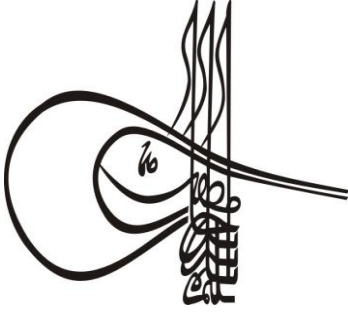




Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic

Volume 11/7 Spring 2016, p. 85-100

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9712>

ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: 16.06.2016

✓ Accepted/Kabul: 12.07.2016

Ruhattin Ç Referees/Hakemler: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU –Doç.

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

This article was checked by iThenticate.

GAZZÂLÎ VE THOMAS AQUINAS'IN NEDENSELLİK GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mehmet Ata AZ*

ÖZET

Bu çalışmada, nedensellik eleştirilerini metafiziksel ve mantıksal bir zeminde ele alan Gazzâlî (d.1111) ile Latin düşüncesinde nedensellik görüşünü hem metafiziksel hem de bilimsel veriler bağlamında ele alan Thomas Aquinas'ın (d.1274) görüşlerini karşılaştırdık. Latin düşüncesinden Aquinas'ı ele almamızın nedeni, nedensellik anlayışını temellendirirken Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği nedensellik eleştirilerinden etkilenmesidir. Ghazzâlî, Tanrı'nın her daim fail olduğunu vurgulamak ve mucizeye mahal açabilmek için neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın iradesinden çok ilmine vurgu yaparak temellendirmeye çalışan filozofların nedensellik anlayışlarını eleştirmiştir. Benzer vesileci anlayışı Aquinas'ın nedensellik görüşünde de görmek mümkündür. Gazzâlî, Tanrı ile âlem arasında olduğu kadar alemde de determinist bir düzenin olduğu görüşünü Tanrı'nın kudreti ve özgür iradesini esas aldığı *vesilecilik* (occasionalism) bağlamında eleştirirken; Aquinas, bir yandan tabii bilimlerin ve gözlemlerimizin verilerini göz önünde bulundurarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi ve ikincil nedenlerin varlığını kabul etmekte, diğer yandan da Tanrı'nın iradesini devre dışı bırakan sebep ile sonuç arasındaki zorunluluğu reddetmektedir. Ayrıca Ghazzâlî nedensellik doktrinini daha çok neden-sonuç ilişkisinin mahiyeti bağlamında ele alırken; Aquinas ise nedensellik doktrinini daha çok Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve O'nun İlk ve Nihai Neden olduğunu kanıtlamak için formüle ettiği *Beş Yol*'dan (quinque viae) biri olarak ele almıştır.

Çalışmamızda, kısaca Gazzâlî'nin görüşlerinin Latin dünyasına geçiş sürecini ele aldıktan sonra, Gazzâlî ve Aquinas'ın nedensellik görüşlerinin benzer ve farklılıklarını ve Aquinas'ın Gazzâlî'den ne ölçüde etkilendiğini metin tahlili ve karşılaştırmalarıyla göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Thomas Aquinas, nedensellik, vesilecilik, zorunluluk.

* Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, El-mek: mehmetataaz@gmail.com

COMPARISON GHAZZÂLÎ'S AND THOMAS AQUINAS' CAUSALITY OPINIONS

ABSTRACT

I have compared Ghazzâlî's (d.1111) causality view who made his causality criticisms on logical ground and Thomas Aquinas' (d.1274) view who addressed causality issue in context of metaphysical and scientific data. The reason I have chosen Aquinas from Latin thought is he affected by Ghazzâlî's criticisms that is directed to philosophers' causality view. Ghazzâlî, in order to maintain the understanding that God is always the agent and to allow the miracle, he criticized the philosophers' conception of causality that explaining causal relationship between cause and effect based on His knowledge rather than His will. We can see a similar understanding Ghazzâlî's occasionalist approach in Aquinas's thought. While Ghazzâlî criticizes the philosophers' view which claim determinist relation between God and world as well as determinist order between cause and effect from the point of view of occasionalism; Aquinas, on the one hand accept the relation between cause and effect and secondary causes by taking under consideration the data of science and observation; on the other hand, he reject cause-effect necessary relation which disable the will of God.

In my study, first I will explain how Ghazzâlî's philosophy transmitted to Latin World, then examine that similarities and differences between Ghazzâlî's and Aquinas' causality concepts, then will determine how much Aquinas significantly affected by Ghazzâlî's thought by analyzing and comparing their texts.

STRUCTURED ABSTRACT

Ghazzâlî (d.1111) criticizes the philosophers' view which claim determinist relation between God and world as well as determinist order between cause and effect from the point of view of occasionalism that is based on omnipotence and free will of God; while Thomas Aquinas (d.1274), who is an important Latin philosopher and theologian, on the one hand accept the relation between cause and effect and secondary causes by taking under consideration the data of science and observation; on the other hand, he reject cause-effect necessary relation which disable the will of God. Ghazzâlî, in order to maintain the understanding that God is always the agent and to allow the miracle, he criticized the philosophers' conception of causality that explaining causal relationship between cause and effect based on His knowledge rather than His will. We can see a similar understanding Ghazzâlî's occasionalist approach in Aquinas's thought. Both the philosopher's main concern is God may put in the way what He wants any time without violating the rational order of nature which is the source of the positive sciences. Ghazzâlî has justified this by rejecting the necessity of the relationship between cause and effect and by attributing this relationship directly to God; Aquinas claimed this by refering the relationship between causal and effect to God that is the ultimate cause.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

While Ghazzâlî argued causality doctrine rather in the context of nature of the relationship between cause and effect; Aquinas dealt with causality as one of the five ways (*quinque viae*) in order to prove the existence of God and to prove God as first and final cause. Ghazzâlî evaluate causality in such a way that without prejudice to the fact that He is the absolute agent, omnipotent and almighty, and in metaphysical context that allows to miracle. On the other hand Aquinas rather that taking causality under consideration as nature of the relationship between cause and effect, he compromised natural order, which is the source of scientific data and secondary agents, with power and will of God. Since both philosophers take causality partly differently, first I will argue Gazzâlî's causality doctrine than I will discuss in which manners Aquinas differentiate from Ghazzâlî.

Ghazzâlî, adopted two different approaches, one which is in *al-Iqtisad fil-i'tiqad* (Median in Belief) and *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of the Philosophers) and the other one in *Miyar al-Ilm fi fan al-Mantiq* (Criterion of Knowledge in the Art of Logic). In *Tahafut al-Falasifa* and *al-Iqtisad fil-i'tiqad*, Ghazzâlî criticizing philosopher's causality doctrine in favor of His will and omnipotence that they making metaphysical explanation for necessity in order to attribute it to God's knowledge; in *Miyar al-Ilm fi fan al-Mantiq* he is adopting more flexible attitude by considering data of natural science. Instead of accepting a kind of arbitrariness which give give rise to a complete disorder in nature and disable the scientific data, he rejected absolute necessity that is excludes the possibility to intervention of divine power and will.

Even though Gazzâlî is accepting the idea that data from observation and natural sciences and acknowledging that expecting the opposite thing from natural order, which is *sunnatullah*, is ignorance, the idea of occasionalism is more acceptable for him that is require God's direct and constant intervention. We see a similar differences of opinion in the Aquinas's work as well. On the one hand Aquinas identified God who is the first and final cause, as the sole agent that determines the outcome of every reason; on the other hand, by considering science and our experience data arguing that things act according their nature. Otherwise, that would means that denial of the nature of what they have.

When we compare Ghazzâlî's and Aquinas' premises, the results and the primary concerns in the background, they not only accept the relation between cause and effect in order to find the middle ground between the divine and natural causality but also accept that the relation in question confirms the existence of cause and effect rather than having necessary nature. While acknowledging the data of natural science, because of the some metaphysical concerns, they partially commented in different ways on the nature of the cause-effect relationship. Ghazzâlî refused the claim that the relationship between cause and effect to be based on things nature and he claimed that this was result of purely psychological and mental illusion, while Aquinas, has adopted a conciliatory attitude by denying necessity of relation and accepting to base the relation on things nature.

Keywords: Ghazzâlî, Thomas Aquinas, causality, occasionalism, necessity.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

Giriş

Gazzâlî (ö.1111), Tanrı'nın her daim fail olduğu anlayışını sürdürmek ve mucizeye imkân tanımak için *sebeb* ile *sonuç* arasında zorunlu bir ilişki varsayan, sebep ile sonuç arasındaki kozal ilişkiyi Tanrı'nın iradesinden ziyade ilmi bağlamında açıklayan filozofların nedensellik anlayışını eleştirmiştir. Gazzâlî'nin bu *vesileci* (occasionalism) anlayışının benzerini Latin düşüncesinin önemli bir filozof ve teoloğu olan Thomas Aquinas'ta da (ö.1274) görebiliriz. Her iki filozofun temel kaygısı, pozitif bilimlere kaynaklık eden âlemin rasyonel düzenini ihlal etmeden Tanrı'nın istediği anda istediği şekilde koymuş olduğu tabiat kanunlarını ihlal edebileceğidir. (Gazzâlî, 2000, s. 90; Aquinas, 1952, q.6 a.1; 1956, III, ch.98) Gazzâlî bunu, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddederek bu ilişkiyi doğrudan Tanrı'ya bağlayarak; Aquinas ise sebep ile sonuç arasındaki nedensel ilişkiyi nihai sebep olan Tanrı'ya dayandırarak temellendirmeyi seçmiştir.

