

FELSEFE DÜNYASI

2007/1 Sayı: 45

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K. 21 Yenışehir / ANKARA

Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı

Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA

Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

NASİRÜDDİN TŪSİ'NİN İLİM/HİKMET SINIFLANDIRMASINA YANSIYAN DİN FELSEFE İLİŞKİLERİ

Ayşe Sıdıka OKTAY*

Giriş

Aristoteles'in ilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üçe ayırmasıyla¹ başlayan ilimleri sınıflandırma geleneği, Müslüman düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir. Tasnif yapma geleneği ilimlerin konularını, kapsamlarını, birbirleriyle ilişkisini göstermesi bakımından olduğu kadar düşünürün ilim anlayışını, olaylara bakış açısını, konuları ele alış tarzını ifade etmesi yönünden de son derece önemlidir. Tasnifler bir anlamda bize tasnifi yapan düşünürün bilimsel ve felsefi duruşu hakkında ipuçları vermektedir. Filozofların ilimlerin tasnifi geleneği içinde ilimleri şer'i-akli, dini-felsefi olarak ele almaları ve buna göre birtakım sınıflandırmalar yapmaları akıl-nakil, din-felsefe ilişkileri konusundaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tasniflerdeki dini ve felsefi ilimlerin yeri ve ağırlığı düşünürün din ve felsefe anlayışının, din-felsefe ilişkilerine yaklaşımının bir ifadesi olmaktadır. Bu sebeple filozofların ilimler tasnifi yapma geleneği düşünürün genel felsefe anlayışını kavramak bakımından önemsenmiştir.

İslam dünyasında ilimler tasnifi yapan pek çok isim sıralanabilir. Bazı düşünürler bu konuda müstakil kitap yazarken bir kısmı ele aldıkları konulara geçmeden önce ilimler tasnifine yer vermişlerdir. Câbir b. Hayyân'ın (ö.200/815) *Kitâbu'l-hudûd*'una² kadar geri götürülen bir kaynağı göz ardı edersen³ kaynaklara göre *Kemmiyyetü'l-kütüb*⁴ adlı risalesinde yer verdiği Aristoteles'in eserlerinden yola çıkılarak Kindî'ye (ö.252/866 ?) göre ilimler tasnifi yapılmış ve o, İslâm dünyasında ilk ilimler tasnifi yapan kişi olarak kabul edilmiştir.⁵ Kaynaklar ilimler tasnifiyle ilgili olarak Kindî'nin

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD. asoktay@gmail.com

¹ Aristoteles, *Politika*, I, 3, II, 1; a.mlf, *Metafizik*, I, 299; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. Paul Kraus, (Muhtârü Resâilü Câbir b. Hayyân içinde), s.100-111.

³ İlhan Kutluç, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 93.

⁴ Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 363-374, çev. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefi Risaleler*, s. 153-171.

⁵ Kindî'nin ilk ilimler tasnifi yapan kimse olduğuna dair görüşlere ve Kindî'ye göre ilimler tasnifi için bkz. Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s.10-25; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 137-138; Ahmet Fuad el-Ehvâni, "Kindî" *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, 38; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 41, 60; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akl İlişkisi*, s. 121; İ. Kutluç, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.148-149, özellikle 2. dipnot.

Kitabu mâ'iyetü'l-ilim ve aksâmihi ve *Kitâbu aksâmu'l-ilmi'l-ünsî* adlı iki eserinden söz etmekte ise de bunlar elimize ulaşmamıştır.⁶ Ancak bu konudaki –elimizde hâla mevcut bulunan- ilk eseri yazma şerefini bazı kaynaklar *İhsâu'l-ulûm* adlı eseriyle Fârâbî'ye vermektedirler.⁷ Hârizmî'nin *Mefâtihu'l-ulûm*'u⁸, İbn Ferigûn'un *Cevâmi'ul-ulûm*'u,⁹ Âmirî'nin *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*'i¹⁰ İhvânu's-Safâ'nın *Resâil*'i,¹¹ İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-'ulûm*'u,¹² Nasîruddîn Beyzâvî'nin *Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'rîfiha*'ı, İbn Sînâ'nın *Risale Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*'si,¹³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-'ulûm*'u¹⁴ ve Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'i¹⁵ İslâm dünyasında ilim tasnifinin yapıldığı eserlere örnektir.¹⁶

Gazzâlî'nin felsefeye karşı tutumu ve ilimleri dini ve felsefî veya nakli ve akli ilimler olarak ayırması¹⁷ ve buna göre ilimler sınıflandırması yapması¹⁸ ilim ve felsefe anlayışında¹⁹ dolayısıyla din felsefe ilişkilerinde farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Gazzâlî'den sonra filozoflar felsefî ilimler ile dini ilimleri ayrı kategoriler halinde hikmet çatısı altında birleştirmeye gayret etmişlerdir. Filozofların bu gayreti onların hikmet ve din-felsefe ilişkisi konusundaki anlayışlarına da ışık tutar.²⁰

İlimler tasnifi yapan düşünürler kendi bakış açılarına ve ilim anlayışlarına göre sınıflandırmayı ilim, felsefe veya hikmet adı altında yapmışlardır. Bu sebeple bu üç kavramın açıklanması gerekir.

İlim, Hikmet ve Felsefe

Sözlüklerde Arapça 'A-L-M kökünden müştak ilim/bilgi, bilmek eyleminin ifadesi

⁶ İbnü'l-Nedîm, *el-Fihrist*, s.310.

⁷ Kadî İbnü's-Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-ümem*, s. 84; Kutluer, 1996, s.150.

⁸ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, s.79 vd.

⁹ İbn Ferigûn, *Cevâmi'ul-'ulûm*, (faksimile) nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985.

¹⁰ Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, s.80-107; Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s.61-76.

¹¹ İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 266-275.

¹² İbn Hazm, *Merâtibü'l-'ulûm*, Meşhed 1369.

¹³ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, *Tis'u Resâil* içinde, Kustantiniyye, 1298h.neşri.

¹⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâle fi'l-'ulûm*, Kahire ts.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire, 1994.

¹⁶ Kutluer, 2001, s. 93 vd.

¹⁷ İlimleri dini ve felsefî olarak ikiye ayıran ilk düşünür Âmirî (ö.381/992) olarak anılır. Bkz. K. Turhan, 1992, s. 62.

¹⁸ Gazzâlî'nin ilimler tasnifi için bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 31-42; Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, s.203-213.

¹⁹ Gazzâlî'nin Tehafüt'te felsefecileri eleştirmesi sonucunda felsefenin alt dalları olarak kabul edilen matematik, mantık, fizik, kimya, astronomi gibi formel ve teorik ilimlerin araştırma faaliyetlerinde yavaşlamaya ve nihayet durmasına sebep olduğu düşünülmektedir. Bkz. Yusuf Kaplan, "Dr. Şakir Kocabaş'la İslam Düşüncesinin Sorunları Üzerine", *İslam ve Bilim*, s.80-81.

²⁰ Çeşitli düşünürlerin ilimler sınıflaması için bkz. Bayraktar, 1988, s.136-147; M. Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s.21-27.

olarak tanımlanır. İlimin zıttı bilgisizliktir (cehil).²¹ Aynı manaya gelen marife/irfan ve şu'ur kelimeleri arasında bazı anlam farklılıkları vardır.²² İlim, Kur'an'da vahiy veya ilahi bilgi olarak anılır. Ancak vahy sürecinin Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar devam ettiği ve insanlara verilen aklın Allah tarafından kullarına verilen bir yetenek olduğu düşünüldüğünde vahiy veya akli bütün bilgilerin ilahi, yani kaynağının Allah olduğu kabul edilir.²³ Çeşitli ilim dallarının zaman içinde gelişmesi ve felsefi ilimlerin İslâm dünyasına girmesiyle ilim kavramının yüklendiği yeni anlamlar düşünürleri bilgi ve bilimin sınırlarının tespit edildiği ilimler tasnifi geleneğine götürmüştür. İlim artık sadece bir bilgi dalını veya alanı ifade etmek için değil, bütün ilim dallarını kuşatan sistemin veya ilmi disiplinlerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Daha sonraları dini, dünyevi bütün ilimleri kuşatan bu ilimler sistemi hikmet olarak anılmaya başlanmıştır.

