.¹⁰³ Löwith bir başka yerde ise,¹⁰⁴ Hegel'in tarih felsefesini zamanın sonunda eskatolojik bir kemale doğru ilerleme fikrine göre düzenlenmiş sözde-teolojik bir şemalaştırma biçiminde tasvir eder ve onu görünen gerçekliğe hiç de uygun olmamakla eleştirir.

Sekülerleştirme tezini destekleyen bir başka güçlü argüman Fackenheim'dan gelir.¹⁰⁵ Bu yazara göre, (özellikle Fichte'nin tarihî çıkışıyla

99 Bu görüşün kısa bir özeti için bkz. Kenley R. Dove, "Hegel and the Secularization Hypothesis", *The Legacy of Hegel*, J.J. O'Malley, K.W. Algozin, H.P. Kainz ve L.C. Rice, ed., Martinus Nijhoff, Lahey 1973.

100 Stephen D. Benin, "The 'Cunning of God' and Divine Accommodation", *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), 190-91.

101 Schmitt de modern siyaset teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu ileri sürmüştür. Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunker und Humboldt, Münih ve Leipzig 1922, 37.

102 Karl Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1964, 192.

103 *A.g.e.*, 59.

104 Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, D.E. Green, çev., Holt, Rinehart and Winston, New York 1964, vi.

105 Emil L. Fackenheim, *The God Within: Kant, Schelling, and Historicity*, University of Toronto Press, Toronto 1996, 52.

başlayarak) Alman idealistlerinde “geleneksel aşkın Tanrı” nosyonu, “içimizdeki Tanrı” şeklinde yeniden kavramsallaştırılmış ve Tanrı'nın “öteki”liğinin bu içselleştirilmesi Hegel'de doruğa ulaşmıştır.

Son bir örnek verecek olursak, Gellner¹⁰⁶ aşkın ve şahsî bir Tanrı'ya imanın zayıflamasının ve bir dünya cennetine imanın doğmasının, gelişimin Tanrı'ya vekil kılınmasına yol açtığını ve bu fikrin de en etkili ifadesini Hegel'in felsefesinde bulduğunu ileri sürer.

Sonuç olarak, her ne kadar Hegel tek bir Tanrı bulunduğunu belirtse de, insanın bir tür tanrılaştırılması, panteist eğilimler, “mantık merkezli (*panlogistic*) evren anlayışı”¹⁰⁷ ve Tanrı'ya empoze edilen mantık kategorileri sekülerleştirme tezini güçlendiren faktörlerden bazılarıdır.

5. Vurgu Meselesi

İbn Haldun ve Hegel'in tarih düşüncelerinde farklı sebeplere ağırlık vermeleri tarihlerinin işleyişine ve dolayısıyla tarih anlayış ve teorilerine etki etmiştir. Aralarında bu açıdan önemli bir farklılık görülür. Tarihin işleyişinde İbn Haldun'da fâil ve maddî sebeplere daha güçlü bir vurgu gözlenirken, Hegel ise sūrî ve gaye sebeplere ağırlık verir.

Aslında nedensellik anlayışlarını ve dört sebebi incelerken, farklı vurgulara ara sıra işaret ettik veya bunları dolaylı olarak ima etmiş olduk. Burada tekrara düşmemek için bu meseleyi birkaç cümlede özetlemekle yetinelim:

İbn Haldun'un tarihinde gaye sebep pek fazla vurgulanmaz. Varlığı veya yerine getirilmesi belirli gerekli sonuçları üreten, yokluğu ise o sonuçları ortadan kaldıran şartlar veya sebepler vardır. Bundan dolayı, İbn Haldun'da, tarihin nihâî bir hedefe doğru ilerlediği bir genel model bulamayız. Daha önce değindiğimiz gibi bazı yorumcularca kamu yararı bir gaye sebep olarak ileri sürülmüştür, lakin başka tarih felsefecilerinin tarihî süreçleri içerisinde çok önemli bir yer işgal eden gaye sebeplerine kıyasla, İbn Haldun bunu pek vurgulamaz.

Öte yandan, Hegel tarihinde gaye sebep çok önem kazanır (ki bu bakımdan Aristo'ya çok yaklaşır) ve tarih bir gaye sebebe doğru iler-

106 Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Oxford ve Cambridge 1994, 1.

107 Iggers, Georg G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, USA 1988 [1968], 66.

ler. Bu yüzden, öyle görünüyor ki, Hegel gaye sebep uğruna basit fâil nedenselliğe pek önem vermez, çünkü ona göre, tarihte, gaye sebep göz önünde tutulmadan fâil sebepler doğru olarak anlaşılabilir; hatta aslında fâil sebepler gaye sebep için vardır.