Gazzâlî, nedenselliği daha çok sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti bağlamında tartışırken; Aquinas ise nedenselliği, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ilişkin *beş yol* (quinque viae)dan biri, O'nun ilk ve nihai sebep oluşu bağlamında ele almıştır. Gazzâlî, Tanrı'nın mutlak fail, kadiri mutlak ve mürid oluşuna halel getirmeyecek ve mucizeye imkân tanıyacak şekilde nedenselliği metafiziksel bağlamda değerlendirirken; Aquinas ise nedenselliği, doğrudan sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti (zorunluluk) bağlamında ele almaktan çok, ikincil failer ile bilimsel verilere kaynak teşkil eden tabii düzeni Tanrı'nın kudretine ve iradesine halel getirmeden her ikisini uzlaştıracak şekilde ele almıştır. Her iki filozofun konuyu kısmen farklı şekillerde ele almalarından dolayı, ilkin Gazzâlî'nin nedensellik görüşünü daha sonra da Aquinas'ın Gazzâlî'den hangi açılardan farklılaştığını ele alacağız. Her iki filozof arasındaki benzerlik ve farkı ele almadan önce, Gazzâlî'nin eserlerinin Latin dünyasına tercüme sürecini ve başta Aquinas olmak üzere Latin düşüncesi üzerindeki etkisini kısaca ele almak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

a) Gazzâlî'nin Nedensellik Görüşlerinin Latin Düşüncesine Geçışı

Gazzâlî'nin, salt felsefeye ve felsefi doktrinlere karşı olmayan, daha çok İslam teolojisiyle uyuşmadığını düşündüğü felsefi doktrinlere karşı geliştirdiği eleştirileri İslam felsefesinde olduğu kadar Latin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. (Riker, 1996, s. 322; Smith, 1944, s. 20; Fakhry, 1958) Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l Felâsife* eserine hazırlık mahiyetinde yazmış olduğu *Makâsidu'l Felâsife* adlı eseri, 1145 yılında filozof ve çevirmen Dominic Gundisalvus tarafından *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* (*Compendium Logicae Algazelis*) ismiyle Toledo şehrinde Latinceye çevrilerek Latin düşüncesine sunulmuştur. Bununla birlikte söz konusu eserin 1506 yılında Latince'ye çevrildiğine dair farklı görüşler de bulunsa da kanaatimizce 12. yy'ın başında çevrildiği görüşü, tercüme süreci ve Aquinas'ın esere ulaşılabilirliği açısından daha doğrudur. (Wallace ve Thatcher. 1910-11. s. 279; Burnett, 2005, s. 379, 382; 396) Onüçüncü yüzyılda Gazzâlî'nin bu eseri, Aristoteles'in İslam felsefesindeki önemli bir temsilcisinin eseri olarak kabul görmüştür. O dönemdeki Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Ragor Bacon gibi Latin filozofları Gazzâlî'nin görüşlerinin etkisinde kalmışlardır. Gazzâlî'nin felsefi görüşlerinden etkilenen ilk filozof Raymund Lull (ö.1285), Gazzâlî'nin *Makasid*, *Tahâfut*, *Mizânu'l 'Amâl*, *İhya* ve *Munkiz* adlı eserlerini Latince tercümesinden okumuştur. Raymund, özellikle *Pugio Fidei* (İmanın Hançeri) eserinde Gazzâlî'nin yoktan yaratma, Tanrı'nın ilmi, ruhun ölümsüzlüğü vb. konulardaki felsefi ve teolojik görüşlerini alıntılararak kendi görüşleriyle harmanlamıştır. (Shanab, 1974, s. 148; Sarton, 1931, 892; Burnett, 2005, s. 379; Wallace, 1910-11. s. 282)

Aquinas'ın görüşlerini derinden etkileyen en önemli düşünürlerden birinin Lull olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Aquinas'ın Gazzâlî'nin eserlerinden ve görüşlerinden çağdaşı Lull sayesinde haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas'ın *Summa Theologiae* eseri ile Raymund'un *Pugio Fidei* eserindeki yoktan yaratma, Tanrı'nın varlığına dair felsefi ve rasyonel kanıtlamalar, akıl-iman ilişkisi, Tanrı'nın cüz'iyatı bilmesinin imkânı, Tanrı'nın basitliği vb.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

konulardaki görüşlerinin benzerliğinde bunu daha açık bir şekilde görebiliriz. (Shanab, 1974, s. 149; Wallace, 1910-11, s. 282) Öte yandan, Gazzâlî'nin *Makâsıd* ve *Tahâfut* adlı eserlerindeki yaratma, akılların yaratmadaki aracı işlevleri (ikincil failer-sebepler), yaratmada iradesinin oynadığı rol, âlemin ezeliyeti, tekillere ilişkin bilgisi vb. eleştirileri ile Aquinas'ın *Summa Theologiae* ve *Summa Contra Gentiles* eserlerindeki eleştirileri ve eleştirileri üzerine bina ettiği argümanlarla olan benzerliği, Aquinas'ın ya doğrudan ya Gazzâlî'nin eserlerinden ya da dolaylı bir şekilde Lull'dan hareketle Gazzâlî'den etkilendiğini göstermektedir.

Aquinas'ın Müslüman filozofların özellikle İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin görüşlerini okumasına vesile olan ikinci düşünür Albertus Magnus'tur. Albert, o dönemde İslam felsefesini ve metafiziğini en iyi bilen filozofların başında gelmektedir. Aquinas'ın Albert'in öğrenciliğini yaptığını ve Albert'in yönlendirmesiyle felsefe ve metafiziğe yöneldiğini göz önünde bulundurduğumuzda, Albert'in etkisiyle Aquinas'ın Müslüman filozofların felsefi görüşlerine merak sardığını söyleyebiliriz. (Kovach, Shahan, 1980)

Aquinas, Aristoteles metinleri kadar Müslüman filozoflarının şerhlerinin okutulduğu Napoli Üniversitesinde İslam felsefesiyle tanışmış, daha sonra İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinin etkisinin derinden hissedildiği Paris Üniversitesi'nde ise Müslüman filozofların görüşlerini kendi görüşleri bağlamında yorumlamıştır. (Rahdall, 1958, s. 17) Başta metafizik ve Fizik görüşleri olmak üzere Aristoteles felsefesinin belli bir dönem Paris Üniversitesi'nde yasaklandığını göz önünde bulundurduğumuzda (Goff, 1993, s. 109) Aquinas'ın, Aristoteles'in metafizik ve fizik görüşlerini Meşşâî filozofların eserlerinden öğrendiği çıkarımında bulunabiliriz. (O'meara, 1997, s. 32, 18; Kovach, s. xi; Keeny, 1994, s. 5)

Aquinas'ın Müslüman filozofların öğretilerine merak sarmasının bir diğer nedeni ise, 12. yy'den itibaren İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Latinceye çevrilmesiyle İslam düşüncesi Latin düşüncesi ve Hristiyan teolojisini ciddi anlamda etkilemesidir. Özellikle Latin düşüncesini etkileyen Avicennaizm ve Averroizm gibi akımlarla birlikte Aquinas, Müslüman filozoflardan kaynaklandığını düşündüğü Hristiyan teolojisiyle bağdaşmayan görüşleri eleştirmek ve karşıt argüman geliştirmek için Müslüman filozofların görüşlerini öğrenmiştir. (Fakhri, 1958, s. 142) Aquinas, kendi dönemindeki sebep ile sonuç arasındaki nedensel ilişkiyi göz ardı eden Gazzâlîci *vesilecilik* (*occasionalism*) ile Tanrı'nın sebep ile sonuç arasındaki müdahale gücünü ciddi anlamda sınırlayan İbn Sinacı ve İbn Rüşdçü nedenselliği eleştirerek her ikisinin arasını bulmaya çalışmıştır. (Fakhri, 1958, s. 139, 145) Bunu yaparken, Gazzâlî'den de etkilendiğini hem ifade etmekte hem de minnettarlığını dile getirmektedir.