Arapça H-K-M kökünden gelen hikmet, hüküm ve hakem kelimeleriyle ilişkilendirilerek sözlükte "en faziletli ilimlerle şeylerin en faziletlisini bilmek, bir sanatın inceliklerine vakıf olup en güzel şekilde yapmak, deneyim, insanların cehaletini ortadan kaldıracak faydalı, öğüt alabileceği sözler, hüküm vermek ve adaleť" anlamlarına gelir. Bu sebeple hikmet Kur'an'ın sıfatı olarak da anılır.²⁴ "Engel olmak, zapt etmek, tutmak ve sağlam olmak" gibi anlamları içermesinden dolayı "iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü şeylere engel olan kelimelere hikmet denildiği gibi hüküm de" denilir.²⁵ Bu kavramın "eşyanın hakikatlerini, varlıkta buldukları durum ne halde ise insanın gücü ölçüsünde öylece bilmek" şeklindeki genel hikmet ve felsefe tanımına uygun tanımları da yapılarak ilim ve amel yönüne işaret edilmiştir.²⁶ Terminolojik olarak dalâlet ve cehalete engel olan iksir veya küllî bilgi manasını içerdiği için küllî, universal bilgiye işaret eden felsefi bilgiye hikmet denilmektedir.²⁷ İslâm düşüncesi tarihinde hikmet peygamberlere vahiy ile beraber verilen bir bilgi olarak ele alınmış, ilahi vasfı olduğu düşünülmüş ve bu nedenle hikmette nebevîlik ve evrensellik karakteri olduğuna inanılmıştır. Nitekim bazı Müslüman düşünürler hikmeti ilk peygamber Hz. Adem'le başlatırlarken diğer bazıları Hermes'i yani Kur'an'da adı geçen Hz. İdris (a.s.)'i hikmet ve felsefenin kurucusu olarak kabul etmişlerdir.²⁸ Bu nebevi

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "alm" mad., XII, 417.

²² İlim kavramıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz., Kutluer, 2001, s. 69-70; Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, Gazzâfî Örneği*, s.46-49; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, s.82-97.

²³ Kutluer, 2001, s. 71-86; Uyanık, 2005, s.50-51; Uyanık, 1999, s. 85-97.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hkm" mad., XII, 140 vd.

²⁵ İbn Dürreid, *Cemheretü'l-lüga*, II, 186.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s.91, çev.Arif Erkan, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, s.89

²⁷ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, s. 51-52; hikmet kelimesi hakkında geniş bilgi ve filolojik analizler için bkz. Kutluer, 2001, s.117-176, Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, s.13-119.

²⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s.84, 152-153; Kutluer, 1996, s.28, 30, 37-38, 47-60, 114-123; Tan, 2000, s.77-80; Hermes'in kimliği, Hermetik düşünce ve İslam Düşüncesindeki yeri hakkında

karakterinden dolayı hikmet önceleri bazı otoritelerce sünnet, fıkıh, Kur'an tefsiri gibi dini ilimler olarak algılanmasına rağmen tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla daha çok felsefe ve felsefi ilimlere karşılık olarak kullanılmıştır. Hermetizm düşüncesinin Hermes-İdris peygamber vasıtasıyla gelen İbrahîmî geleneğin bir parçası olduğu ve bu sebeple nebevîlik, evrensellik izleri taşıdığı gerekçesiyle Müslüman düşünürler Eski Yunan ve benzeri kültürlerden gelen görüşleri almakta ve benimsemekte bir sakınca görmemişlerdir.²⁹

"Phila-sophia" teriminin Arapça'ya "hikmet sevgisi", filozofların da "hükemâ" olarak çevrilmesinden sonra hikmet, felsefe anlamında değerlendirilmeye ve felsefi ilimler sisteminin genel adı olarak anılmaya başlanmıştır.³⁰ Kindî'den çok önce hikmet kelimesinin felsefe anlamında kullanıldığına işaret eden kaynaklar vardır.³¹ İslâm dünyasında hikmet ile felsefe arasında zaman zaman bazı anlam farklılıkları görülmüş³² ve hikmete felsefeden daha geniş bir mana yüklenmiştir.³³ Müslüman filozoflar felsefeyi mutlak anlamda hikmet olarak yorumlamaktan çok, hikmete ulaşma çabası ve yolu olarak görme eğiliminde olmuşlar, buna uygun olarak filozofları da hikmet talebesi olarak değerlendirmişlerdir. Gazzâlî hikmet kavramını felsefe anlamında kullanmamakta, bundan "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verildiyse ona büyük bir hayır verilmiştir."³⁴ mealindeki ayet gereğince Allah'ın kullarına bahşettiği ledünni ilmi anlamaktadır. Bu mertebeye ulaşan insana ancak hakîm denilebilir.³⁵ Her filozof özellikle Gazzâlî'den sonraki düşünürler hikmetle genel olarak felsefe ve felsefe başlığı altında toplanan ilimleri anlamakla beraber kendi ilim ve hikmet anlayışlarına bağlı olarak farklı ilimleri ve yaklaşımları da hikmete dâhil etmişler ve bu başlık altında ele almışlardır. Sühreverdî, İbn Arabî, Molla Sadra, Fahreddîn Râzî ve İbn Haldun her bir düşünürün hikmet anlayışlarında farklılıklar vardır.³⁶ Nitekim Kâtip Çelebi kelâmın felsefeleşmesinden meydana gelen felsefeyi diğerinden ayırmak için bu yeni felsefi anlayışını hikmet-i İslamiyye olarak adlandırıp hikmet ve felsefeyi iki farklı ilim gibi

geniş bilgi için bkz., Mahmud Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, s.1-32.

²⁹ Nasr, 1988, s. 161-162; Kutluer, 1996, s.30.vd; Benzer bir anlayışa Fârâbî'ninde sahip olduğunu gösteren ifadeler için bkz. Bakar, 1998, s.81-82.

³⁰ Kutluer, 1996, s.149-156, 166-175, 180; Kutluer, 2001, s. 86-88, 145.

³¹ Kutluer, 2001, s.146-147.

³² Yakıt, 2002, s. 52-53.

³³ Kâtip Çelebi felsefe ve hikmet kavramlarını bir arada kullanmaktadır bkz. Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-zunûn*, I, 676-681; Nihat Keklik ve Mehmet Bayraktar hikmetin felsefeden daha geniş bir anlamı olduğunu düşünmektedirler. Bkz. N. Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 51-53; Bayraktar, 1988, s. 27, 29; Hikmet kavramının tarihi açıdan semantik gelişimi ve İslami ilimler arasındaki yeri konusundaki değerlendirmeler için bkz. Tan, 2000, s.77-119.

³⁴ Bakara (2), 269

³⁵ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye, Mecmûatü resâil* içinde, s.251; Kutluer, 2001, s.163-164.

³⁶ Hikmet ve felsefe ayrımı ve çeşitli filozofların bu konudaki yaklaşımları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, 1996, s.147-175; Kutluer, 2001, s.145-176.

düşünmüştür.³⁷ Bütün bu farklı perspektiflere rağmen genellikle hikmet ve felsefe birbirlerinin yerine aynı manada kullanılmış ancak İslâm dünyasındaki felsefe karşısında takınılan olumsuz tavrı aşmak amacıyla Kur'an'da geçen hikmet kelimesi daha çok tercih edilmiş ve bu kavram bütün ilimleri kuşatan evrensel ilimler sisteminin adı olarak anılmıştır.

