

## TÛSÎ, Nasîrüddîn

tübhâne-i Mağnisa ke Hod Hâce Naşîrüddîn-i Tûsî Cem' Kerde Bûd", *Yâdnâme-i Hâce Naşîrüddîn-i Tûsî* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahrân 1336 hş., I, 1-18; Hamit Dilgan, *Büyüktürk Âlimi Nasîred-dîn Tûsî*, İstanbul 1968, s. 9; Abdülemir el-A'sem, *el-Feylesûf Nasîrüddîn et-Tûsî*, Beyrut 1980, s. 78-95; H. Memmedbeyli, *Muhammed Nasîred-dîn Tûsî*, Bakü 1980, s. 35, 59, 74-75; Ferman Eyvazov, *Dahi Âlim ve Filozof*, Bakü 1981, s. 18; Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nasîr al-Din Tusi", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, I, 565; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, I, 250, 252; Hasan el-Emîn, *Müstedrekâtü 'A'yânî's-Şî'a*, Beyrut 1408/1987, I, 200-206; M. Takî Müderris Razavî, *Ahvâl ve Âşâr-ı Hâce Naşîrüddîn-i Tûsî*, Tahrân 1370 hş., tür.yer.; M. Rizâ el-Hakîmî, *İslâm Bilim Tarihi* (trc. Hüseyin Arslan), İstanbul 1999, s. 48; Seyyid İbrâhim Eşk Şîrîni v.dğr., "Kitâbşî-nâsî-yî Hâce Naşîreddin-i Tûsî", *Dânişmend-i Tûs* (nşr. Nasrullah Pürcevâdî - İfivâ Vesel), Tahrân 2000, s. 71-118, 207-213, 215-218; Ali Dönmez, *Matematiğin Öyküsü ve Serüveni "Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi": Matematik Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 194, 251; *Hâce Naşîreddîn Tûsî: Bibliografya*, Bakü 2004; Süheyl el-Hüseyinî, *el-Hâce Naşîrüddîn et-Tûsî*, Beyrut 2005, s. 88-114; Agil Şîrinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-252; Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinâcılığı* (doktora tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-28, 128; Mikail Bayram, "Sadreddin Konevî ile Hâce Naşîruddin Tûsî'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", *TD*, sy. 32 (1979), s. 11-28; Ali A. Al-Daffa-John Stroyls, "Nasîr al-Din al-Tûsî's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid", *Journal of Central Asia*, IV/1, İslamabad 1981, s. 1-41; U. Ballay, "The Astronomical Manuscripts of Nasîr al-Din Tûsî", *Arabica*, XXXVII/3, Leiden 1990, s. 389-390; R. Strothmann, "Tûsî", *IA*, XII/2, s. 132-133; J. Ruska, "Tûsî", a.e., XII/2, s. 133-134; H. Daiber, "al-Tûsî, Nasîr al-Din", *El<sup>2</sup>* (İng.), X, 746-750; F. J. Ragep, "al-Tûsî, Nasîr al-Din", a.e., X, 750-752.



AGİL ŞİRİNOV

**İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk.** İlimler tasnifi konusunda Tûsî müslüman filozofların Aristo'dan hareketle geliştirdiği, özellikle İbn Sînâ tarafından son şekli verilen geleneği esas almıştır. Tûsî, hem bilmeye hem yapmaya yönelik bir beşerî etkinlik olarak kavradığı felsefenin öncelikle nazarî ve amelî kısımlarına ayırdığı düşüncesini takip eder. Ona göre bu ayrımın ontolojik bir gerekçesi bulunmaktadır. Felsefe bütün varlıkların hakikat ve mahiyetlerine ilişkin bir ilim kabul edildiğine göre ilimler de varlık alanları dikkate alınarak tasnif edilecektir. Biri insan iradesinden tamamen bağımsız, diğeri insanların yönetimi ve uygulamalarına bağlı iki varlık alanı bulunduğuna göre felsefe de nazarî ve amelî diye iki kısma ayrılacaktır. Nazarî felsefe metafizik, matematik ve tabiat ilmi olmak üzere üç disiplini kap-