Gazzâlî düşüncesinin Aquinas gibi Latin düşünürleri tarafından tanınma süreciyle ilgili önemli bir hususa daha dikkat çekmemiz gerekmektedir. Gazzâlî'nin Latin filozofları tarafından doğru bir şekilde anlaşıldığını söyleyemeyiz. Her ne kadar Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri, filozofların Hristiyan teolojisi ile uyuşmayan bazı felsefi görüşleri eleştirmelerine zemin teşkil etmiş olsa da, Gazzâlî'ye ilişkin bazı ciddi yanlış anlaşılmalara da olmuştur. Bunların başında, *Makâsidü'l Felâsife*'deki görüşlerinin yanlış anlaşılmasıdır. Gazzâlî *Makâsıd*'da, filozofların görüşlerini, maksatlarını ve argümanlarını objektif bir şekilde izah edeceğini belirtmiştir. (Shanab, 1974, s. 150; Gazzâlî, 1961a, s. 31) Gazzâlî'nin görüşleriyle filozofların görüşlerinin karıştırılması, Dominicus Gundissalinus, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* adlı eserinde Gazzâlî'nin eserinin giriş kısmında belirttiği eserin yazılış maksadını aktarmayı ihmal etmesiyle vuku bulmuştur. (Salman, 1935-36, s. 103-27; Shanab, 1974, s. 150) Ancak, Gazzâlî'nin başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere filozofların görüşlerini ve argümanlarını kendi üslubuyla ifade etmesi ile mukaddimedeki eserin yazılış amacıyla ilgili kısmın ihmal edilmesi, *Makâsıd*'daki filozoflara ait görüşlerin Gazzâlî'nin şahsi görüşleri olduğu ve Gazzâlî'nin Aristotelesçi Müslüman bir filozof

olduğu şeklindeki yanlış bir anlaşılmaya neden olmuştur. Oysa Gazzâlî eserinin mukaddimesinde şunları yazmaktadır: (Gazzâlî, 1961a)

Filozofların tenakuzlarını, doktrinlerinin tutarsızlıklarını, muğlaklıklarını ve aşırıya gidişlerini ortaya koymak için anlaşılır bir eser ortaya koymak istiyorum. Filozofların görüşlerini açıklamadan, inandıklarını öğretmeden size yardım edemem... Filozların ilahiyat, tabiiyyat ve mantık ilimlerindeki gayelerini de içeren tenakuzlarını anlaşılır ve kısa şekilde açıklamayı doğru buldum... Maksadım yalnızca gayelerini ortaya koymaktır... Kitabın gayesi, aynı zamanda kitabın da ismi olan filozofların maksatlarını ortaya koymaktır. (s. 31)

b) Gazzâlî'nin Nedensellik Görüşü

Gazzâlî Aquinas'ın nedensellik görüşleri arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmesi için Gazzâlî'nin eserlerinin Latin dünyasına tercüme sürecini ve Aquinas'ın Gazzâlî'nin görüşlerinden nasıl haberdar olduğuna dair kısa bir bilgi verdik. Şimdi Gazzâlî'nin nedensellik görüşünü ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

Gazzâlî, filozofların iki temel iddiasını eleştirerek kendi nedensellik anlayışını tesis etmektedir. Bu eleştirilerinin ilki, sebep ile sonuç arasında tabii zorunlu bir ilişki olduğunu iddia edenlerin görüşüdür. Söz konusu bu iddiaya göre, şeyler tabiatları gereği her zaman aynı fiilde bulunurlar, malul daima illet ile birlikte olur, illet değişmedikçe malul de değişmez; tıpkı ateşin her daim yakması gibi. İkinci eleştirisi ise başta İbn Sînâ olmak üzere sudûr anlayışını benimseyen filozofların Tanrı'yı *Vehibu's-Suver* (form verici) olarak tanımlayıp, ikincil failler aracılığıyla şeylere suretler verdiğini savunmalarına yöneliktir. Bu anlayışa göre, suret verici olan Tanrı, ay altı âlemdeki maddi varlıklara faal akıl aracılığıyla suretler vererek onların tabiatlarını belirlemiştir. Var olanlar, tabiatları gereği fiilde bulunduklarından, her sebep her daim aynı sonucu doğuracaktır; tıpkı ateşin her zaman yakması veya ısıtması gibi. Gazzâlî, sebep ile sonuç arasında zaruret ilişkisini varsayan bu görüşü eleştirerek, sebebin her zaman aynı sonucu gerektirdiğini, bunu da şeylerin tabiatlarına bağlayan görüşü eleştirerek, bunun tamamen müşahadededen kaynaklanan bir alışkanlık (*li-ittirâzil 'âde*) olduğunu iddia etmektedir. Her sebebin aynı sonucu doğurması, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye işaret etmekle birlikte, bu ilişkinin zorunluluğuna işaret etmediğini, sadece sebep ile sonucun arka arkaya vuku bulduğuna bir delil olduğunu belirtmektedir. (Gazzâlî, 1972, s. 239, 90; 2000, s. 232 vd.; Goodman, 1978, s. 84-5; Riker, 1996, s. 316) Gazzâlî, Tanrı'nın bazen doğrudan bazen de dolaylı yoldan ikincil faillerle fiilde/müdahalede bulunduğunu kabul etmekle birlikte, sebepleri nihai kerte de İlk Sebebe olan Tanrı'ya dayandırmaktadır. İkincil faillerin sonucu belirlediğini düşünmek, Gazzâlî'nin ifadesiyle, kralın kendisine yaptığı iyilik karşısında kişinin bu iyiliğin kaynağını krala değil de vezire, fermanın yazıldığı kâğıda veya kaleme dayandırmasına benzer. Nasıl ki vezir ve ferman vb. araçların vesile olmaktan öte bir etkisi yoksa ikincil sebeplerin de sonucun oluşumunda vesile olmaktan başka bir fonksiyonu yoktur. (Gazzâlî, 1998, C.IV, s. 171-72, 499; Alon, 1980, s. 400.)

Gazzâlî, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, sebep ile sonuç arasında nedensel ilişki olarak görünen şeyin aslında Tanrı'nın hükmünden öte bir şey olmadığını iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle, zorunlu ilişki olarak görünen bu durum, zatı itibarıyla zorunlu değildir. Sebebe ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, Tanrı'nın kudretini sınırlandırmak anlamına gelir ki bu tür bir sınırlandırmanın önüne geçebilmenin yolu, Tanrı'nın her sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi düzenleyen kadiri mutlak olduğunu ve sebebe bağlı olarak vuku bulan sonucun tamamen Tanrı'nın hükmü ile gerçekleştiğini kabul etmektir; tıpkı yemek yemenin insana doymuşluk hissi vermediğini aksine, insana doymuşluk hissini verenin Tanrı olduğunu iddia etmek gibi. Gazzâlî söz konusu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: (Gazzâlî, 1972)

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

Aalışkanlık sonucu, birinin sebep bir diğ erinin sonuç oldu ğ u kabul edilen iki şey arasındaki ilişki zaruri bir ilişki değildir. Birlikte bulunan iki şeyden hiçbir i bir diğ erinin ne sebebi ne de sonucudur. Bunlardan birinin doğrulanması, bir diğ erinin ispatını iç ermediğ i gibi, bunlardan birinin nefyi de bir diğ erinin nefyini gerektirmez. Bundan dolayı, bunlardan birinin mevcudiyeti bir diğ erinin varlığını, yokluğ u da bir diğ erinin yokluğ unu zaruri kılmaz. Mesela, su içmek ile susuzluğ un giderilmesi, yemek yemek ile tokluk, ateş e dokunmak ile yanmak... vb. arasında zaruri bir ilişki bulunmamaktadır. (s. 239)

Dolayısıyla sebep ile sonuç arasındaki ilişki, her ikisinin birlikte olmasından kaynaklanıp, aralarında zorunlu bir bağlantı veya ilişki bulunmamaktadır. Gazzâlî'nin ifadesiyle bunlar, peş peşe gelmeleri adet olmadı ğ ı halde birbirini takip edenlerdir. (Gazzâlî, 2000, s. 90-1)

Sebe p ile sonucun arka arkaya gelmesi Gazzâlî'ye göre aralarında mantıksal bir zorunluluk bulundu ğ u anlamına gelmez, zira yaratılmış varlıklar arasındaki ilişkilerde mantıksal zorunluluktan bahsedemeyiz. Bizim ilişki olarak müşahade ettiğ imiz şey, tamamen zihnimizin olayları algılayış şek linden kaynaklanmaktadır. Mantıksal zorunluluk olarak ifade ettiğ imiz ilişki, tamamen zihinsel bir zorunluluk, diğ er bir ifadeyle psikolojik zorunluluktur. Gazzâlî'nin de ifade ettiğ i gibi, mantıksal zorunluluğ un aksine psikolojik zorunlulukta aksini iddia etmek bizi ç elişkiye ve tutarsızlığ a düşürmez. sebep ile sonucun yan yana bulunması, her ikisinin ayrılmayacak şekilde birbirlerini gerektirmesinden değil, aksine Allah'ın takdiriyle, onları yaratmasındandır; tıpkı başın kesilmeden ölümün vuku bulmasını sağlamak, başın kesilmesine rağmen canlılığ ın devam etmesinin Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşmesi gibi. (Gazzâlî, 1972, s. 239; Shanab, 1974, s. 143; Riker, s. 320-21)