Nasîrüddîn Tûsî

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle yaptığı eleştiriler İslâm dünyasında felsefeye yaklaşımı değiştirmiştir. Gazzâlî'nin Antik Yunan felsefesini ve buna bağlı olmakla suçladığı Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmesinden sonra İslam dünyasında başlayan felsefi tartışmalar İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevap vermesiyle yeni bir boyut kazanmış ve İslâm dünyasında felsefe anlayışının özellikle İbn Sînâ düşüncesinin XIII. yüzyılda yeniden şekillenmesine yol açmıştır. İbn Rüşd'ün, her ne kadar Gazzâlî'ye cevap olarak yazılmış olsa da İbn Sînâ'ya da uzanan *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserindeki eleştirileri³⁸ İbn Sînâ felsefesinin törpülenmesine sebep olmuş ve bu tartışmalardan sonra İbn Sînâ çizgisindeki felsefe birkaç koldan varlığını devam ettirmiştir.³⁹ İbn Sînâ'nın düşünceleri XIII yüzyılda iki *İşârât* şârihi⁴⁰ tarafından Fahreddîn Râzî ile Sünni İslâm dünyasında, Nasîreddîn Tûsî ile Şii ve Sünni kelamına nüfuz ederek her iki gruba da hâkim temel anlayış olarak günümüze kadar gelmiştir.⁴¹

XIII. yüzyılda felsefî ilimlerin tekrar canlanmasını sağlayan düşünür olarak tanınan ve tam adı Nasîrüddîn Ebu Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan olan Tûsî, 11 Cemâziyelevvel 597/18 Şubat 1201 tarihinde Tûs şehrinde doğmuş, 18 Zilhicce 672/26 Haziran 1274 tarihinde Bağdad'da vefat etmiştir.⁴²

İbn Sînâ'dan sonra sanat, ilim ve felsefeyi bir bütün olarak kuşatan, çok yönlü bir ilim adamı⁴³ olarak kabul edilen Tûsî, kendi döneminin en önemli ilim adamlarından dersler alarak yetişmiştir. Tûsî'nin felsefe, özellikle İbn Sînâ felsefesi konusundaki birikimi onun İbn Sînâ düşünce silsilesinden gelen Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbüfî'nin öğrencisi olmasından kaynaklanmaktadır. "Tûsî Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbüfî'nin, o

³⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 676-685; Kutluer, 2001, s.173-174.

³⁸ İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirdiği konular için bkz., Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, s.145-172.

³⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslam Felsefesinin Sorunları*, s.12-13; Kemal Sözen, "İbn Sina Okulu ve İslam Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula-Rasa*, s.179-180.

⁴⁰ İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eseri, etkileri ve her iki şârihin şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Hamid Dabashi, "Khvâjah Nasir al-Din al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy*, s. 546-552.

⁴¹ B. Karlığa, *a.g.m.*, s.13; Bayraktar, 1988, s.108-109; Nasr, 1988, s. 113; S. H. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s.25-26; S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 59.

⁴² R. Strothmann, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İA*, XII-II, 134.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s.81.

Sadreddîn es-Serahsî'nin, o Afdaluddîn el-Gıylânî'nin, o Ebü'l-Abbâs el-Lükerî'nin, o Behmenyâr'ın öğrencisidir. Behmenyâr ise eş-Şeyh er-Reîs Ebu Alî İbn Sînâ'nın öğrencisidir.⁴⁴ Dolayısıyla Tûsî, bu hoca-öğrenci silsilesi ile doğrudan İbn Sînâ'ya bağlanarak hikmet ve geleneksel felsefenin yazılı geleneğinin yanı sıra, ondan aktarılan sözlü geleneğe de vâkıf olmuştur.⁴⁵ Ayrıca Fahreddîn Râzî'nin öğrencisi olan Kutbeddîn el-Mısırî ile İbn Sînâ'nın *el-Kanûn fi't-Tıb* kitabını okumuştur.⁴⁶

Fikri ve siyasi çöküşten sonraki VII/XIII. yüzyılda felsefî ilimlerin tekrar canlanıp ilerlemesi Tûsî'nin kişiliği çevresinde gerçekleşmiştir. O, bu çabaları sebebiyle "İnsanlığın öğretmeni (üstad el-beşer)" olarak tanımlanır. Ancak Tûsî yaratıcı bir zekâdan çok, bir allâme olarak tanınır. Onun eserleri yeniden canlandırıcı ve seçmeci (eklektik)dir. Fakat bu onun tamamen orijinallikten yoksun olduğu anlamına da gelmez. Felsefe ve ahlâk dışında özellikle astronomi⁴⁷ ve matematik⁴⁸ ilimlerindeki başarılarıyla tarihe geçmiştir. Çok yönlü ve ansiklopedist bir müellif olarak felsefe, matematik, astronomi, ahlâk, fizik, tıp, musiki, mineraloji, tarih, edebiyat, kelim gibi pek çok konuda sayısı yüzü geçen eser yazmıştır. Merağa Rasathanesi'nde yazdığı *Zic el-ilhanî*, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerh, Şîf geleneğe göre yazılmasına rağmen Molla Ali Kuşçu tarafından şerh edilerek Sünnî Osmanlı medreselerinde okutulan kelama dair *Tecrîdü'l-akâid ve Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserleri bunlardan bir kaçıdır.⁴⁹

Nasîrüddîn Tûsî'nin İlimler Sınıflandırması

İbn Sînâ felsefesi silsilesinden gelen hocalardan yetişen, Gazzâlî'nin eleştirileri sonucunda yeniden şekillenen felsefe anlayışından sonra gelen ve eserleriyle hem Sünnî hem de Şii İslâm dünyasını etkileyen Tûsî'nin ilim tasnifi ve buna bağlı olarak felsefe anlayışı ile din-felsefe ilişkilerine yaklaşımının Gazzâlî sonrasında dönemi anlama açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Çünkü Tûsî, yukarıda da belirtildiği gibi, Gazzâlî'nin eleştirileri sonrasında *Şerh el-işârât* adıyla İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yaptığı şerh ile İbn Sînâ öğretisini diriltiren ve yeniden canlandıran kişi olarak anılır.⁵⁰ Ayrıca bazı

⁴⁴ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-mes'ele'ti'l-ilim*, s. 4; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 529; Bekir Karlığa, *a.g.m.*, s.12; Kemal Sözen, *a.g.m.*, s.177.

⁴⁵ Nasr, 1985, s. 153'de 90. dipnot; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 529-530.

⁴⁶ Nasîrüddîn Tûsî, 1385/1345, s. 3-4; Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-'itikâd*, s. 27; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 530.

⁴⁷ Astronomideki başarıları için bkz. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, s.28-388

⁴⁸ Tûsî'nin çeşitli ilim dallarındaki başarılarına dair bkz., George Sarton, *The History of Science and The New Humanism*, s.91; G. Sarton, *Six Wings Men of Science in The Renaissance*, s. 25, 47; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II, s.10, 12-27, 42, 48, 93, 206, 710, 720, 727, 753, 756, 762, 765, 775, 780, 789, III, 134, 598, 630, 971; G. Sarton, *Ancient and Medieval Science During The Renaissance (1450-1600)*, s.139, 148, 161; Kutluer, 2001, s.101-103.

⁴⁹ Tûsî'nin hayatı ve eserleri için bkz; Tûsî, 1385/1345, s. 3-14; Tûsî, 1986, s.17-70; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s.527-584; G. Sarton, 1975, II, 727; Bahtiyar Hüseyin Süddîkî, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 188-189; H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 158-159; Bayraktar, 1988, s. 109; Bayraktar, 1985, s. 208-209.

⁵⁰ Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 546; Nasr, 1988, s. 113; Nasr, 1990, s.25-26; Nasr, 1985, s. 59.

kaynaklarda Gazzâlici filozoflar arasında sayılan⁵¹ Tûsî'nin felsefe-hikmet anlayışını incelemek, Gazzâfî'nin eleştirileri sebebiyle İslâm dünyasında felsefenin kötürümleştiği, çöküşe geçtiği gibi iddiaların gerçek anlamda etkisini ve bu etkinin boyutunu sergilemesi bakımından da dikkate değerdir. Onun ilimler tasnifi, İslâm dünyasında büyük filozoflar ve ilim adamları döneminin sona erdiği ve yenisinin yetişmediği, İslâm dünyasının ilim, felsefe ve siyasi bakımdan durgunluğa girdiği bir zamana rastlamaktadır. Tûsî, İbn Sînâ silsilesinden aktarılan felsefe eğitimi ve özellikle astronomi ve matematik gibi ilimlerdeki derin ve iz bırakan bilgisine dayanarak ilimler tasnifi yapmıştır. Bu sebeple onun bu ilimler sınıflandırması kendisine ulaşan büyük birikimi ve anlayışı yansıtmaya bakımdan da önemlidir.

Tûsî, ilimler tasnifine ahlâkla ilgili eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'de yer vermiştir. Bu aslında ilimler hakkında yazılmış bir eser değildir. Dolayısıyla ilimler tasnifi türü eserler gibi çok ayrıntılı değildir. Ancak Tûsî bu eserinde ahlâkın ilimler içindeki yerine işaret ederken bütün ilimleri hikmet çatısı altında toplamış ve bu çatı altındaki ilimlerin bölümlerini, ilgilendikleri alanları ve isimlerini tek tek belirtmiştir.