6. Muhtemel Alternatif Eşleştirmeler

Bu kısımda, bizim gördüğümüz şekliyle İbn Haldun ve Hegel tarihlerindeki sebepler şema ve tablo halinde sunulmuştur. İbn Haldun'da sebeplerin tarihte nasıl işlediği şemalarla gösterilirken, Hegel'de ise dört sebebe karşılık olarak anılan kavramlar bir tablo halinde verilmiştir. Böylece çeşitli ihtimal ve eşleştirmelere işaret edilerek, dört sebebi teşhis etme çabasının ne derece zor, hatta imkansız olduğu gösterilmiştir. Tablo ve şemaların daha iyi anlaşılması için, altlarında, adı geçen sebeplerin tarih içindeki işleyişi hakkında özet açıklamalar verilmiştir.

İbn Haldun

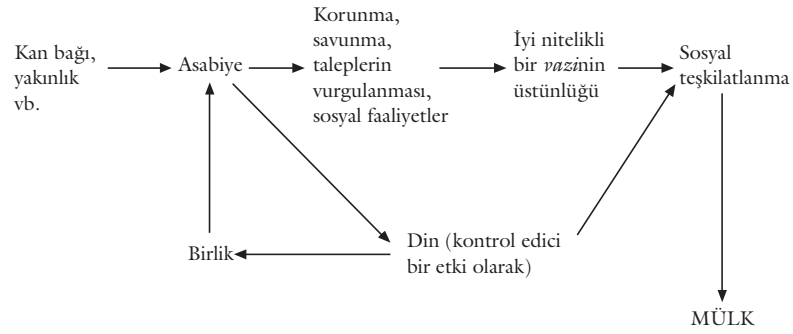
İbn Haldun'a göre tarihinin işleyişini ana hatlarıyla iki aşamada özetleyebiliriz: Birincisi bedeviliğin yani göçebe kültürün hakim olduğu ve henüz bir devletin var olmadığı dönem, ikincisi ise devletin kurulmasıyla doğmaya başlayıp kök salan yerleşik kültür.

Tarihte Sebepler

A. Devlet kurulmadan önce:

Asabiye (fâil sebep)

Mülk (gaye sebep)



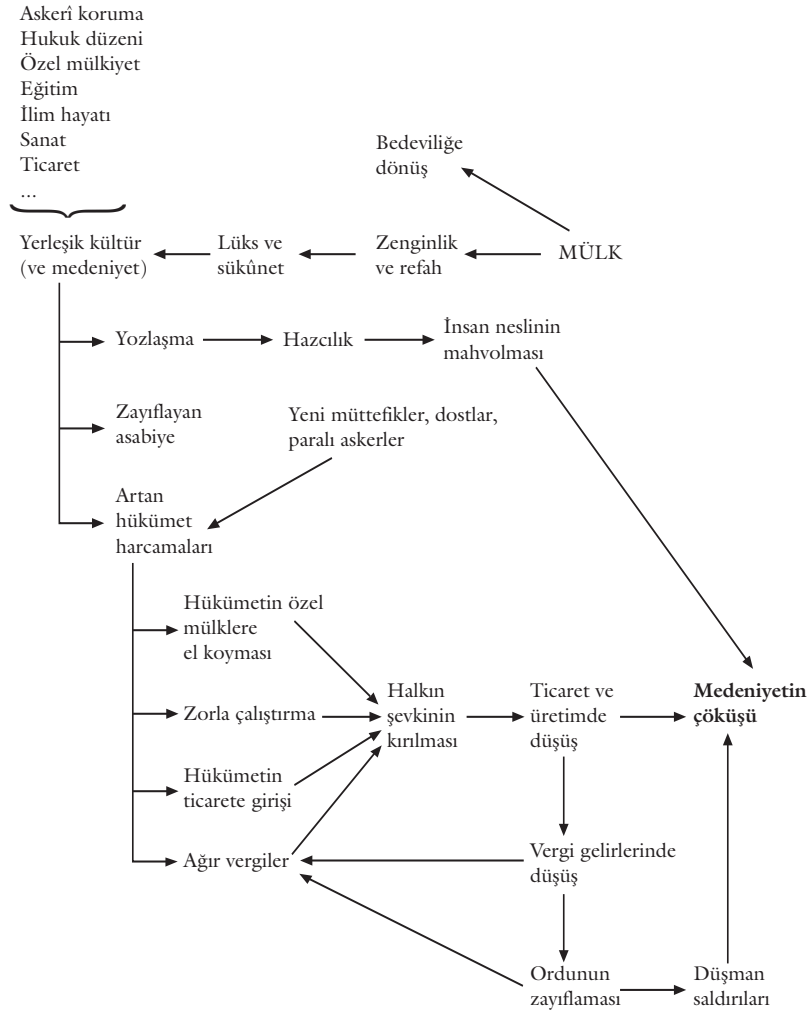
Göçebe kültürün ayırmedici özellikleri arasında sürekli hareket, hayatı ihtiyaçların karşılanmasındaki zorluk, binaların yokluğu, yazılı veya yerleşik kanunların yokluğu ve bir tür anarşi sayılabilir.