Sebe p ile sonuç arasında varsayıdığımız ilişkinin zaruretinin tamamen alışkanlıktan ibaret oldu ğ unu göstermek için Gazzâlî, ateş ve pamuk örneğini verir. Aalışkanlığ ımız gereğ i, ateş in her pamuğ a yaklaşt ırıldığında pamuğ un yandığını görürüz. Tecrübelere bağı lı olarak ateş in pamuğ a yaklaşt ırılması ile yanmanın oluş umu arasında zorunlu bir ilişki oldu ğ u çıkarımında bulunuruz. Gazzâlî, her ne kadar tecrübeye bağı lı olarak ateş in pamuğ u yaktı ğ ı çıkarımında bulunsa da, aynı şekilde ateş in pamuğ a yaklaşt ırmadan da pamuğ un yanabileceğini iddia etmektedir. Bu örnekten hareketle Gazzâlî, filozofların aksine, ateş in yakma özelliğ i ile pamuğ un yanması arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, tersine alışkanlıktan kaynaklanan bir çıkarımsal bilginin bulundu ğ unu iddia etmektedir. Zira ateş gibi cansız bir şeyin, sebep ve fail olması mümkün değildir. (Gazzâlî, 1972, s. 239-40; 2000, s. 89-91)

c) Gazzâlî ile Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması

Gazzâlî'nin sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin doğ rudan Tanrı'nın müdahalesine açık oldu ğ u görüşü Latin düşünürlerini etkilemiştir. Bunun en açık örneğini Aquinas'ta görebiliyoruz. Gazzâlî'nin Fârâbî ve özellikle de İbn Sînâ'nın nedensellik görüşünü eleştirmek için geliştirmiş oldu ğ u nedensellik nazariyesini, Aquinas da aynı amaçla, İbn Sînâ'nın nedensellik görüşünü eleştirmek için kullanmıştır.

Aquinas'ın nedensellik doktrini temelde Aristoteles'in nedensellik anlayış ına dayanmakla birlikte (Aquinas, 1998, I, q.44 a.3, q.15, a.1, q.3 a.8), Aristoteles'in *Physics* eserlerine yazmış oldu ğ u ş erhi göz önünde bulundurduğ umuzda, Aristoteles'in nedensellik görüşlerini aş an ve metafizik yönü daha ağır basan bir nedensellik anlayış ı benimsediğini söyleyebiliriz. Aquinas, Aristoteles'in formel, maddi, etkin ve nihai sebebine (Aquinas, 1961, c. II, L.3:C 301-315, L.4:C 316-330; Velde, 2006, s. 125-126) ek olarak *Örnekseyici Sebe p*'i (causa exemplaris) eklemiştir. (Aquinas, 1998, q.44 a.3, q.15 a.1-3; 1996, s. 7 vd.; 1963; Whippel, 1993; De la Torre, 1988, s.116) Bun göre, Tanrı bir şeyi nedenleyip ona gerçeklik kazandırmadan önce mevcudiyet kazandıracaktır

şeyin düşüncesi/idesi zihninde zatıyla özdeş bir şekilde bulunmaktadır. (Aquinas, 1998, I, q.44 a.3, q.15, a.1, q.3 a.8) Tanrı, zihninde bulunan idenin nesnel âlemde bir örneksemesini yaratmak için nedenlemiştir. Örnekseyici sebep, yaratılan şeyin dışında olmasıyla formel sebepten, iradeyi değil de zihni yönlendirmesiyle de nihai nedenden farklılaşır. (Aquinas, 1998, I, q.6 a.1) Aristoteles'in nedensellik anlayışı sadece var olan şeylere uygulanabiliyorken, Aquinas, örnekseyici sebebi ekleyerek sebebin aynı zamanda mahiyetler ve bil kuvve halde olanlara uygulanmasını da sağlamıştır. Sebebi, genel anlamda ilk ve nihai sebep olan Tanrı'nın (*prima causa*) kendi formunun benzerini sonuçta yaratması (*agens enim agit sibi simile*) veya kendi dışındaki öteki varlıkla iletişime geçmesi olarak tanımlayan Aquinas, (Aquinas, 1956, ch.19, ch.53; 1998, I, q.4, a.3, q.6, a.1; 1970, Lect.11-15; 1954, Lect.11-15; Velde 2006, s. 126) Gazzâlî'den kısmen farklı olarak, yaratılmışların kendi tabiatlarına göre fiilde bulunduklarını, her etkinin kendi tabiatı gereği tepkide bulunduğunu iddia etmektedir. (Aquinas, 1956, II, ch.45) İlk planda Aquinas'ın bu görüşü Gazzâlî'den farklı gibi görünse de, yakından incelendiğinde Gazzâlî'den çok da farklı düşünmediği ortaya çıkacaktır. Zira Aquinas da Tanrı'nın cömertliği ve iyiliği üzerinden (Aquinas, 1956, I, ch.91, III ch.17-18; Fakhri, 1958, s. 148) yaratılmışlara müdahale ettiğini ve hiçbir şeyin O'nun iradesi ve kudreti dışında fiilde bulunmadığını savunmaktadır. (Aquinas, 1998, I, q.19 a.8) Bu da Gazzâlî de olduğu gibi her etkinin Tanrı'nın iradesi doğrultusunda tepkide bulunduğu anlamına gelmektedir.

Gazzâlî'nin sebep ile sonuç arasındaki algının tamamen yanılsama ve alışkanlıktan ibaret olduğu anlayışından haberdar olan Aquinas, eserinde problemi tabii determinizm ve Tanrı'nın kudreti bağlamında çözümlemeye çalışmıştır. Aquinas, ilahi müdahaleye imkân tanımayan rasyonel determinizm ile Tanrı'nın doğrudan sebep-sonuç ilişkisine müdahale edemediğini ancak aracı akıllarla dolaylı müdahalede bulunabileceğini ve Tanrı'nın tabiatı gereği fiilde bulunmak zorunda olduğunu iddia eden sudur nazariyesi kaynaklı nedensel anlayışı tek tek ele alıp eleştirmiştir. (Aquinas, 1952, q.6 a.1; 1956, II, ch. 23, 26; 1998, I, q.19 a.3) Ona göre, nedensel bir ilişkiden bahsedilecekse bu nedensellik, Tanrı'nın tabiatının veya iradesinin bir gereği olarak şeyleri var etmek şeklindeki bir nedensellik değil, aksine şeylerin var olmada İlk Sebep'e bağlı olmaları ve O'nun tarafından nedenlenmeleri şeklindeki bir nedenselliktir. (Aquinas, 1956, II, ch. 28-29)

Nedensellik sorunu temelde iki farklı nedensellik anlayışının karşı karşıya getirilmesinden ibarettir. Bunlardan ilki, tabii nedensellik, diğeri ise ilahi nedenselliktir. Aquinas, bu iki nedenselliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda cüz'î sebep, küllî sebep ayırımına gitmiştir. Ateşin ısıtması örneğinde olduğu gibi cüz'î sebep, tabiatına uygun şekilde cüz'î sonuçta bulunurken; ateşin her ısıtmasında olduğu gibi küllî sebep de küllî sonuçta bulunur. Her bir cüz'î sebebin ve onun bulunduğu sonucun arkasında küllî sebep olan Tanrı bulunmaktadır. (Aquinas, 1998, I, q. 105 a.5 resp., a.5 ad.3; 1956 III, part. I, ch.58; 1945, V.II, Ch. LXVIII, s. 121) Bu şekilde o, nedenselliği, her sonucun arka planında bir sebebin olduğu bu nedenlerin de son kertede İlk Sebep'e dayandırılması gerektiği şeklindeki uzlaştırmacı teoriyi kabul etmektedir. Bununla birlikte Aquinas, tabii faillerin sonuçlarının ilahi faille, diğeri bir ifadeyle ilahi nedensellik nasıl bağdaştırılacağını çözümlemeye çalışmıştır. (Aquinas, 1956, III, ch.70) Aquinas'ın Tanrı'nın bazen ikincil sebepler üzerinden fiilde bulunduğundan kastı Tanrı'nın, zatında bulunan ikincil bir sebebe bağlı olarak fiilde bulunması ya da zatı dışında var olan ikincil bir fail sayesinde fiilde bulunması şeklinde değildir. Aksine, ikincil sebeplerin O'nun fail oluşu sayesinde etkide bulunmalarıdır. (Aquinas, 1996, s. 8-9, 23, 27. 123-24) İlk sebep, doğrudan fiilde bulunmak yerine zamansal süreç içerisindeki olaylara, müşahade yoluyla gözlemlendiği gibi, ikincil sebepler üzerinden etkide bulunabilir. Ama bu, ikincil sebeplerin doğrudan kendi fail oluşları sayesinde fiilde bulundukları yanılsamasına neden olmamalıdır. Zira ilk fail, zaman üstü bir varlık olduğu için ikincil failler üzerinden fiilde bulunmaktadır. Tanrı, ikincil sebepler üzerinden fiilde bulunmakla birlikte var

olanların varlık kaynağı olduğundan ve her bir varlık da kendi tabiatına uygun şekilde etkiye bulunduğu, Tanrı bir bakıma fiilde bulunan her ikincil failin nihai failidir. (Aquinas, s. 123 vd., 83, 10; 1956 II, ch.45)