Tûsî kendisinden önceki müellifler gibi, hikmeti yani felsefeyi bütün ilimleri kapsayan küllî-üniversal bilgi olarak kabul etmiş ve hikmeti "insanın gücü yettiği nispette dış varlıkları buldukları durumda ne halde iseler o şekilde bilmek ve fiilleri layık olduğu şekilde yapmak" şeklinde tanımlamıştır. İnsan nefsi böylelikle yönelmiş yetkinliğe ulaşabilir.⁵² Bu hikmet tanımı İslâm düşünce tarihinde sadece Tûsî'ye ait olmayıp, benzerlerine onlardan daha önce İbn Sînâ, Harizmî, Âmirî gibi filozoflarda rastladığımız bir tariftir.⁵³ Tûsî hikmeti de ilim ve amel olmak üzere ikiye ayırır. İlim insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini tasavvur ve onlar gerçekte ne halde iseler onlarla ilgili hükümleri ve açıklayıcı ekleri (levâhuk) tasdik etmektir. Amel ise insanın beşerî takati ölçüsünde eksikliklerden yetkinliğe doğru yönelebilmesi için kuvvetinin dışında kalan (daha önce yapmaya güç yetiremediği) alanlardan kendi eylem sınırlarına getirebilmek (fiili işleyecek düzeye gelebilmek) amacıyla hareketlerin ve sanatların alıştırmalarının yapılmasıdır. Kim bu iki kavramı elde ederse hakîm gibi mükemmel, erdemli insan olur ve insanlar arasında en yüksek derecelere ulaşır. Tûsî'ye göre Allah'ın hikmeti dilediğine verdiği ve her kime veriyse ona pek çok hayır verdiği⁵⁴ anlamına gelen ayette sözü edilen hayırdan kasıt budur.⁵⁵ Bu tanımda felsefe-hikmet bütün ilimleri kuşatan küllî bilgi olarak ele alınmıştır. Ancak sadece bilmek değil aynı zamanda uygulamakta önemli görülmekte bir anlamda ilim amel dengesi

⁵¹ Bayraktar, 1988, s.108-109.

⁵² Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk., Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, s.37 vd., İng. çev. G. N. Wickens, *The Nasirean Ethics*, s.26 vd.

⁵³ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, s. 16; Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm*, s. 153; Âmirî'nin benzer tarifi için bkz. Turhan, 1992, s. 179.

⁵⁴ Bakara (2), 269

⁵⁵ Tûsî, 1369h, s.38, ing. s.26.

kurulmasına, ilmiyle amel eden insanın değerine atf yapılmaktadır. Bunu elde eden insanın dünyevi kazançlarından çok dini ve uhrevi kazançları ön plana çıkarılmaktadır.

Tûsî'ye göre varlıklar ne halde iseler öyle bilmek olarak tanımlanan hikmet, varlıkların çeşitlerine göre taksim edilir. Varlık insanın iradi hareketlerine bağlı olmayanlar ve varlığı insanın kontrol ve düzenlemesine bağlı olanlar olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre hikmet de varlıkların çeşidine göre iki kısma ayrılır. İlkine nazarı hikmet (teorik-kuramsal-kurgusal felsefe) diğerine amelî hikmet (pratik-kılgısal felsefe) denilir.⁵⁶ Nazari hikmette kendi içinde iki bölümdür. Birincisi maddeye bağlı olma şartı olmadan var olan şeylerin bilgisi, diğeri maddeye bağlı olmadan var olanların bilgisidir. Bu son kısım da ikiye bölünür. Birincisinin anlaşılıp kavranmasında maddeye bağlı olması dikkate değer bir şart olarak alınmaz. Diğeri yalnızca maddeye bağlı olarak bilinebilir. Böylelikle nazari hikmet üçe bölünür. Birincisine metafizik (ilm-i mâ ba'de't-tabîa) ikincisine matematik (ilm-i riyâzî), üçüncüsüne de doğa bilimi (ilm-i tabîi) adı verilir. Bunların her birinin asıl (usul) ve dal (fur'u) bakımından bölümleri vardır. Tûsî bunları da teker teker açıklamaktadır.

Tûsî'ye göre metafiziğin asıl bölümleri iki kısımdır. Birincisi yüce ve ulu Allah ile akıllar, ruhlar (nefisler) ve onların fiillerinin hükümleri gibi Allah'ın emriyle O'nun huzurunda bulunan diğer varlıkların ilkeleri ve sebeplerinin bilinmesidir. Buna ilahiyat (teoloji-ilm-i ilâhî) denir. İkincisi külli işlerin ki teklik, çokluk, zorunluluk, imkân, sonradan olmak (hudûs) ve öncesizlik (kâdem) gibi varlığın var oluş noktasından varlıkların durumunun bilgisidir. Bu ilk felsefe (felsefe-i ûlâ) olarak adlandırılır. İlk felsefenin nübüvvet, şeriat ve ölümden sonraki hayatla (ahvâl-i meâd) ilgili durumlardan bahseden birkaç tane dalı (furu) vardır.

Matematiğin asıl bölümleri dört tanedir. Birincisi ölçüler ve onların kanunlarının, sonuçlarının, öneminin bilgisidir. Bu geometri (ilm-i hendese) olarak isimlendirilir. İkincisi sayıların ve onların özelliklerinin bilgisidir ve aritmetik (ilm-i 'aded) olarak adlandırılır. Üçüncüsü, yüksek gök cisimlerinin birbirleriyle ve daha düşük olanlarıyla farklı konumlarının bilgisi, hareketinin ölçüsü ve uzaklıklarıyla ilgilenir ve astronomi (ilm-i nucûm) adını alır. Astroloji (ahkâm-ı nucûm) bu kategoride değerlendirilmez. Dördüncüsü, bir araya getirilen ve onların durumlarına nispet edilen bilgidir ve birleştirme bilimi (ilm-i te'lif) olarak isimlendirilir. Bu seslere uygulandığında onların birbirleriyle uyumu, zaman miktarı ve sesler arasında meydana gelen duruş zamanıyla ilişkisinden dolayı müzik bilimi (ilm-i musikî) olarak adlandırılır. Matematiğin dalları da birkaç tanedir. Perspektif ve optik bilimi (ilm-i menâzır ve murâyâ), cebir ve denklem (mukâbele) bilimi, mekanik bilimi (ilm-i cerri eskâl) gibi.

Doğa biliminin (ilm-i tabîi) asıl bölümü sekiz çeşittir. Birincisi zaman, mekan, hareket, durgunluk- (sükûn), sonluluk, sonsuzluk gibi değişime maruz kalanların ilkelerinin bilgisidir ve temel fizik (samâ'-i tabîi) adı verilir. İkincisi basit ve birleşik

⁵⁶ Tûsî, a.g.e., s.37-40; ing. s.26-28.

cisimlerin, aşağı ve yüce basit varlıklarla ilgili hükümlerin bilgisidir. Ona gökyüzü ve evren ilmi (ilm-i semâ ve âlem) denir. Üçüncüsü elementler, unsurlar ve suretlerin bir ortak maddeye dönüşümünün bilgisidir ve buna oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) ilmi adı verilir. Dördüncüsü gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, yağmur, kar, zelzele gibi yer ve hava varlıklarının var oluşlarının sebep ve illetlerinin bilgisidir. Buna meteoroloji (âsâr-i ulvî) denilir. Beşincisi birleşik varlıkların ve onların bileşenlerinin niteliklerinin bilgisidir. Ona mineraloji (ilm-i meâ'din) adı verilir. Altıncısı organik varlıkların, onların ruhlarının ve güçlerinin bilgisidir ve botanik (ilm-i nebât) adı verilir. Yedincisi iradeleri ile hareket eden varlıkların durumları, hareketlerinin ilkeleri, ruhları ve güçleriyle ilgili hükümlerin bilgisidir ve zooloji (ilm-i hayevân) adını alır. Sekizcisi akıllı insanın ruhunun durumları, bedenle ve bedenin dışında yönetim ve tasarrufta bulunması ile ilgili bilgidir ve psikoloji (ilm-i nefis) adını alır. Fizik ilminin dalları pek çoktur. Tıp, astroloji (ahkâm-ı nücüm), tarım (ilm-i fellâhat) bunlardan bir kaçadır. Aristoteles tarafından meydana getirilen mantık ilmi ise varlığı bilmenin özelliklerini, niteliğini bilmek ve bilineni bilinmeyenden elde etme yoludur. Gerçekte o ilmin ilmidir, diğer ilimleri elde etmek için alet gibidir. Tûsî, bu gerekçe ile mantığı teorik felsefenin içinde herhangi bir ilmin altına yerleştirmeden bağımsız olarak ele almaktadır.