Çeşitli aşamalarda karakteri ve anlamı değişen bir terim olan ve en kısa bir biçimde grup duygusu veya dayanışması şeklinde ifade edebileceğimiz asabiye için illâ bir kan bağıının olması gerekmez. Kan bağıından başka, herhangi bir şekilde oluşmuş yakınlık, bir arada yetişme ve yaşama, birlikte mücadele gibi unsurlar insanlar arasında asabiye için doğmasına yol açar. Asabiye için ilk toplumsal sonuçları arasında korunma, savunma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasının yanı sıra, çeşitli taleplerin dile getirilmesi ve bunlara erişmeye yönelik mücadele ve türlü sosyal faaliyetler gelir. Çeşitli asabiyelerin varlığı bir çatışmayı beraberinde getirebileceği için, asabiyesi en güçlü olan grup içerisinde iyi niteliklere sahip bir kişinin (*vâzî*) toplulukta huzur ve düzenin sağlanması ve iç çatışmanın engellenmesi için diğer fertlere göre bir tür önceliğinin veya otoritesinin olması gerekir. Toplumda düzeni sağlayan bu kişinin pek zorlayıcı bir gücü olmayıp kendisi “eşitler arasında ilk” olarak tasvir edilebilir, zira asıl üstünlük ve iktidar ancak mülkte (krallık yönetiminde) mümkündür.

Asabiye sadece savunma ve askeri güç için değil, peygamberlik, kraliyet ve dinî propaganda gibi her türlü beşerî faaliyet için gereklidir. Böylece asabiye için bir yönü de bulunmaktadır. Asabiye gizli ilahî bir faktördür, zira bölünmeyi engeller ve ayrıca (din, mal, akıl, nesil ve malî garanti altına almaya yönelik olan) “*makasid-ı şeria*”nın bile garantisidir. Öte yandan kontrol edici bir etki olarak din de fertler arasındaki birlik ve dayanışma duygusunu pekiştirerek asabiye için güçlenmesine yardımcı olur. Böylece hem *vâzî* hem de kontrol edici bir etki olarak din sosyal teşkilatlanmaya katkıda bulunur.

Çeşitli asabiyeler arasında süren mücadeleler sonucunda en güçlü asabiye diğerlerini ya yok eder ya da kontrolü altına alır, ardından da kendi hanedanını ve mülkünü kurar. Eğer mevcut bir mülk içinde asabiyeler arasında mücadele olursa, sonunda en güçlü asabiye, gücü yetiyorsa, iktidardaki zayıflayan hanedanı alaşağı edip kendisi iktidara yükselebilir.

Bu arada şu da unutulmamalıdır ki, İbn Haldun bazı şahısların asabiye yardımı olmadan da bir hanedan (devlet) kurabileceğini bildirmektedir. Hatta asabiyesiz topraklarda hanedan kurmak kolaydır. Fitne hareketleri ve isyanlar az olacağı için yönetim de rahat ve problemsiz olur. Öyleyse, asabiye mülkün “olmazsa olmaz” bir şartı değildir. Bu sebeple, yukarıdaki şemada gördüğümüz yol mülke götürülen tek ihtimal değildir.

B. Devlet Kurulduktan Sonra:**a. Asabiye varsa:**

Şema 2

b. Asabiye yoksa:

Devlet (fâil sebep)

Sürekli medeniyet (gaye sebep)

İbn Haldun tarihinde, mülk kurulduktan sonra iki ihtimal vardır. Daha az rastlanani, mülk kuran bazı toplulukların yerleşik hayata ve

medeniyete geçiş yapmayı, aksine bedeviliğe geri dönmesidir. Bu bir istisna olmayıp, zaman zaman görülen bir şeydir.

Daha yaygın olarak nitelendirebileceğimiz ikinci ihtimal ise yerleşik kültüre ve medeniyete geçiştir. Bu ise şöyle gelişir:

Bir hanedan kök salıp güçlendiğinde asabiyeden kurtulabilir, çünkü zamanla mevcut iktidara itaat neredeyse bir iman prensibi gibi olur. Mülkün pekişmesiyle kasabalar ve şehirler doğmaya başlar. Zira ancak bir hanedan, insanları şehir kurmaya zorlayabilir ve bunun için yeterli malî gücü vardır. Şehirlerin korunması için gereken surlar, ticaretin ve ticaret yollarının korunması ve iktisadî hayatın düzenlenmesi hep malî bir güç ister. Kasaba ve şehirlerin büyüüp genişlemesiyle huzur, lüks ve sükûnet yerleşmeye başlar, ticaret doğup serpilir, zenginlik ve refah artar. Yavaş yavaş yerleşik kültür ve medeniyet doğmaya başlar. Yerleşik hayatta ise askerî koruma, hukuk düzeni, özel mülkiyet, eğitim ve ilim hayatı, sanat, ticaret gibi unsurlar ortaya çıkar ve zamanla güçlenir. İnsanlar medeniyetin bütün nimetlerinden istifade ederler.