Sebeup ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili olarak Gazali'nin görüşlerini incelediğimizde, onun , bu ilişkinin zorunluluğunu iddia eden filozoflara karşı *müşahedeye* dayalı bir eleştiride bulunduğunu görmekteyiz. . O, önce filozofların ateşin fail olduğuna dair delillerinin ne olduğunu sorar, bundan sonra filozofların pamuğun ateşe yaklaştırılmasıyla gerçekleşen yanmayı müşahade etme dışında başka bir delillerinin olmadığını söyleyerek eleştiride bulunur. Çünkü ona göre bu müşahade, sadece ve sadece pamuğun ateşe yaklaştırılmasıyla yandığını göstermektedir ateşten dolayı pamuğun zorunlu bir şekilde yandığını değil. Diğer bir ifadeyle, bu müşahade pamuğun ateş dışında başka bir sebepten dolayı yandığını göstermektedir. (Gazzâlî, 1972, s. 240; Shanab, 1974, s. 143) Gazzâlî'ye göre müşahade yoluyla pamuğun ateşten dolayı zorunlu bir şekilde yandığını iddia etmek, nutfeyi rahme koyanın baba olması nedeniyle, çocuğa hayat veren, görmesini, işitmesini ve diğer hayatı fonksiyonları verenin de baba olduğunu söyleyip onun gerçek fail olduğunu iddia etmeye benzer ki, bu apaçık bir yanılıdır. (Gazzâlî, 1972, s. 240-41)

Gazzâlî, filozofların sebep ile sonuç arasında öngördükleri zorunlu ilişkiyi müşahade yöntemiyle eleştirdikten sonra, şeylerin tabiatları gereği hareket ettikleri iddiasını da eleştirmektedir ki, bu görüş daha sonraları Aquinas tarafından savunulmuştur. Gazali'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: (Gazzâlî, 1972)

(Sebeup veya sonuçtan) birinin bir diğerinin yanında bulunması zorunluluktan kaynaklanmamaktadır, aksine Tanrı'nın takdiriyle olmaktadır. Yemek yemeden karnın doymasını sağlamak, başın kesilmeden ölümün gerçekleşmesi, başın kesilmesine rağmen canlılığın devam etmesi vb. birlikte bulunan şeylerin biri olmadan bir diğerinin olmaması tamamen Tanrı'nın takdiriyle olur. Oysa filozoflar bunu inkâr edip bunu muhal görmüşlerdir. (s. 240-41)

Kanaatimizce filozofların tamamen müşahade yoluyla sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmeleri mantıksal bir zorunluluk anlamına gelmemektedir. Ateşin pamuğa yaklaştırılmasıyla pamuğun yandığını müşahade yoluyla iddia edebiliriz ama bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu iddia edemeyiz. Zira ateşin pamuğa yaklaştırıldığında ateşin pamuğu yakmadığı bir mümkün dünya düşünebiliriz. Bu da, ateşin pamuğa her yaklaştırıldığında pamuğun yandığı şeklindeki bir doğrunun zorunlu doğru olmadığı, sadece bu güne kadar bu şekilde vuku bulduğu, bundan sonra yakmayabileceği ihtimali anlamına gelecektir. Gazzâlî, filozofların iddia ettiği zorunluluğu metafizik ya da teolojik bağlamda açıklayarak sebep ile sonuç arasında varsayılan ilişkinin tamamen *sünnetullahtan* (*al-'ādâ*) kaynaklandığını, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin tamamen Tanrı'nın onları ardışık olarak (*'alâl-tavâsuk*), önce sebebi sonra da sonucu yaratmasından kaynaklandığını, bir diğer ifadeyle Tanrı'nın iradesi doğrultusunda kudretinin taallukundan kaynaklandığını iddia etmektedir. (Gazzâlî, 1972, s. 240-42; Marmura, 1989, s. 90 vd.)

Aquinas, Gazzâlî'nin ateşin pamuğu yakmamasını, "... bir sebep, bazen belirli nedensel olayın dışında cereyan ederek farklı sonuçta bulunabilir ama ortaya çıkan sonuç evrensel sebebin doğurabileceği sonuç dışında değildir..." (Aquinas, 1998, I, q.103 a.7 resp., a.8) diyerek ateşin pamuğu yakmamasıyla, bir yandan ateş ile yakma arasında zorunlu bir ilişki olmadığını iddia etmekte, diğer yandan da Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi evrensel sebep (*causea universalis*) olan Tanrı'nın iradesine bağlamaktadır. Onun buna dair gerekçesi de hiçbir şeyin Tanrı'nın iradesi dışında gerçekleşmemesidir. Aquinas, son kertede Gazzâlî gibi Tanrı'nın mutlak ve nihai failliğini kabul etse de, tabii düzenin temelini oluşturan sebep sonuç ilişkisinin doğrudan Tanrı'nın her daim

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

müdahil oluşuyla açıklanmasını doğru bulmamaktadır. Aquinas'a göre, sıcaklık ya da yanma hissini verenin ateş değil de doğrudan Tanrı olduğunu iddia etmek, tabii düzenin temelini oluşturan sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi yok saymak anlamına geleceği gibi mutlak fail olan Tanrı'nın kendine benzer ikincil failer yaratmadığı anlamına gelecektir. Tanrı, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi doğrudan sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye müdahil olup sonucu belirlemesi şeklinde âleme müdahale etmemektedir, aksine doğrudan olduğu kadar ikinci failer üzerinden dolaylı şekilde fiilde bulunarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi yönlendirmektedir. (Aquinas, 1998, I, q.103 a.5 resp. ad.1-3)

Her ne kadar her iki filozof sonuç itibarıyla her şeyin son sebebinin İlk ve Nihai sebep Tanrı olduğunu kabul etseler de sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi açıklamada aralarında kısmi farklılıklar bulunmaktadır. (Aquinas, 1945, s. 120; 1956, III, part.I, ch.67; Gazzâlî, 1972, s. 239-42) Aquinas, Gazzâlî'den farklı olarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi doğrudan nihai sebep olan Tanrı'ya bağlamakta fakat şeylerin tabiatları gereği hareket ettiklerini de iddia etmektedir. Aquinas'a göre, tabiata göre hareket etmek, bazı sebeplerin ne tür sonuçlarda bulunacağını daha önceden ilahi ilimle belirlenmesidir. (Aquinas, 1956, II, ch.26) Oysa Gazzâlî, şeylerin tabiatları gereği değil doğrudan Tanrı'nın iradesi ve kudreti doğrultusunda hareket ettiklerini kabul etmektedir. Bu da her iki düşünürün, Tanrı'nın nihai ve belirleyici sebep olduğu konusunda hemfikir olduklarını; şeylerin tabiatlarının belirleyiciliğinin ne zaman ve nasıl devreye girdiği konusunda ise farklılaştıklarını göstermektedir.

Âlemdeki sebep-sonuç düzeninin kaynağının ilk sebep olan Tanrı'nın olması durumunda O'nun söz konusu bu düzeni ihlali kendi ilmi, iradesi ve iyiliğinin ihlali anlamına gelecektir şeklindeki itirazı ele alan Aquinas, birincil ve ikincil sebep ayrımına gider. Ona göre, ikincil sebeplerin yani ikincil failerin birinci sebep olan Tanrı'ya bağlı ve O'nun vermiş olduğu tabiata uygun şekilde hareket ettikleri düşünüldüğünde Tanrı'nın söz konusu düzendeki alışılmış sebep-sonuç ilişkisinin dışına çıkması ilmi ve iradesine ters düşmeyeceği gibi, düzenin ihlali de sayılmayacaktır. Aquinas'a göre Tanrı, ikincil fiillerin tabiatları gereği bulunmaları gereken fiilin dışında fiilde bulunabilecek bir düzeni tesis edebilir. (Aquinas, 1998, I, q.105 a.6 ad.3) Onun ifadesiyle, "*Tanrı, kendisinin yaratmış olduğu düzenin dışında ikincil sebepler olmaksızın fiilde bulunabilir ya da ikincil failerin (tabiatları gereği) yapamadıkları belirli sonuçlarda bulunabilir.*" (Aquinas, 1998, I, q.105 a.6 resp., a.6 ad.1)

Aquinas, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, şeylerin tabiatının ikinci planda bırakılarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin doğrudan Tanrı'ya bağlanmasına karşı çıkar; tıpkı ateşin pamuğu yakmasının ateşin yakıcı tabiatına değil de doğrudan Tanrı'nın takdirine bağlanması gibi. Ona göre Şeylerin fiilde bulunmalarını sağlayan onlara fiilde bulunma gücü veren Tanrı'dır. Diğer bir ifadeyle, ikincil failin fiilde bulunmasını sağlayan ilk faildir, ilk failin vermiş olduğu güç sayesinde ikincil fail fiilde bulunmaktadır. (Aquinas, 1996, s. 8 vd.) Şu ifadeler buna destek gösterilebilir: (Aquinas, 1956)