Hikmetin diğer kısmı olan ameli hikmet, insanın dünya ve ahiret hayatının düzenlenmesine yardım edecek ve yöneldiği yetkinlik derecelerine ulaşmasını sağlayacak iradi hareketlerin, insan türüne uygun sanatlara ait fiillerin faydalarının bilinmesidir ve iki kısma ayrılır. Birincisi bireysel ruha ait olan, diğeri bir araya gelmiş topluluğa işaret eden kısımdır ki, bu da bir ev ve konutta bir araya gelen topluluklar ve şehir, il, bölge, ülke gibi yerlerde bir topluluğu meydana getiren gruplar olmak üzere ikiye ayrılır. Sonuç olarak ameli hikmet ahlâk terbiyesi (tehzîbu'l-ahlâk), ev yönetimi (tedbîr-i menâzil) ve ülke yönetimi (siyâset -i müdün) olmak üzere üçe ayrılır. Ameli hikmetin alt dalları yoktur.

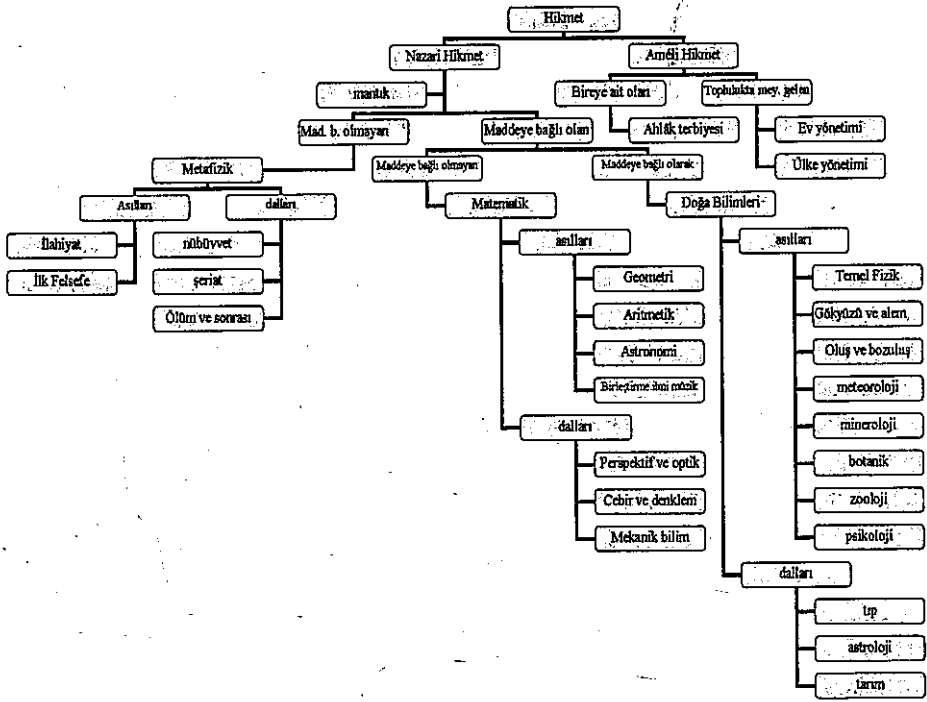
Tûsî bütün ilimleri şu şekilde sınıflandırmaktadır.

Nasîrüddîn Tûsî'nin İlimler Sınıflamasına Yansıyan Din-Felsefe İlişkileri

Tûsî'nin evrensel bilgi sistemi olarak ele aldığı hikmet sınıflandırması incelendiğinde din-felsefe ilişkilerine işaret eden oldukça ilginç noktalara rastlanır. Öncelikle Tûsî ilimler sınıflandırmasında ilimleri dini-felsefi, akli-nakli gibi bir ayırırma tabii tutmamaktadır. Ayrıca dini ilimler olarak sayılabilecek fıkıh, kelam vb. ilimlere de bu sınıflandırmada yer vermemiştir. Bu noktalardan bakıldığında Tûsî'nin bu ilimleri yani nakle, vahye dayanan ilimleri ilim olarak ele almadığı düşünülebilir. Nitekim bu sınıflandırmadan sonra insanın davranışlarıyla ilgili bilginin kaynağı konusunda yaptığı açıklamalar onun bakış açısı hakkında fikir vermektedir.

Tûsî insanın işlerini ve durumlarını düzenlemeyi amaçlayan iyi ve güzel davranışlarının ilkelerinin ya insanın doğasından (tab') ya da sonradan ortaya konulmuş (va'z) sebeplerden kaynaklandığını düşünmektedir. İnsanın doğasından kaynaklanan

ilkeler basiret ve feraset sahibi insanın akıl ve tecrübelerine uygun olur. Ayrıca bu ilkeler zamanın, şartların, ortamın değişmesiyle değişmez. Ameli hikmet olarak isimlendirilen pratik felsefenin bölümleri bu kısımda yer alır yani insanın doğasından kaynaklanır ve değişmez. Ancak insanın güzel davranışlarının sebebi sonradan ortaya konulan (va'z) ilkelerse ve bunlar bir topluluğun ittifak etmesiyle oluşmuşsa buna âdet ve gelenek denir. Eğer bunlar imam veya peygamber gibi büyük bir insanın görüşlerine bağlılığını gerektiriyorsa ilahi kanunlar (nevâmîs-i ilâhî) adı verilir ve üçe ayrılır:



1. İbadet ve hükümler adı verilen bireyin kendisiyle ilgili işler,
2. Nikah ve muameleler adı verilen ev halkını ortak olarak ilgilendiren işler,
3. Bir şehir veya bölgenin halkıyla ilgili cezalar ve yönetime dair işler ki bu son kısım fıkah ilmi olarak isimlendirilmektedir.

Tûsî'ye göre insanın doğasından kaynaklanmayıp âdet ve gelenekler gibi sonradan ortaya konulan ilkeler zamanın, şartların, dönemlerin, devletlerin, milletlerin değişmesiyle değişmektedir. O da Aristocu bilim anlayışının ürünü olarak diğer

düşünürler gibi zamanın değişmesiyle değişen şeylere ait bilgileri hikmet ilminin konuları arasına almayı dışarıda bırakmakta, açıkça filozofun (hakim) amacının zamanın ve milletlerin değişmesiyle değişmeyen akıllara dair ilkeler ve tümel (külli) işlerle ilgilenmek olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Tûsî'nin bu açıklamalarından hikmet ile kesinlikle felsefi yani akılla kavranan ilimleri kast ettiği anlaşılır. Onun bu perspektifi hikmet adı altında yer alan ilimlerle şartların ve zamanın değişmesiyle değişmeyen evrensel bilgiyi arama ve evrensel bilgi sistemini kurma gayreti olarak yorumlanabilir. Değişime tabi olmak da önemli bir ölçüdür. Dolayısıyla değişime işaret eden tarih ilmi hikmet tasnifinin içinde yer almaz. Burada en çarpıcı olan, onun ilahi kanunlara da, bunun parçası olan fıkıh ilmine de değiştiği gerekçesiyle hikmet sınıflandırmasında yer vermemesidir. Son açıklamaları din ile felsefe arasında paralellik kurarak uzlaştırma gayreti olarak değerlendirilebilirse fıkıh gibi dini veya nakle dayanan ilimleri ele alış ve değerlendirilme tarzı son derece eksiktir. Özellikle ileride işaret edileceği gibi, Gazzâlî sonrası hikmet sınıflandırmasında dini-dünyevi, akli-nakli ilimlerin bir çatı altında toplanmaya gayret edildiği bir dönemde oldukça değişik bir bakış açısı olarak göze çarpmaktadır.