Ancak hanedanların (devletlerin) de insanlar gibi belirli bir ömürleri vardır. Şehirlerdeki refah, zenginlik ve lüks hayat, artık canını koruma ve hayatta kalabilme gibi meseleleri olmayan insanlarda yavaş yavaş bir tür yozlaşmaya ve ahlâksızlığa da yol açar. Zevk, eğlence ve haz peşinde koşan birçok insan zina ve eşcinsellik gibi gayri-meşru yollara sapar. Bu da uzun vadede nüfusun azalmasına ve insan neslinin mahvolmasına götürür ki, bu medeniyetin çöküş sebeplerinden yalnızca bir tanesidir.

Yerleşik hayatta asabiyenin zayıflaması ile birçok erkek artık sivil bir hayat sürer. Zaten savunmadan da devlet sorumludur. O halde düzenli bir ordunun gereği açıktır. Tabii ki bu da önemli miktarda harcama gerektirir. Ayrıca, bazen tek başına ordu da yeterli olmaz. Yeni müttefikler ve paralı askerler de gerekebilir. Bütün bunlar külli-yetli miktarda hükümet harcamasını gerekli kılar.

Askerî harcamalar artan hükümet harcamalarının sadece bir kısmını teşkil eder. Ticaretin düzenlenmesi, bürokrasi harcamalarının ve devlet memurlarının maaşlarının karşılanması, eğitim, şehirlerin ihtiyaçları, su yolları vb. birçok hizmet için hep malî kaynağa ihtiyaç duyulur. Hanedanın harcamaları da az değildir elbette. Kendi harcamalarından başka, o da şanına ve ihtişamına uygun bir biçimde etrafına para dağıtır.

Bu kadar fazla bir malî güce ihtiyaç duyan hükümet de birkaç yola başvurur. Bunlar ticarete girme, özel mülklere keyfi olarak el koyma,

zorla insan çalıştırma ve ağır vergiler şeklinde olabilir. Ancak bütün bunlar halkın çalışma şevkinin kırılmasına yol açar, çünkü halk fiyatları istediği gibi belirleyen hükümetle rekabet edemez; ağır vergilerden kendisine geriye bir şey kalmaz; kazandığı özel mülküne her an el konulması ihtimali vardır. Halkın çalışma şevkinin kırılması ticaret ve üretimde düşüşe yol açar, ki bu, medeniyetin çöküş sebeplerinden bir başkasıdır. Ticaret ve üretimdeki düşüş bir başka yoldan da çöküşe katkıda bulunur: Vergi gelirlerinde düşüşe yol açar. Bunun sonuçlarından biri daha ağır vergilere yol açması (ki burada bir kısır döngü oluşmaya başlar), diğeri ise ordunun zayıflamasıdır. Ordunun zayıflaması da yine daha ağır vergilere sebep olur (ki burada da ikinci bir kısır döngü meydana gelir). Ordunun zayıflamasının daha önemli sonuçlarından biri ise düşman saldırılarının artmasıdır, ki bu da medeniyetin çöküşünü hızlandıran sebeplerden biridir.

Hegel

	İde
	Aklın kurnazlığı
Fâil sebep	İnsan Sübjektif element (tutkular, çıkarlar, dürtüler, görüşler, irade ve faaliyet gibi ferdi ve millî hayata ait ifadeler)
Maddî sebep	Devlet
Sûrî sebep	Millî ruhlar (milletler)
	Akıl
	Özgürlük
	Öz-bilinç (Ruhun kendi hakikî tabiatı hakkındaki bilgisi)
Gaye sebep	İlâhî Takdir Ruh İde Devlet İnsan

Tablo 1. Tarihte Dört Sebep

Dünya tarihi milletlerin tarihidir. Tarihin dinamik ilerlemesi “özgürlük bilincindeki ilerleme”yi temsil eder. Bu ilerleme bir şans eseri olmayıp rasyonel bir süreçtir. “Akıl dünyaya hakimdir ve... dünya tarihi böylece akli bir süreçtir.” Özel bir biçimde, devlet aklın taşıyıcısı-

dır, ve bu sebeple devlet ruhun zahirî biçimdeki İde'sidir ve “yeryüzünde var olduğu şekliyle İlahî İde'dir”. Ancak tarihî sürecin diyalektiği devletler arasındaki muhalefete bağlıdır. Her bir devlet bir millî ruhu ve aslında kendi kolektif bilincinde dünya ruhunu ifade eder. Aslında, sadece fertler bilinç sahibi olabilir, ne var ki belirli bir halkın fertleri bir birlik ruhu geliştirir ve bu nedenle bir “millî ruh”tan bahsetmek mümkündür. Her bir millî ruh dünya ruhunun gelişiminde bir ânı temsil ederken, millî ruhlar arasındaki etkileşim ise tarihteki diyalektiği temsil eder.