Aynı şekilde, belirli bir güçten hareketle ortaya çıkan her fiil, sebepsel olarak kendisine güç verilen şeyden ortaya çıkar. Mesela, ağır veya hafif şeylerin hareketi onların ağır veya hafif olmalarına bağlı olarak suretlerinden ortaya çıkar. Bundan hareketle onların fiillerinin sebebinin, onlara sureti veren fail olduğu söylenir. Bundan dolayı, faildeki her fiil Tanrı'dan kaynaklanmaktadır, tıpkı her mükemmelliğin ilk prensibi olması gibi. Sonuç olarak, her fiil belli kudretlerden kaynaklanıyorsa, her fiilin nihai yegâne kaynağı Tanrı'dır. (part. I, ch.67)

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Aquinas, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi şeylerdeki her türlü fiil ve hareketin kaynağının Tanrı olduğunu kabul etmektedir. Fakat şeylerin tabiatlarını ve fiilde bulunma kuvvelerini de göz önünde bulundurarak Tanrı'nın şeylere fiilde bulunma gücü

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

verdiğini söylemektedir. Aquinas, şeylerin tabiatlarındaki fiilde bulunma gücünü Tanrı'ya dayandırıp ikincil faillerin fiilde bulunmalarını her daim sağlayanın Tanrı olduğunu iddia ederken; Gazzâlî ise şeylerin tabiatlarında bile fiilde bulunma gücüne sahip olduklarını, dolayısıyla şeylerin tabiatları gereği hareket ettiklerini iddia eden filozofları eleştirerek, şeylerin bu tür bir tabiata sahip olmadıklarını, aksine Tanrı'nın her daim doğrudan müdahalesiyle şeylerin tabiatlarına uygun şekilde fiilde bulunduklarını iddia etmektedir. Gazzâlî'nin ifadeleri şöyledir: (Gazzâlî, 1972)

Hasım, yanmayı meydan getirenin ateş olduğunu iddia eder. Ateş, gayri ihtiyarı tabiatı gereği bir şekilde yanmayı meydana getirir. Yanmaya kabil bir şeye yaklaştığında kaçınılmaz bir şekilde yakar, yakmaması elinde değildir.

Hasımın bu iddiasını kabul etmemiz mümkün değildir. Pamuğun siyaha dönüşmesi, cüzlerini ayırmak ve yakarak yanmış kül haline dönüştürmek suretiyle yanma fiilini gerçekleştiren Tanrı olduğunu söyleriz, ki O da bunu, ya melekler vasıtasıyla ya da aracısız yapar. Zira ateş, hiç bir fiili meydana getiremeyecek kadar cansızdır. (s. 239-40)

Gazzâlî'nin temel kaygısı Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ve her an bir iş üzerine olduğu ayeti (Rahman, 29) gereğince O'nun her daim failliğini sürdürmek iken; Aquinas'ın görüşünün arka planında ise daha çok rasyonel kaygıların olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas, zaman içerisinde var olup değişkenlik gösteren şeylerin prensipleri ile doğa bilimlerinin değişmez ve bilime kaynaklık eden prensiplerini uyumlu bir şekilde belirlemeye çalışmıştır. (Aquinas, 1963, II, L.1. 1 n.1) Aquinas'a göre, şeylerin tabiatlarının sahip olduğu, onları üzerinde bulundukları hal üzere kılan şey, tabiatları gereği fiilde bulunmak ve hareket etmektir. Şeylerin tabiatları gereği sahip olduğu fiilde bulunma gücünün alınması, şeyleri birbirinden farklı kılan, onları oldukları şey yapan tabiatın da alınması anlamına gelecektir. Zira şeyleri kendi aralarında farklılaştıran, sahip oldukları tabiatıdır. Bundan dolayı, şeylerin tabiatları gereği fiilde bulunma gücüne sahip olmadıklarını iddia etmek doğru değildir. (Aquinas, 1956, III, part. I, ch.69; 1945, V.II, Ch. LXIX, s. 126; Wallace, 1970-80, s. 196) Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: (Aquinas, 1956; 1945)

Eğer sonuç, fiilde bulunan yaratılmışların fiillerinin sonucu olarak değil de Tanrı'nın fiilinin sonucu olarak meydana geldiyse, yaratılmış bir sebebin sonuçta kendini açığa çıkarması imkânsızlaşır... Sebebin tabiatı, sonuç vasıtasıyla bilinemez. Ancak, sebebin gücü sonuçtan hareketle bilinebilir, zira fiilde bulunma gücü tabiatından hareketle ortaya çıkar. Bunun bir sonucu olarak, eğer yaratılmış şeylerin fiilde bulunma gücü yoksa, yaratılmış hiç bir şeyin tabiatı, fiillerinden hareketle bilinemez. Bu da, bütün bilimsel bilgilerin yok olması anlamına gelir. Zira bilimsel açıklamaların büyük bir bölümü, sonuçlardan hareketle çıkarılır. (III, part. I, ch.69; s. 126, 21)

Gazzâlî, her ne kadar sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın failliğine ve kudretine hâlel getirmeme kaygısıyla Tanrı'nın lehinde yorumlasa da, tabii bilimlerin verilerine uygun şekilde nedensel ilişkiyi kabul etmektedir. Özellikle de burhanî kıyasların çeşitlerinden (*burhan'u lima* ve *burhan'u 'ann*) bahsederken, ateşin varlığının ya da tam tersi ateşin olduğu yerde dumanın varlığı çıkarımında bulunabileceğimizi söylemektedir. Ancak burada Gazzâlî'nin Aquinas'tan farklılaştığı temel husus, illetlinin illete, illetin de illetliye delalet ettiği; illetlinin illeti gerektirmediği ama illetin illetliyi gerektirdiğidir. (Gazzâlî, 1961b, s. 118-19) Dolayısıyla Gazzâlî, Aquinas kadar sebep ile sonuç arasında birbirini gerektirecek bir zorunlu ilişki varsaymamaktadır, aksine sebep ile sonucun birbirlerine delalet ettikleridir. Sebebin alışılmışın dışında bir sonuçta bulunmasını yine Tanrı'nın kudretine ve iradesinin tecellisine bağlamaktadır. (Aquinas, 1998, I, q.103 a.7 ad.3, a.8 ad.3) Bilime kaynaklık eden tabiatdaki düzenin, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin tamamen yok sayılmasının mantıki ve akli ilkeler kadar bilimin verilerinin güvenilirliğinin yok

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

edilmesi anlamına geleceğinden Gazzâlî'ye göre, sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiye itiraz, kalemi yılan, kediye aslan yapmak gibi her türlü saçma ve imkânsız şeylerin vuku bulabileceği bir düzensizliği gerektirmemektedir. Zira Tanrı kudreti dâhilinde olan ve bizim için imkânsız şeyleri yapmayacağı bilgisini vermiştir. (Gazzâlî, 1972, s. 249; 2000, s. 109; 1998, C.IV, s. 524) Benzer şekilde Aquinas da, *geçmiş vuku bulmamıştır (Tanrı, isterse geçmiş olayları gerçekleştirmemiş kılabilir)* ya da *doğru şeyler doğru olduğu sürece yanlıştır* önermelerinde olduğu gibi hem tabiatı gereği hem de mantıksal anlamda çelişkili olmaları nedeniyle Tanrı'nın muhal olan şeyleri gerçekleştirmeyeceğini düşünmektedir. (Aquinas, 1991-97, prg. 13)

Öyle anlaşıyor ki Gazzâlî, tabii bilimlerin verilerini, tecrübe ve gözlemlerimizden hareketle sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin varlığını ve nedenselliği kabul etmektedir. Sebebin sonucu, sonucun da sebebi tasdik ettiğini, birbirlerine ilişkin kısmi barındırdıklarını da kabul etmektedir. Onun ifadesiyle, *tabii düzenin işleyişinde, sünnetullahın göz ardı edilerek tohumusuz ziraatın, spermsiz ceninin oluşmasını beklemek deliliktir, bunların aksini ummak Tanrı'nın sünnetini bilmemektir.* (Gazzâlî, 1998, C.IV, s. 534) Ancak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin metafiziksel açıklamasına gelince Gazzâlî, her ne kadar tabii bilimlerdeki açıklamalar ilişkinin varlığını onaylasa da, ilişkinin mahiyetine ilişkin kesin ve zorunlu bir bilgi sunmadığını, diğer bir ifadeyle metafiziksel anlamda tatmin edici açıklama sunmadığını iddia etmektedir. Bu da Gazzâlî'nin, filozofların sebep-sonuç ilişkisini tamamen tabii nedensellik bağlamında açıklanmak yerine ilahî nedensellik bağlamında izahını savunduğu anlamına gelmektedir. (Gazzâlî, 1972, s. 243-44; Alon, 1980, s. 401)