Genel olarak Tûsî'nin felsefi ilimleri kendisine kadar klasikleşmiş hale gelen önceki düşünürlerin yaptığına benzer şekilde sınıflandırdığını görülmektedir. Onun sınıflandırmasının özellikle İbn Sînâ'nın tasnifine benzediği isminin hikmet olmasından, ilimleri asıl ve dal olarak ayırmasından hemen fark edilmektedir. Ancak Tûsî'nin bakış açısının İbn Sînâ'dan ayrı olmasını sağlayan en önemli şey dini-vaheyi kaynaklara yaptıkları atıflardır. İbn Sînâ ilahi hükümleri yani vahyi/nakli felsefi ilimler için bir kaynak olarak görmekte ve adeta felsefi ilimler sistemine ilave etmektedir. Bu din felsefe ilişkileri bakımından önemli bir adımdır. Özellikle Kindî, Âmirî ve Fârâbî çizgisi düşünüldüğünde Kindî ve Âmirî dini ilimleri ayrı bir kategoride değerlendirip onlara daha üstün bir mevki verirken Fârâbî dini ilimler olan kelim ve fıkıh konularına göre nazari ve ameli felsefenin altına yerleştirip dini ve felsefi ilimleri kaynaştırmaya çalışarak din felsefe ilişkilerini bir adım ileri götürmüştür.⁵⁸ İbn Sînâ ise vahyi felsefi ilimlerin akıl gibi kaynakları arasına yerleştirerek dinle felsefi ilimleri uzlaştırma işini daha da ileri düzeye çıkarmıştır.⁵⁹ Onun yolundan giden Tûsî'nin din felsefe ilişkileri konusunda üstadından daha ileri bir adım atması beklenebilirken o farklı bir bakış açısı sergilemektedir.

⁵⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 40-41; ing. s. 29.

⁵⁸ Kindî, 1369/1950, I, 372-374, ç.268-270; Fârâbî, *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdi, s.50-62, Türkçe çeviri ve değerlendirme için bkz., Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, s.247-273, Kutluer, 1996, s. 163-164; Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s.31-32; Bakar, 1998, s.143-147; Turhan, 1992, s.68-79.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, s.83 vd; *Uyûnu'l-hikme*, s. 16-17; *Kitabu's-şifâ, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Demir, s.7; İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi tablosu için bkz. Bayraktar, 1988, s.141-145.

Tûsî'nin ilimler sisteminde din felsefe ilişkileri açısından ilk dikkati çeken onun bakış açısıdır. O kendisinden önceki filozofların yaptığı gibi dini-dünyevi şeklinde ilimleri ayırmamakta, felsefi ilimlerin hiçbir kısmına dini ilimleri yerleştirmemekte, dini ilimleri veya vahyi hiçbir şekilde felsefi ilimler için kaynak olarak düşünmemektedir. Onun adet ve gelenekler ile fıkıh ilmi hakkında yaptığı açıklamalar Kindî ve Âmirî'nin dini dünyevi ayırımıyla kıyaslanamayacak kadar cılızdır. Dolayısıyla buradan yola çıkarak onun ilimleri dini ve dünyevi şeklinde bir ayırımı tabi tuttuğunu düşünülemez. Aksine o, bir anlamda dini ilimleri değişime maruz kaldıkları için evrensellik özelliğine sahip olmadıklarını düşünmektedir.

İlimler tasnifine yansıyan ve din felsefe ilişkileri konusunda felsefeye ağırlık veren bakış açısı onun Gazzâlî sonrası ilimleri dini-dünyevi, akli-akli ayırımı tabi tutan yaklaşımlardan hiç etkilenmediği bu sebeple felsefi ilimlere ağırlık verip dini ilimlere yer vermediği veya gereken değeri vermediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bunun aksi de söz konusu olabilir. Çünkü daha önceleri Kindî ve Âmirî'de benzer yaklaşımlar görülse de dini-dünyevi, akli-vahyi ilimler konusundaki ayırım ve ilimleri kaynakları bakımından ayırarak yerini belirlemek gerektiği şeklindeki tespitler Gazzâlî'nin bu konudaki vurgularından sonra tetiklenmiş ve dini ilimler ile felsefi ilimlerin kaynaştırılması ve sentezinden değil birbirlerinin sınırlarının tespit edilerek ayrı ele alınmaları gündeme gelmiştir. Daha sonraları ilim başlığında yapılan tasniflerde dini ilimler ile felsefi veya akli ilimlerin ayrı kategorilerde değerlendirildiği görülür.⁶⁰ Tûsî de zımnî olarak bu etki sebebiyle sadece felsefi ilimleri ele alıp dini ilimlere bu tasnifinde yer vermemiş olabilir. Ayrıca onun felsefi ilimlerin yapısı hakkındaki tespitleri de oldukça ilgi çekicidir. Zamana ve şartlara göre değişmeyen evrensel değerler arayan bir ilimler sistemi olarak düşündüğü hikmet kategorisinin içine dini veya vahiy kaynaklı ilimlere yer vermemekle vahyin evrensel değeri konusunda çok tartışılabilir bir bakış açısı sergilemektedir. Dolayısıyla onun din-felsefe ilişkileri konusundaki tavrı dinle felsefeyi uzlaştırma şeklinde devam eden filozofların çizgisinin -ki bu çizgi Gazzâlî sonrası İbn Rüşd ile devam ettirilmeye çalışılmıştı- aksi yönde gelişmiştir. O akli ilimleri önemseyen ve ağırlık veren bir bakış açısına sahiptir. Felsefi, akli ilimlere yapılan bu vurgu Gazzâlî sonrası dönemde felsefenin kendisini toplaması, gereken önemin ve değer verilmesi ile felsefi düşüncenin devam ettiğini göstermesi açısından önemli olabilirse de gerçekte din ile felsefenin uzlaştırılması çabaları bakımından geriye doğru bir adıma işaret eder ve Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenildiğini gösterir.

Tûsî'nin ilimler sınıflandırmasında din felsefe ilişkileri açısından ikinci dikkati çeken konu evrensel veya küllî ilimler sistemine ilim veya felsefe adının değil hikmet kelimesinin layık görülmesidir. Onun ilk planda İbn Sînâ'nın etkisiyle ilimler sistemine

⁶⁰ Mesela Ahmet Cevdet Paşa'nın ilimler tasnifi için bkz. Bayraktar, 1988, s.147; İbn Hazm ve İbn Haldun için bkz., M. Bayraktar, 1985, s.25-27.

felsefe yerine hikmet adını verdiği düşünülebilir. Fakat onun hikmet kelimesini kullanmasının sebepleri başka yerlerde aranmalıdır.

Tûsî de İbn Sînâ gibi ilimleri dini ve dünyevi, akli nakli şeklinde bir ayrıma tabii tutmamaktadır. Onun bu bakış açısı felsefi ilimler sisteminin hayatın tamamını kapsayan bir bütünlük arz ettiği düşüncesine sahip olduğuna işaret etmektedir. O dini ilimlere bu sistemde yer vermemesine rağmen bir yandan metafizik, ilahiyat gibi dini konulara akılla yaklaşan ilimleri, diğer yandan astronomi, matematik, fizik gibi şimdi temel kabul edilen ilim dallarını teorik ilimlerin altına yerleştirmiştir. İlimin sadece dini ve metafizik ilimlerle sınırlanmış, aynı zamanda matematik, fizik, astronomi hatta botanik, zooloji gibi ilim dallarını da içine alacak kadar kapsayıcı davranmıştır. Aslında bu bakış açısı sadece Tûsî'ye ait değildir. Ancak onun da ilmin sadece dini veya dünyevi ilimlerle sınırlı olmadığını, hayatı bir bütün olarak algılayan anlayışın ürünü olarak tüm ilimleri içine alan bir tasnif düşüncesine sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Yine ilim ve hikmeti sadece teorik bilgiden ibaret görmeyerek pratik hikmetin önemine de dikkati çekerek genel hikmet tasnifinin içine pratik ahlâkı da eklemiştir.⁶¹ Öyle ki, bu konuda yazdığı *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserine örnek aldığı Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eserinde olmamasına rağmen pratik ahlâkın bölümleri olduğunu düşündüğü aile ve devlet yönetimiyle ilgili ahlâk kurallarını da ilave etmiştir.