Tarihî süreç gerçekliğin özü ve özgürlük İde'sinin tedricî açılımı olduğu için milletler arasındaki çatışma kaçınılmazdır. Milletler tarih dalgasının sürüklenir ve her devirde belirli bir millet o devir için dünya tarihinin hakim halkı olur, ancak bu o milletin kendi seçimiyle olmaz. Tarihteki dönüm noktalarında dünya-tarihsel fertler dünya tarihinin yardımcıları olarak ortaya çıkarlar. Bu insanlar milletleri yeni bir gelişim ve mükemmellik seviyesine yükseltir. Onlar kendi devirlerinin ahlakî değerleriyle yargılanamaz. Kıymetleri özgürlük İde'sinin açılımına gösterdikleri yaratıcı tepkide yatar.

Tarihin zaman süreci diyalektiğin mantıkî sürecidir. Tarih kısaca özgürlük olarak adlandırabileceğimiz bir maksada doğru ilerler. Dünya tarihi özgürlük bilincindeki farklara göre dörde ayrılır:

1. *Doğu Dünyası*: Tek bir insan, yani kral veya imparator özgürdür. Burada özgürlük bilinci henüz yoktur.
2. *Yunan Dünyası*: Bazı insanlar özgürdür. Kölelik sürmektedir. Özgürlük bilinci ilk burada başlamıştır.
3. *Roma Dünyası*: Bazı insanlar özgürdür. Hukuktaki gelişmelere rağmen özgürlük bilinci yeterince gelişmemiştir.
4. *Cermen Dünyası*: Herkes özgürdür. Burada Hıristiyanlık aracılığıyla herkesin özgür olduğunun bilincine varılmıştır.

Sonuç

Hem İbn Haldun hem de Hegel için tarih merkezî bir yere sahiptir. İbn Haldun'un şaheseri *Mukaddime* yalnızca, öncelikle bir Kuzey Afrika tarihi olan *Kitâbu'l-İber*'ine bir giriş olmakla kalmayıp, aynı zamanda yeni bir tarih yazımı metodolojisi ortaya koyar. İbn Haldun geçmişte yaşamış veya kendi döneminde yaşayan birçok Müslüman tarihçinin tarih yazımında çok ciddi yanlışlıklar yaptığını fark etmiş ve bu yüzden yeni bilimini, “ilm-i ümran”ı kurmuştur. Bu ilmin başlıca amacı, sadece tarih yazımında değil, hadis, tefsir ve fi-

kıh gibi ilimlerde de kullanılan tarihî rivayetlerin düzeltilmesi için bir metot ortaya koymaktır.

Aynı şekilde, Hegel için de tarih çok önemli olup, onun tarih felsefesi birçok yorumcu tarafından sisteminin doruğu olarak görülür. Hegel'in felsefi tarihinin, İbn Haldun'un ümran ilmine çok benzer bir fonksiyonu vardır: felsefi tarih (orijinal, pragmatik, kritik tarih gibi) daha geleneksel tarih metotlarını özetleyip kendinde birleştirir ve O'Brien'in belirttiği gibi, "bu metotların taraflılıklarını ve çarpıtmalarını düzeltir".¹⁰⁸ Ancak, bildiğimiz gibi, Aristo tarihi küçük görür ve onu bir bilim saymaz. Hatta ona göre şiir "tarihten daha felsefi olup çok daha önemlidir, çünkü ifadeleri daha ziyade küllî iken, tarihinkilerse cüz'îdir."¹⁰⁹

Hem İbn Haldun hem de Hegel için tarih Tanrı ile derinden ilişkilidir. İbn Haldun tarihinde, "Allah'ın âlemleri hakkındaki bilgece planı"nın veya "Allah'ın yaratıkları konusundaki gizli usulleri"ni göstermeye çalışırken, Hegel de "tarih içinde Tanrı'yı meşru kılmaya" veya "dünya tarihinde takdir-i ilahî"nin nasıl işlediğini açıklamaya çabalar. Ancak, bu iki düşünürü göre Tanrı, sebepler ve tarih arasında nasıl bir ilişki vardır?