Gazzâlî de aynı şekilde şeylerin tabiatları gereği hareket ettiklerini ve bunun en hafif anlamıyla nedensellik olarak isimlendirilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ona göre, doğal sebepler tabiatlarına uygun şekilde etkide bulunabilirler; tıpkı ateşin tabiatı gereği etkileşimde bulunduğu pamuk veya yanmaya kabil herhangi bir şeyle etkileşime geçtiğinde yakması gibi. Ateşin yanmaya kabil bir şeyle etkileşime geçtiğinde yakmasının, ateşin tabiatından kaynaklanan mantıksal bir zorunluluk olup olmadığı hususunda Gazzâlî, filozoflardan ve kısmi olarak da Aquinas'tan farklılaşmaktadır. Gazzâlî, ateşin yakma özelliğinin tamamen ateşin tabiatından kaynaklanmadığını, aksine Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle yaktığını belirtir. Böylece Gazzâlî, ateşin yakmasının tabii bir özellik olduğunu kabul etmekle birlikte, filozofların aksine ateşin tabiatına uygun şekilde yakıp yakmamasını Tanrı'nın iradesine bırakarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddetmektedir. Aquinas'a göre, ateşin tabiatı gereği yakma özelliği olduğu pamuğa yaklaştırıldığında tabiatı gereği yakma sonucunda bulunacaktır. Ateşin yakma özelliği her ne kadar ateşin tabiatının bir gereği olarak kabul edilse de onu bu tabiatı sahip kıldıran Tanrı'dır. Diğer bir ifadeyle, pamuğun yanmasını sağlayan bir bakıma ikincil sebep olan ateştir. (Aquinas, 1998, I, q.104 a.2 resp.)

Gazzâlî gibi Aquinas da, Tanrı'nın var olan şeyin sebebi olduğunu, onun ifadesiyle, *doğrudan ya da dolaylı bir şekilde, gösterdiğimiz üzere, Tanrı'nın her şeyin ilk ve nihai sebebidir...* kanaatindedir. (Aquinas, 1956 III, part. I, ch.65; 1945, V.II, Ch. LXV, s. 116) Buna göre tüm sebeplerin ve doğal olarak sebebe bağlı olarak vuku bulan sonuçların nihai kaynağı Tanrı'dır. Aquinas'ın ifadesiyle, *sonuçların düzeni, sebeplerin düzenine göredir... Dahası, ikincil sebepler, birinci failin fiillerini tekilleştirir ve düzenlerler...* (Aquinas, 1956 III, part. I, ch.66; 1945, V.II, Ch. LXV, s. 120) Nasıl oluyor da bir fiil aynı anda hem Tanrı hem de yaratılmışlar tarafından yapılabilir ya da ilahî kudretin gerçekleştirdiği bir fiili yaratılmışların tabiatına da bağlamak gereksizdir şeklindeki itirazları ele alan Aquinas, bu tür itirazları bertaraf etmek için failin yaptığı fiili ile fiilin kendisiyle meydana geldiği kudret arasında ayırma gider. Daha sonra, yaratılmışların kudretinin kadiri mutlağa bağlı olduğunu, yaratılmışların bazen söz konusu bu kudret sayesinde fiilde bulunduklarını bazen de Tanrı'nın fiilde bulunacak kudreti vermek yerine doğrudan kendisinin fiilde bulunduğunu belirtir. Bu da Aquinas'ın, yaratılmışların fiillerinin arka planında

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

İlk Sebep ve bilfiil fail varlık olan Tanrı'nın olduğu görüşünü savunduğu anlamında gelmektedir. (Aquinas, 1956 III, part. I, ch.70; 1945, V.II, Ch. LXIX, s. 129-30)

Aynı fiilin birden fazla sebep tarafından nedenlemesiyle ilgili Gazzâlî, Mu'tezili düşünürlerin Tanrı'nın kudretinin insanlar, hayvanlar, melekler, cinler ve şeytanların fiillerine taalluk etmeyeceği şeklindeki görüşlerini eleştirirken, bir fiile aynı anda iki farklı fiilin taallukunun muhal olmadığını ve bir sonucun birden fazla sebebin nedenlemesiyle gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Aksi durumda, söz konusu fiilin gerçekleşmesi muhal olacaktır, zira fiilin vuku bulmasını sağlayan Tanrı'nın fiili irade etmesi ve kudretinin onu gerçekleştirmesidir. (Gazzâlî, 2000, s. 110,18) Mesela görme olayını ele aldığımızda, görme hadisesinin gerçekleşebilmesi için güneşin doğması, ışık yayması, gözün görme duyusunun sağlam olması, göz dışında harici bir nesnenin bulunması, ışığın nesneye oradan da göze gelmesi, göz ile nesne arasında etkileşimin olması vb. birçok sebebin aynı anda bulunması gerekir. Bu sebeplerin hiçbirisi tek başına görmenin gerçekleşmesi için yeterli değildir, aksine hepsinin müşterek şekilde tek bir sonucu gerçekleştirebilmek için belli bir düzene göre bulunması ve nedenlemesi gerekir. Bu da Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi, bir sonuç için birden fazla sebebin olabileceği anlamına gelmektedir. Ancak bütün bunların bir araya getirip müşterek bir şekilde tek bir fiilin gerçekleştirmesini sağlayan nihai sebep olan Tanrı'dır. (Gazzâlî, 1972, s. 241 vd.)

Gazzâlî ile Aquinas, her ne kadar Tanrı'nın nihai sebep ve fail olduğunu kabul etseler de, Tanrı'nın dışındaki ikincil sebepleri de kabul etmektedirler. Bununla birlikte, filozofların iddia ettiği gibi sebep ile sonuç arasında Tanrı'nın failliğine hâlel getirecek ve tamamen O'nun iradesinden ve kudretinden bağımsız zaruri yapıdaki ilişkiye karşı çıkarlar. Gazzâlî, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin varlığını kabul etmekle birlikte, söz konusu bu ilişkinin sebep ile sonuç arasında ilişki kurmamızı sağlayan şeyin, alışkanlığımızdan (*li-ittirâzil âde*) ve gözlemlerimizden ibaret olduğunu, söz konusu ilişkinin asli ve zorunlu mahiyette olmadığını iddia ederken, Aquinas ise her sebebin ne tür bir sonucu doğuracağını belirleyen şeyin daha önceden Tanrı tarafından şeylere verilen tabiat olduğunu iddia etmektedir. Yaratılmışlardaki nedensel ilişkiyi kısmen kabul eden her iki filozof, Aristotelesçi nedensel anlayışı andırmakla birlikte metafiziksel yönü daha ağır basacak şekilde nedensel ilişkiyi İlk ve Nihai Sebep olan Tanrı'ya kadar götürürler.

Her iki filozof, mucizeyi (*miraculum*), metaforik bir tarzda yorumlayan veya determinist tutumlarından dolayı inkar eden filozofların görüşlerini eleştirmişlerdir. Her iki filozofa göre mucize, duysal tecrübelerimize bağlı olarak sebebin sonucu gerektirdiği şeklindeki alışkanlıktan ibaret olan düzenin, Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle geçici bir süreliğine askıya alınmasıdır. Mucizeyi, diğer tabii olaylardan ayıran en önemli iki özelliği, sonucu müşahade edilecek kadar açıkken sebebinin tamamen bilinmemesi ve kurulu düzenin tamamen dışında gerçekleşmesidir. Bu tür fiillerin mucize olarak isimlendirilmesinin sebebi, olağanüstü bir yapıya sahip olmalarından çok olağan düzenin dışında gerçekleşmesi veya var olan düzenin kısa süreliğine de olsa askıya alınmasıdır. (Gazzâlî, 1972, msl.17; Aquinas, 1998, I, q.105 a.6 resp., a.7 resp., a.7 ad.1-2, a.8 resp.) Tabii düzenin Tanrı'nın müdahalesine açık olduğunu savunan her iki filozof, mucizeyi tabii düzenin ihlal edilişi (*contra*) değil düzenin dışarıdan (*praeter*) kısa süreliğine askıya alınması olarak tanımlamaktadırlar. Düzeni tesis eden ilk failin bu şekildeki müdahalesi, düzenin ihlali değil düzenin kısa süreliğine yeniden tesisidir. Düzeni tesis edenin Tanrı olduğu ve var olan düzenin ikincil sebepler üzerinden işlediğini kabul ettiğimizde, Tanrı'nın ezeli ilmiyle tesis ettiği düzeni ihlal etmesi bir bakıma kendi ilmiyle çelişmesi anlamına gelebilir. Ancak, Tanrı'nın failliğinin ikincil failerin nedensel ilişkileriyle sınırlı olmaması, ikincil faileri devre dışı bırakarak nedensel düzene doğrudan müdahalede bulunması bir ihlal değil aksine doğrudan fiilde bulunmasıdır. (Aquinas, 1998, I, q.105 a.6 resp., a.6 ad.1) Dolayısıyla her iki filozofa göre, belirli bir sebebin belirli bir sonuç yerine farklı ve olağanın dışında sonuçta bulunması her ne kadar var olan düzenin bir ihlali olarak görülse de, ortaya çıkan alışılmışın dışındaki sonucun Tanrı'nın iradesi ve kudreti

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

dâhilinde gerçekleştiğini kabul ettiğimizde bu bir ihlal olmayacaktır. (Gazzâlî, 1972, s. 239 vd.; Aquinas, 1998, I, q.103 a.7 ad.3; a.8 ad.3)

Sonuç

Aquinas'ın doğrudan ya da ikincil kaynaklardan Gazzâlî'nin görüşlerinden ve filozoflara ilişkin eleştirilerinden haberdar olması, her iki düşünür arasında doğrudan bir ilişki kurmak için yeterli gerekçeler sunmaktadır. Ancak Gazzâlî, felsefî görüşlerini hem filozofların felsefî ve metafiziksel görüşlerini ve hem de filozofların Aristoteles felsefesinden hareketle İslam teolojisini rasyonelleştirme çabalarını eleştirme üzerine bina ederken; Aquinas da kısmen benzer şekilde, Aristoteles felsefesinden hareketle metafiziksel görüşlerini ve Hristiyanlık doktrinlerini rasyonelleştirmeye çalışmıştır.