Hikmet bir hayat tarzı sunacaksa hikmetli bir hayat tarzının elde edilmesi ve ona uygun yaşantının nasıl olacağıın cevabı bu ilimler tasnifinde yatmaktadır. Felsefi ilimler sistemi incelendiğinde o felsefi veya akla dayanan bilginin hayatın bütünü hakkında değişmez külli/evrensel ilkeleri verebileceğini düşünmektedir. Dini ilimler ise evrensel prensiplerden çok değişen zamana ve şartlara göre gelen değerleri ve buna ait uygulamaları ifade etmektedir. Oysa onun ilimler tasnifi hem bilgi hem de uygulamaya önem vermekte ve bilgi-eylem dengesini kurarak yetkinliğe ve böylelikle ebedi mutluluğa kavuşmayı hedeflemektedir. Mutluluğa ulaşmak için bilgi eylem dengesini kurmaya önem vermesi Gazzâlî'nin bakış açılarına benzemektedir. Gazzâlî her ne kadar ahlâk ve siyaseti vahye dayanması gerektiğinden dolayı dini ilimlerin altına yerleştirmişse de amelle ilim arasında denge kurulması ve bilgiye uygun davranılmasının gereğine vurgu yapmakta ancak bu şekilde ebedi mutluluğa ulaşılacağına inanmaktadır.⁶² Benzer şekilde Tûsî de sadece nazari hikmetle değil aynı zamanda ameli hikmeti de ebedi mutluluğa ulaşılması için gerekli görmektedir. Onun ilimler sınıflandırmasına hikmet adını vermesinin altında da bu düşünce yatmaktadır.

Hikmete ulaşım yetkin insan olabilmek için nazari ve ameli hikmetin gereği olan

⁶¹ İslam dünyasında dini ve dünyevi ilimler ayrımının getirdiği sakıncalarla ilgili eleştiriler için bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, s.16-17.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 23-26, 104-106, çev., 32-38, 65; Y. Aydınlı, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, s. 44-47.

tüm bilgi ve erdemler elde edilmeli ve elde edilen bilgiye uygun eylemlerde bulunulmalıdır. Böylelikle hikmet altında sıralanan ilimler hikmete ulaşmayı sağlayan ilimler olmaktadır. Nitekim o ilim-amel, bilgi-eylem dengesini kuran insanların erdemli insan veya hakim/filozof ismine layık olduğunu, insanlar arasında en yetkin insan olarak en üstün mevkide bulunduğunu belirtmektedir. Yani bu dereceye yükselen insan hikmete sahip olmakta ve hakim sıfatını hak etmektedir. Buna delili de daha önce de işaret edilen "Allah hikmeti dilediğine verir..." mealindeki ayetidir. Bu dereceye yükselen insanın elde edeceği hikmet ve hayırdan maksat budur.⁶³ Hikmetin elde edildiği yüksek mevkiye gelen insanın dünyevi kazançlarından çok dini ve uhrevi kazançları ön plana çıkarılmakta, akli ilimler dini ve uhrevi mertebelere ulaşmaya vesile olmaktadır. Çünkü Tûsî'de insanın ilk sebebe benzemeye çalışarak ve fiillerinde onu taklit ederek tüm fiillerin ilahi olacağı erdem mertebelerinin sonuna ulaşacağına inanmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla ona göre ilmine uygun eylemde bulunarak tam mutluluğa ulaşan insan ilahi nurla aydınlanırken sonsuz hallerle ilgili etkilere istifade eder. Bu mutluluk derecelerinin sonu olduğu için maddi veya dünyevi üzüntü, sevinç gibi şartlara göre değişen şeyler insanları etkilemez.⁶⁵ Mutluluk hikmet yolundaki lezzetlerden pay alındığında meydana gelir.⁶⁶ Tûsî'nin bu değerlendirmeleri iki üstadı İbn Sînâ ve İbn Miskevehy'in⁶⁷ düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁶⁸

Tûsî'nin hikmet derecesine yükselen insanların durumu için örnek gösterdiği ayetle Gazzâlî'nin ledünni ilme sahip insanın durumuna ilişkin olarak verdiği ayetin aynı olması son derece ilgi çekicidir. Her ikisinde de hakim insanın tanımına ve durumuna işaret eden ayet aynı olmasına rağmen, insanın bu dereceyi elde etme kaynakları farklı gözükmektedir. Gazzâlî vahyi ve ilhamı kaynak olarak kullanırken, Tûsî felsefi/aklî ilimleri tek kaynak olarak görür. Ancak Gazzâlî'nin ledünni ilmi elde etme yolları incelendiğinde büyük benzerlikler fark edilmektedir.⁶⁹ Her iki düşünürde hikmete ulaşmak için gereken basamaklar birbirine son derece benzemektedir. İkisi de ilimleri en iyi şekilde öğrenmeyi gerekli görmekte, daha sonra bu ilimlere uygun davranışların yapılmasını istemektedir. Gazzâlî bunlara ilaveten 3. olarak tefekkürü şart koşturmaktadır. Sonuçta hikmete ulaşan insanın elde edeceği ilahi nurlarla aydınlanma gibi manevi hazlar ve ebedi mutluluk aynıdır. Tûsî'nin bu konudaki açıklamalarının üstatlarının açıklamalarına benzediği hatırlanırsa onun Gazzâlî'den değil, Gazzâlî'nin filozofların

⁶³ N. Tûsî, 1369h, s.38, ing. s. 26.

⁶⁴ N. Tûsî, a.g.e., s. 90-91.

⁶⁵ N. Tûsî, a.g.e., s. 88-89.

⁶⁶ N. Tûsî, a.g.e., s. 95.

⁶⁷ Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserini İbn Miskevehy'nin *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli kitabını model alarak yazdığını belirtir. Kitabının birinci bölümü bu eserin serbest tercümesi gibidir. Bkz., Tûsî, a.g.e., s. 35-37; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 25-27.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, s.104-105; İbn Miskevehy, *Fevzu'l-asgar*, s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128; bu konudaki değerlendirme için bkz., Kutluer, 2001, s. 154-155.

⁶⁹ Gazzâlî, *Risale ledünniyye*, s. 253-254, çev., s. 52-53.

açıklamalarından faydalandığı, hikmete ulaşılması konusunda onların ilmin elde edilmesi ve bu ilimlere uygun amelde bulunulması şeklindeki görüşlerinden etkilendiği düşünülebilir.

Tûsî'nin buradaki bakış açısı değerlendirildiğinde bir anlamda o, Gazzâlî'nin vahiy veya ilhamla ulaşılabilceğini belirttiği uhrevi makamlara akli ve ameli güçlerle ve kaynaklarla da ulaşılabilceğine işaret etmektedir ki bu, tamamen akla bu imkânı tanıyan ve felsefenin yanında yer alan bir bakış açısidir. O dönemde felsefenin etkinliğini ve aklın değerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Aklın kullanılarak dini ve uhrevi sonuçlar elde edilmesi din-felsefe ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde; din ve felsefe arasında kaynakları, yolları –ki arada benzerlikler vardır-, metotları farklı olsa da ortak amaçlara ve hedeflere sahip olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla felsefe ve din arasında kaynaklar ve yöntem açısından ayırım Gazzâlî sonrası iyice belirginleşmiş gibi görünse de ortak yolların ve hedeflerin hala muhafaza edildiği tespit edilebilir. Böylelikle din-felsefe arasındaki ilişki farklı bir şekilde devam ettirilmektedir.

Tûsî'nin akla ve değişmez bilgiyi aramaya dayalı, dini ilimleri dışta bırakan hikmet adı altındaki ilimler tasnifinin etkileri Osmanlı düşünürü Kınalızâde Ali Efendi'ye (ö.979/1572) kadar uzanır. O da Tûsî'yi takip ederek ilimleri hikmet başlığı altında toplamış, geleneğe dayanan veya fıkıh gibi dini kaynaklı ancak değişime maruz kalan ilimlere ayrıca değinmiştir. İlimleri aşağı, orta ve yüksek ilimler olarak sınıflandırmasından İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinden haberdar olduğu anlaşılan Kınalızâde'nin hikmet konusunda İbn Sînâ'yı değil, Tûsî'yi örnek alması oldukça ilginçtir.⁷⁰ Özellikle onun pratik hikmetin altında yer alan ahlâk ve siyasetle ilgili konulara dini temel ve muhteva kazandırmaya çalışırken Gazzâlî'yi örnek aldığı göz önünde tutulduğunda, Gazzâlî'den yüzyıllar sonra bile her şeye rağmen Tûsî'nin felsefeye dolayısıyla akla ağırlık veren ve hikmeti hayatın bütününi kuşatacak şekilde algılayan yönü bu düşünürün hikmet anlayışını da etkilemiştir.