İbn Haldun için Allah bütün sebepleri yaratandır. Fakat bu sebepler insanın içinde hareket edip çalıştığı bağlam olarak işler. Allah'ın sebepleri yaratmasında bulunan düzen(lilik) modelleri vardır ve bu modeller tarih içinde insan eylem modellerine yol açar. İbn Haldun ilm-i ümran diye adlandırdığı yeni biliminin nesnesi kılarak böyle modelleri ayırt ve teşhis etmeye çabaladı. İbn Haldun Eş'ari pozisyonuna uygun bir biçimde, Allah'ın üstün hükümranlık ve iradesini savunurken, Allah ile tarih arasında keyfi veya kaprisli bir ilişki tahayyül etmez. Allah kendi yarattığı belirli sebep modellerini takip etmeyi diler. İnsan da bu modeller dahilinde hareket etmek zorundadır. Ancak bu modeller (*sünnet, kadr*) beşerî sebeplere bağlı olarak işler. Böylece, öyle görünmektedir ki, genelde Allah'ın keyfi bir müdahalesi yoktur, her ne kadar İbn Haldun bu nadir duruma (mucizeler, ilahî yardım vs.) yer bıraksa da. Lakin, başlangıç noktası (ilk sebebi) insana arazî (tesadüfi, olası) bir şey olarak gözüktüğü de, böyle nadir bir durum bile çoğu zaman "dünyevî" sebeplerle açıklanabilir. Sonuçta, bir determinizm veya kadercilik yoktur; çeşitli ihtimaller var olup Allah bunların arasından seçer, ve böylece belirli bir biçimde davranmaya zorlanmaz. Kısacası, İbn Haldun'a göre, Allah'ın görünürde keyfi eylemlerinin bile

108 O'Brien, *Hegel on Reason and History*, 34.

109 1451 b 5-8.

çoğu nedensellik altında incelenebilir. Ne var ki bunu yaparken İbn Haldun Allah'ın rolünü hiçbir şekilde azaltmaz.

Hegel için de Tanrı tarihte önemli bir rol oynar. Ona göre tarih, Tanrı'nın eylemlerinin, özellikle de Kendi şuuruna varma eyleminin izlerinden başka bir şey değildir. İnsan tarih sürecine Tanrı'nın planlayıcı aklının üstün tezahürü olarak katkıda bulunur. Ancak Hegel'in tarihte aktif olan Tanrı'sı İbn Haldun'un Tanrı'sından oldukça farklıdır. Hegel'in Tanrı'sı Hıristiyan Tanrı'sına çok yakın olup O'nun karakteri insan karakteri ile kaynaşmıştır. Diyebiliriz ki, Hegel'in Tanrı'sı bir tür beşerleşmiş Tanrı'dır, Hegel'in insanı ise bir tür tanrılaştırmış insandır. Bu yüzden, Hegel'le ilgili olarak, bir Tanrı/İnsan'ın tarih içindeki rolünden bahsetmek daha uygun olacaktır. Sonuçta, Hegel için, sebepler Tanrı/İnsan'ın tarihteki faaliyetinin ifadesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, Hegel'in tarih felsefesi üzerine yazılan bazı eserler Tanrı'nın tarihteki rolüne pek önem vermeyip onun genelde bir ateist olduğunu ima, hatta iddia ederler.¹¹⁰ Ancak bu doğru değildir. Alman idealistlerinde rastlanan Tanrı'nın içselleştirilmesi fikri¹¹¹ bunda etkili olmuş olabilir. Burada insanın bir ölçüde tanrılaştırılmasından bahsetmek mümkün olup, bunun pratik sonucu ise insanın tarih süreçlerindeki eylemlerinin bir şekilde meşrulaştırılmasıdır.

Hem İbn Haldun hem de Hegel tabiatta olduğu gibi tarihte de bir tür diyalektik değişime inanır. İbn Haldun gerçekliği, tecrit edilmiş ve durağan nesnelere rastgele bir araya gelişi olarak değil, organik olarak birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen ve belirleyen olguların tutarlı bir bütünü olarak görür. Hegel'in bütün felsefi sisteminin de kendine özgü bir diyalektiğe dayandığı iyi bilinmektedir. Daha kompleks ve biraz ihtilafli olsa da,¹¹² Hegel'in de diyalektik bir değişim anlayışı vardır ve bazı yönleriyle İbn Haldun'un anlayışına benzemektedir. Nitekim bir yazar İbn Haldun ve Hegel'in diyalektikleri arasında yakın bir benzerlik kurar. Ona göre

110 Bu görüşü savunan birkaç kişiden biri, Marksist ve ateist Hegel yorumu birçok yazarca eleştirilen Alexandre Kojève'dir. Mesela Shanks (*Hegel's Political Theology*, 111), Kojève'nin "bir hayli şüpheli ve güvenilmez Hegel yorumu"ndan bahseder.