Yukarıda yaptığımız değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, Gazzâlî, *İktisâd ile Tahâfut* ve *Miyar* adlı eserlerinde iki farklı tutum benimsemektedir. *Tahâfut*'ta nedenselliği, filozofların zorunluluğa metafiziksel bir açıklama getirerek Tanrı'nın ilminin gerekliliğine bağlamalarını iradesinin ve kudretinin lehinde eleştirirken, *Miyar*'da ise tabii bilimlerin de verilerini göz önünde bulundurarak daha esnek bir tavır benimsemiştir. (Gazzâlî, 1961b, s. 191 vd.; 2000, s. 90-1) Tabiatla tam bir düzensizliğe mahal verecek, bilimsel verilere imkân tanımayan türdeki bir sebepsizliği kabul etmek yerine ilahi iradenin ve kudretin müdahalesini dışlayan ve bunlara imkân tanımayan mutlak zorunluluğu reddetmektedir. Müşahede ve tabii bilimlerin verilerini kabul etmek ve sünnetullah olan düzenin aksini ummanın bilgisizlik olduğunu nitelendirmekle birlikte, Gazzâlî'de Tanrı'nın doğrudan ve her daim müdahalesini gerektiren vesileci görüş daha ağır basmaktadır. (Marmura, 1989, s. 46, 63, 70, 74 vd.; Alon, 1980, s. 402 vd.) Benzer görüş farklılığını Aquinas'ın eserlerinde de görmekteyiz. Aquinas bir yandan İlk ve nihai sebep olan Tanrı'yı her türlü sebebin sonucunu belirleyen yegâne fail olarak tanımlarken, diğer yandan da bilimin ve tecrübelerimizin verilerini göz önünde bulundurarak şeylerin tabiatları gereği fiilde bulunduklarını, aksi takdirde bunun, şeylerin üzerinde bulundukları tabiatın inkârı anlamına geleceğini savunmaktadır. (Aquinas, 1956, III, part. I, ch.69, part. I, ch.65-66; 1952, q.6 a.1; 1945, V.II, Ch. LXIX, s. 126, 121, V.II, Ch. LXV, s. 116)

Gazzâlî ve Aquinas'ın öncüllerini, vardıkları sonuçları ve iddialarının arka planındaki temel kaygılarını karşılaştırdığımızda, bir yandan ilahi ve tabii nedensellik arasında orta yol bulma kaygısıyla sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi kabul ettiklerini, bu ilişkinin zaruri bir mahiyete sahip olmaktan ziyade daha çok sebep ile sonucun varlığını tasdik edici bir mahiyette sahip olduğu konusunda hem fikir olduklarını söyleyebiliriz. Tabii bilimlerin verilerini kabul etmekle birlikte, metafizik kaygılardan dolayı sebep-sonuç ilişkisinin mahiyetini kısmen farklı şekilde yorumlamışlardır. Gazzâlî sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi şeylerin tabiatına dayandırılmasını reddedip bunun tamamen psikolojik ve zihinsel bir yanılsama olduğunu iddia ederken, Aquinas ise söz konusu ilişkiyi şeylerin tabiatına dayandırıp ilişkinin zorunluluğunu reddederek uzlaşmacı bir tavır benimsemiştir.

KAYNAKÇA

- Alon, Ilai. (1980). "Al-Ghazālī on Causality". *Journal of the American Oriental Society*. V. 100. No. 4. 395-405.
- Aquinas, Thomas. (1945). *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. C. I-II. Anton G. Pegis (ed.). New York: Random House. .
- _____. (1963). *Commentary on Aristotle's Physics*. Richard J. Blackwell. Richard Spath, W. Edmund Thirlkel. New Haven: Yale University Press.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 11/7 Spring 2016

- _____. (1996). *Commentary on the Book of Causes*. Vincent A. Guagliardo, O.P., Charles R. Hess, O.P. and Richard C. Taylor. Washington: Catholic University of America Press.
- _____. (1961). *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. C.I-II. İngilizceye trc. John P. Rowan, Henry Chicago: Regnery Company.
- _____. (1970). *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. trc: F.R. Larcher. Albany, N.Y.: Magi Books.
- _____. (1991-97). *De Aeternitate Mundi. Thomas Aquinas, Sancti Thomae De Aquino Opera Omnia*, Leonine ed.. Rome. 1976, 85-89; Latince'den İngilizce çevirisi için bkz. On the Eternity of the World. çev. Miller, Ti Robert.
- _____. (1998). *Summa Theologica*. vols. 5. trans: Fathers of the English Dominican Provinc. Ave Maria Press. 1998.
- _____. (1963). *Commentary on Aristotle's Physics*. trc. R. J. Blackwell. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1956). *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*. vol.4. trc. Anton C. Pegis. Image Books, Doubleday & Company, Inc..
- _____. (1952). *On Power of God (De Potentia)*. Westminster, Md.: The Newman Press..
- Burnett, Charles. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Adamson, Peter, Taylor, Richard C. (ed.). Cambridge University Press.
- De la Torre, Teodoro. (1988). *Popular History of Philosophy*. Houston: Lumen Christi Press.
- Fakhry, Majid. (1958). *Islamic Occasionalism: and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin.
- Gazzâlî. (2000). *el-İktisâd fi'l İtikâd*. Dr. Ali Bumelhem (thk.). Daru'l Mektebetu'l Hilal.
- _____. (1998). *İhya'u Ulum'id-Din*. C.I-IV. trc. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınları.
- _____. (1961). *Makâsidu'l Felâsife*. Suleyman Dunya (thk.). Kahire: Daru'l Ma'arif.
- _____. (1961). *Miyaru'l 'ilm*. Suleyman Dunya (thk.). Kahire: Daru'l Ma'arif.
- _____. (1972). *Tahâfutu'l Felâsife*. thk. Sulayman Dunya. Kahire: Daru'l Ma'arif.
- Goff, Jacques Le. (1993). *Intellectual in the Middle Ages*. trc. Teresa Lavender Fagan. Cambridge and Oxford: Blackwell.
- Goodman, L. E.. (1978). "Did al-Ghazali Deny Causality?". *Studio Islamica* 47. 83-120.
- <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-eternity.asp>
- Wallace. William, Thatcher. G. Wheeler. *Arabian Philosophy*. (1910-11). *Encyclopedia Britannica*, içinde. (14th edition V.II, s. 276-82). New York: Encyclopedia Britannica.
- Kenny, Anthony. (1994). *Aquinas on Mind*, London and New York: Routledge, 1994.
- Kovach, Francis J. Shahan, Robert W. (1980). *Albert the Great, Commemorative Essays*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Marmura, Michael. (1989). "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in Tahafut and The Iqtisad". *Aligarh Journal of Islamic Thought*, 2. 46-75.

- O'meara, Thomas F. (1997). *Thomas Aquinas, Theologian*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rashdall, Hastings. (1958). *The University of Europe in the Middle Ages*. V. I-III, London: Oxford University Press.
- Riker, Stephen. (1996). "al-Ghazali on Necessary Causality in The Incoherence of the Philosophers". *The Monist* V.79 no:3. 315-24.
- Sarton, George. (1927-31). *Introduction to the History of Science*. Vol. I-III. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Shanab, R. E. A. (1974). "Ghazali and Aquinas on Causation". *The Monist: The International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* Vol.58 no:1. 140-50.
- Smith, Margaret. (1944). *Al-Ghazali: The Mystic*, London: Luzac.
- Velde, Rudi Te. (2006). "God's Proper Action" içinde. *Aquinas on God, The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. The Netherlands: University of Tilburg.
- Wallace, A. William. (1970-80). *Aquinas in the Dictionary of Scientific Biography*. C. 1-16, New York: Charles Scribner's Sons. C.1. 196-200.
- Whippel, F. John. (1993). *Thomas Aquinas on Divine Ideas*. içinde, James P. Reilly (ed.). *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

- Az, M.A. (2016). "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması / Comparision Ghazzâlî's and Thomas Aquinas' Causality Opinions", *TURKISH STUDIES - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, ISSN: 1308-2140, Volume 11/7 Spring 2016, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9712>, p. 85-100.