Sonuç

Tûsî'nin ilimler sınıflandırması, tasnifine hikmet adını vermesinden, ilimlerin kaynağına sadece akli yerleştirmesine, teorik ve pratik hikmetin elde edilmesiyle ulaşılacak olan gerçek erdem ve mutluluğun neliği hakkındaki açıklamalarına kadar felsefe-din ilişkileri konusunda fikir vermektedir. Onun, Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinden çok etkilenmediği, felsefenin toparlamasına yardım ettiği, felsefenin dini ilimler karşısındaki yeri ve konumu konusunda kendisinden önceki filozoflardan daha akılcı bir bakış açısı sergilediği gözlenmektedir. Tûsî'nin Gazzâlî sonrası din ile felsefe saflarının iyice belirlenmesiyle felsefe yanında yer alması, nakle karşı akli savunması oldukça önemlidir. Tûsî ebedi mutluluk olan hikmete ve uhrevi mertebelere aklla

⁷⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 11-16; Oktay, 2005, s. 97-103.

ulaşılabilirliğine inanmıştır. Hikmet akılla elde edilen ve değişmeyen evrensel bilgiye ulaşma ve bu bilginin yaşantıya dönüşmesi çabası olarak değerlendirilmiştir. Gerçek bilgelik ve mutluluğa, hayatın bütününe kucaklayan bir ilimler sistemi olan hikmete bilgi eylem dengesinin kurulmasıyla ulaşılabilir. Bu anlamda hikmet, dini ve uhrevi hedeflere akılla ulaştırılan sistemin adı, vahiy ve dini kaynaklarla elde edilebilecek olan hakikatin bilgisi ve uhrevi hazlar olan gerçek mutluluğa akılla gidebilmenin yöntemidir. Bu sebeple ilimler sistemine hikmet adını vermiştir. Onun hikmet anlayışı felsefi/aklı yolla dinin uhrevi makamlarına ulaştırılan bir yol olması dolayısıyla din-felsefe ilişkisine farklı bir bakış açısının da göstergesidir. Ayrıca onun hikmeti elde etmede kullandığı akılcı yöntemin Osmanlı düşünürü Kınalızâde'ye kadar uzanan etkisi düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra dahi akli ön plana çıkararak anlayışın Tûsî sayesinde canlandırıldığı ve din-felsefe ilişkisine farklı bir bakış açısı getirdiği düşünülebilir. Bu etki tüm olumsuz şartlara rağmen Tûsî'nin felsefi düşüncesinin devam ettirilmesi konusundaki başarısının göstergesidir.

Abstract

Nasr al-Dîn al-Tûsî's Religion-Philosophy Relations Reflecting to Science/Wisdom Classification

Tradition of classifying sciences, started with Aristotle's classification as theoretical, practical and poetic, was continued by Muslim philosophers. This tradition is important in showing sciences' topics, contents, and relations with each other. Also it expresses the philosopher's understanding of science, point of view, and handling the topics. The place and weight of these religious and philosophical sciences in these classifications give clues about the philosopher's understanding of religion and philosophy, his perspective to religion-philosophy relations. For this reason, the tradition of classifying sciences is important to understand the philosopher's comprehension of general philosophy.

In this article, Nasîrüddîn Tûsî's classification of sciences and approach to religion-philosophy relations in relation to this will be studied. Tûsî, educated by the line of teachers of Avicenna philosophy, was from the philosophy concept that was restructured by Gazzali's critics. This study is thought to be important in understanding Tûsî's perspective, who has effected Sunni and Shiite Muslim world with his works, in terms of philosophy and religion-philosophy relations for the period after Gazzali.

Key Words: Nasîrüddîn Tûsî, religion-philosophy relations, Classification of Science/Knowledge, wisdom, philosophy.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, yıl 6, sayı 10, 2001/1, s.145-172.

Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, nşr., A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad

1408/1988.

Aristoteles, *Politika*, I, II, çev. Mete Tuncay, İstanbul 1990; amlf, *Metafizik*, I, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985.

Atiyeh, George N., *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Islamic Research Institute, Islamabad, Pakistan 1985.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri kitabı*, Ankara 2005.

Aydınlı, Yaşar, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta yayınları, Bursa 2002.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge/UK 1998.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF yayınları, Ankara 1988.

Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1985.

Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 1995.

Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. Paul Kraus, (Muhtârü Resâilî Câbir b. Hayyân içinde), Kahire 1354/1935.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut, trh, çev. Arif Erkan, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, Bahar yayınları, İstanbul 1997.

Dabashi, Hamid, "Khawâjah Nasîr al-Dîn al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York 2003.

el-Ehvâni, Ahmet Fuad, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, İnsan yayınları, İstanbul 1990.

el-Endütlüsi, Kadı İbnü's-Sa'id, *Tabakât el-ümem*, Mısır, tr.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Mısır, 1931, çev. Ahmet Ateş, *İlimlerin Sayımı*, MEB yayınları, İstanbul 1989.

Fârâbî, *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs., Beyrut 1991, Türkçe çeviri ve değerlendirme için bkz., Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, yıl 7, sayı 12, 2002/1, s.247-273.

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, daru'l-hadis yayınevi, Kahire, 1994, I, III, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974,

Gazzâlî, *Risaletü'l-ledünniyye*, *Mecmûatü resâil* içinde, thk. İbrahim Emin Mahmud, Mısır, trh, çev. A. Cüneyd Köksal, *Ledünnî İlim Risalesi*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004.

Hârizmî, Hz. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1342'den tıpkı basım, Beyrut, ts.

Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, Beyrut 1985.

İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, I-IV, Daru Sadr, Beyrut ts.

İbn Ferigûn, *Cevâmî'ul-ulûm*, faksimile-tıpkı basım nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt

1985.

İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *Merâtibü'l-'ulûm*, trc. İhsan Abbas; trc. Muhammed Ali Haksari, Bünyad-ı Pijuhîşa-yı İslami, Meşhed 1369.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "alm" ve "hkm" maddeleri, Beyrut ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *el-Fevzü'l-asgar = Le petit livre du salut*, thk. Salih Azime, Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat[Beytü'l-Hikme], 1987.

İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye, Tis'u Resâil* içinde, Kustantiniyye 1298h.neşri.

İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ, Mantığa Giriş*, Çev.: Ömer Demir, Litera yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1415/1994.

İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvân'is-Safâ*, I, Beyrut 1957.

Kaplan, Yusuf, "Dr. Şakir Kocabaş'la İslam Düşüncesinin Sorunları Üzerine", *İslam ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993.

Karlığa, Bekir, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslam Felsefesinin Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, nşr. Kilisli Muallim Rifat, Şerafettin Yaltkaya, I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.

Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996.

Kılıç, Mahmud Erol, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, Yıl 3, sayı 5, 1998/2, s.1-32.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248.

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Kahire 1369/1950, çev. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

Kocabaş, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz yayıncılık, İstanbul 1997.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 93.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul 1991.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev.: Fatih Tatlıhoğlu, İnsan yayınları, İstanbul 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan yayınları, İstanbul 1990.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, Çev.: Ali Ünal, İnsan yayınları, İstanbul 1985.

- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Sarton, George, *Ancient and Medieval Science During The Renaissance (1450-1600)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1953.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, II, New York 1975.
- Sarton, George, *Six Wings Men of Science in The Renaissance*, Bloomington 1957.
- Sarton, George, *The History of Science and The New Humanism*, Harvard Press, Bloomington 1962.
- Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Sözen, Kemal, "İbn Sina Okulu ve İslam Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula-Rasa*, yıl:4, sayı:11, Isparta 2004, s.179-180.
- Strothmann, R., "Nasîrüddîn-i Tûsî" IA, XII-II, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1988.
- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar yayınları, İstanbul 2000.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1989.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Risâle fi'l-ulûm*, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire ts.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİFAV yayınları, İstanbul 1992.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-mes'eleli'l-İlim*, tahkik ve mukaddime, Abdullah Nûrânî, Camiatu meşhet matbaası, Meşhed 1385/1345.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Ahlak-ı Nasîri*, thk., Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, s.37, İng. Çev.: G. N. Wickens, *The Nasirean Ethics*, London, 1964, Farsçadan Azerbaycan Türkçesine Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine çev. A Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl, Fecr yayınları, Ankara 2005, Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Tecrîdü'l-İtikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, Kum 1986.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, *Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etikeleri*, Cem yayınevi, İstanbul 1993.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1949.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken yayınları, İstanbul 2002.