111 Bu görüş için bkz. Emil L. Fackenheim, *The God Within: Kant, Schelling, and Historicity*, University of Toronto Press, Toronto 1996.

112 Hegel diyalektiği konusundaki yaygın görüşün bir eleştirisi için bkz. mesela Gustav E. Mueller; "The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"", *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), 411-14.

İbn Haldun'da "Hegel diyalektiğinin iki ana özelliği: karşılıklı eylem ve bağlantı prensibi ile evrensel değişim ve sürekli gelişme prensibi" bulunmaktadır.¹¹³

Gaye sebeplerin varlığını inkar etmese de, İbn Haldun'a göre tarihsel değişim çoğunlukla fâil sebebiyet aracılığıyla yer alır. Aslında, zaman içinde yaratılan her şey, gaye sebebi olan hedefine ulaşana kadar farklı aşamalardan geçmelidir. Ancak diyebiliriz ki, İbn Haldun'un gaye sebepleri Aristo'nunkilerden şu açıdan farklıdır: Bunlar yalnızca, fâil sebeplerin ürünleri olup ne ontolojik ne de mantıkî bir öncelikleri vardır. Bir başka deyişle, Aristo'nun gaye sebeplerinin tersine, bunlar aynı zamanda fâil ve sūrî sebepler olarak işlemezler. Bu yüzden, İbn Haldun'un nedensellik teorisinin sözde Aristocu yönü oldukça sınırlıdır. Bütün Müslüman felsefeciler gibi, İbn Haldun da tevhid anlayışına sahiptir ve onun sebepleri nihayetinde Allah'a, bütün sebeplerin müsebbibine bağlıdır. Aristo'nun Tanrı'sı olan İlk Hareket Ettirici ise bir Yaratıcı-Tanrı değildir. Aristo'ya göre, Tanrı dünyaya biçim vermiştir, fakat onu yaratmamıştır. O bu dünyayı bilmediği gibi, bu dünyada da hiçbir ilahî plan gerçekleşmez. Elbette ki, Aristo ile İbn Haldun arasındaki bu farklılığın bunların nedensellik teorilerine ilişkin önemli sonuçları vardır.

Hegel'in tarihsel değişimi ilk bakışta Aristo'nun teleolojisinin işleyişine daha yakındır, zira kabaca özgürlük olarak verilebilecek bir gaye sebebi vardır ve dünya tarihi bu gaye sebebe doğru ilerler. Ancak, bununla birlikte, sunduğumuz şemada da görüldüğü gibi, öncelikle, Hegel'in tarihinin gaye sebebi bir hayli kompleks olup, bir şekilde (özgürlük ve öz-bilinç ile birlikte) akıl, ruh, Tanrı, İde, insan, devlet vs.yi de içine alan kendine özgü bir sentezdir. Ayrıca, Hegel tarihindeki belirli sebepleri Aristo'nun dört sebebiyle tam olarak eşleştirme işi epeyce zordur. Üstelik, sebeplerin işleyişi çok kompleks olup bir bakıma dairesel gözükmektedir; yani, Aristo teleolojisindeki gibi daha ziyade doğrusal değildir.

Nedensellik kanunları veya sosyal kanunlar var mıdır? Fâil sebebiyet üzerindeki vurgusunun bir sonucu olarak, İbn Haldun bu tür kanunların varlığına inanır. Belirli sebeplerin veya şartların varlığı belirli sonuçları gerektirdiği gibi, bunların yokluğu da bu sonuçları ortadan kaldırır. Bundan dolayı, Hegel tarihinin aksine, İbn Haldun tarihinde

113 Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of Third World*, David Macey, çev., Verso, Londra 1974, 157. Elbette ki bu tür karşılaştırmalarda ihtiyatlı olmak ve bir düşünürün gözüyle bir diğerini okuma tehlikesinden kaçınmak gerekir.

dünya tarihinin kendisine doğru ilerlediği nihâî bir gaye sebep yoktur. Onun tarihi münferit sebeplerin etkisi altında işler ve bir “büyük plan”ı yoktur. Diyebiliriz ki, Hegel’in tersine, İbn Haldun’da spekülâtif (metafizik) bir tarih felsefesi bulunmaz. Bu yüzden, tarihinin işleyişini ilgilendirdiği kadarıyla, İbn Haldun’da bir tür empirizme rastlarız, ve bildiğimiz kadarıyla, İbn Haldun hiçbir zaman *a priori* olmakla eleştirilmemiştir.

Hegel ise bu konuda çok farklıdır. Sebep ve sonucun aynı içeriğe sahip olduğu şeklindeki prensibinin (yani, sebep ve sonucun aynılığı-nın) Hegel’in nedensellik anlayışı bakımından iki önemli neticesi vardır: Birincisi, Hegel bir olayın bir başka olaya sebep olmasını bir nedensellik kanununa veya kuralına bağlı görmez. Sebep ve sonuç birbirinden farklı bir şey olmayıp temelde aynı şey olduklarından, bunların bağlantısını meydana getirmek için bir kural veya kanuna ihtiyaç yoktur. Bu yüzden kanunlar Hegel’in nedensellik ile ilgili anlatımında yer almaz. İkincisi, Hegel’e göre, nedensellik ilişkisi fizik-organik ilişkilere ve ruhî ilişkilere (tarihe) uygulanamaz. Onun için, tarih içinde gözüken nedensellik ilişkileri tarihin büyük planının, yani özgürlüğe doğru ilerleyişin ışığı altında anlaşılmalıdır.

İbn Haldun’da tarihin işleyişinde fâil ve maddî sebeplere ağırlık verilmesi kendisinin sadece dış dünyada var olanı ele aldığı ve ideal olanla ilgilenmediği anlamına gelmez. İbn Haldun için daima belirli bir ideal vardır ve bu ideal İslam ile yakından bağlantılıdır. Mesela kanunlar, hilafet ve imamet gibi konuları ele aldığı bölümlerde açıkça görülür ki, kendisi için ideal devlet hilafettir. Nitekim aklı kanunlar insanları yalnızca dünyada mutlu kılabilirken, dini kanunlar ise her iki dünyada mutluluğu sağlar. Yine, insanların mutluluğunda önemli bir rolü olan maslahat, şariat ile medeniyet arasındaki bağlantıyı oluşturur.

Hegel’in sûrî ve gaye sebeplere ağırlık vermesi de kendisini maddî sebeplerden çok, (özgürlük bilinci, Tanrı’nın planının gerçekleşmesi gibi ifadelerle tasvir ettiği) manevî (ruhi) sebepler üzerinde durmaya sevk etmiştir. Ancak bu, kendisinin maddî sebepleri inkar veya reddettiği anlamına gelmeyip, sadece onların etkisini ikinci plana atması sonucunu doğurur. Zira Hegel, tarihin maddî sebeplerden ziyade, ruhî sebeplerin etkisi altında ilerlediğini ve bu ilerlemenin maddî gelişmeleri de büyük ölçüde etkilediğini savunur.¹¹⁴ Comte ve Dar-

114 Karl Marks’ın diyalektiğe önem vermesi, fakat Hegel’in sistemini “baş aşağı çevirmesi” ve yine Marksistlerin İbn Haldun merakı ve sempatisi, İbn Haldun ve Hegel’de maddî sebeplerin tarih içindeki konumu ve rolünden kaynaklanmaktadır.

win'deki mekanik ilerlemeye karşılık, Hegel'de de kaçınılmaz ilerleme görüşü hakimdir; ancak belirttiğimiz gibi, bu ruhî bir ilerlemedir.

Sonuç olarak, İbn Haldun ve Hegel'e Aristocu etiketinin empoze edilmesine karşı çıkarken, bunlara başka etiketlerin yakıştırılmasını da uygun görmüyoruz. Mesela bazı yorumcuların yaptığı gibi, İbn Haldun'a Eş'arî etiketinin yakıştırılması da meselelere çözüm getirmeyecektir, çünkü bu da onun sisteminde bazı problemlere ve talihsiz çarpıtmalara yol açacaktır. Kısacası, bu çeşit sınıflama ve genellemeler düşünürlerin düşüncelerine haksızlık etmekte, ayrıca, bazı noktaların önemini gözden kaçırma, yanlış anlama ve yanlış aktarma gibi hatalara sebep olmaktadır. İbn Haldun ve Hegel gibi büyük düşünürler konusunda yapabileceğimiz en iyi şey, onlara kendi başlarına bağımsız felsefeciler olarak saygı duymak ve kendilerini farklı dünyaları kaynaştıran büyük sentezciler olarak görmektir. Bunların ortaya koyduğu düşünceler çeşitli parçaların bir araya getirilmesi şeklinde olmayıp, orijinal düşünce seviyesine çıkmıştır (ve onun için her iki düşünür de bugün bile günümüzdeki meselelerle ilgili olarak sık sık gündeme gelmektedir).

Kısacası, makalemizi şu neticeyle bitirebiliriz: Aristo gibi büyük felsefecilerden gelse bile, önceden tasarlanmış şemaları İbn Haldun ve Hegel gibi büyük düşünürlere empoze etmek doğru değildir. Bu düşünürlerin eserlerini, tarihte nedenselliğin ne olduğu ve bizim için ne anlama geldiği sorusunu ele almada ortaya koydukları orijinalliği içinde takdir etmek daha verimli bir yaklaşım olacaktır.