sar. Bu üç disiplinin her birinin alt dalları bulunmaktadır. İlahiyât ve ilk felsefe metafiziğin aslını teşkil eder. Bunlardan ilki Allah'ı tanıma ve O'na yakınlaşmayı; ikincisi varlıkları vahdet, kesret, vücûb, imkân, hudûs, kıdem gibi yönleriyle bilmeyi sağlar. Nübüvvet, şeriat, âhiret vb. konuların bilgisi metafiziğin alt disiplinlerini oluşturur (*Ahlâk-ı Nâşîrî*, s. 37-38). Fakat Tûsî, ilimlerin tasnifiyle ilgili *Aksâmü'l-ḥikme* adlı başka bir risâlesinde İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-'ulûmî'l-'aqliyye*'sini izleyerek metafiziği "ilm-i ilâhî" diye adlandırmakta ve bu ilmin asıllarının vahdet, kesret, vücûb, imkân gibi genel kavramlar (el-umûrül-âmmeh) ve ilimlerin ilkeleri üzerine düşünme, Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı, ruhanî cevherlerin ispatı, mümkünlerin düzeni ve onların ilk ilkeye nisbetleri gibi konuları içeren beş kısımdan; alt disiplinlerinin ise nübüvvet ve meâd bölümlerinden meydana geldiğini belirtmektedir. Tûsî'nin metafizik konusundaki bu tasnifinin *Tecridü'l-i'tikâd* adlı eserinde de uygulandığı görülmektedir. Benzer bir uygulamanın Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*'sinde mevcut olduğu göz önüne alınırsa her iki düşünürün bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ çizgisinde bulunduğu söylenebilir (*Aksâmü'l-ḥikme*, s. 527-528; *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 103-217, 297-310; krş. İbn Sînâ, *Aksâmü'l-'ulûmî'l-'aqliyye*, s. 72-73, 76-79; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 95-793; II, 465-557). **Matematiğe** gelince geometri, aritmetik, astronomi ve telif bu ilmin ana disiplinlerini; optik, perspektif, cebir, mukabele ve mekanik gibi ilimler de alt disiplinlerini oluşturur. Tabiat ilmi genel fizik, sema ve âlem, kevn ve fesad, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve psikoloji olmak üzere sekiz ana disiplinden oluşur. Tıp, astroloji ve ziraat gibi ilimler bunun alt disiplinleridir (*Ahlâk-ı Nâşîrî*, s. 39-40).

Amelî felsefenin kapsamına giren ilimler ferde ve topluma ait olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ'yı yakından izleyen Tûsî toplum ilmini ev halkından ibaret topluluğa ve şehir, vilâyet, bölge / ülke halkından ibaret topluluğa ait olmak üzere iki kısımda ele alır. Bu sebeple pratik felsefe ahlâk terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir (*a.g.e.*, s. 37-41). Buna göre amelî hikmetin İbn Sînâ'da aldığı son şeklini Tûsî tarafından da benimsendiği söylenebilir. Öte yandan Tûsî'nin ilimler tasnifinde fıkha yer vermeyişi onun İbn Sînâ çizgisini sürdürdüğünü gösterir. Tûsî ilim-

ler tasnifinde insanı yanılığı ve hatalara düşmekten koruduğunu, teorik ve pratik ilimleri kazanmasında alet vazifesi gördüğünü düşündüğü (*Esâsü'l-İktibâs*, s. 5) mantık sanatına da yer vermektedir. Mantık ve onun bölümlerine ilişkin Fârâbî'deki tablo Tûsî'de de mevcuttur. Dokuz bölümden oluşan ve Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatından intikal eden bu tasnife göre mantığın kısımları İsgâgüci, kategoriler (makûlât), önermeler (ibâre), I. analitikler (kıyas), II. analitikler (burhan), topika (cedel), sofistika (mugalata), retorika (hitabet) ve poetikadan (şiir) ibarettir (*Aksâmü'l-ḥikme*, s. 528). Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs* ve *Tecridü'l-mantık* gibi eserleri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki bilgiler doğrultusunda kapsamlı açıklamalar içermektedir.

**Psikoloji.** Nasîrüddîn-i Tûsî psikoloji alanına hem metafizik hem de nefsin güçleri açısından girmekte, metafizik yönünden nefsin varlığı, mânevî bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü üzerinde durmaktadır. Tûsî, nefsin varlığını ispatlamak yerine İbn Sînâcı bir yaklaşımla onun apaçık bir gerçek olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını kabul eder. Bu konuda insanın benlik bilincinden yola çıkarak İbn Sînâ'dan şu cümleyi aktarır: "Uyuyan uykusunda, uyanık uyanırken, sarhoş sarhoşken, ayık olan da ayıkken her şeyden gafil olabildiği halde kendi zatından hiçbir zaman gafil olmamaktadır." Şu halde nefis, herkesin "ben" diye işaret ettiği şeydir (*Ahlâk-ı Nâşîrî*, s. 49; *Fuşûl*, s. 176; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 343-344). İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğiyle de örtüşen bu açıklamaya göre nefis kendi kendini idrak eden basit (cismanî olmayan) bir cevherdir. Tûsî'nin bu konudaki delillerinden birincisi varlık itibarıyla cevherle araz arasında yaptığı ayrımı dayandır. Şöyle ki, arazın ayırıcı özelliği kendisinin taşıyıcısı olan diğer bir şeye yüklenmesidir. Halbuki cevher arazları yüklenen ve taşıyandır. İnsanın nefsi de akledirlerin sûretlerinin ve anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisi olduğuna göre araz değil cevherdir (*Ahlâk-ı Nâşîrî*, s. 49-50), fakat cismanî bir cevher değildir. Zira cisim bir sûret ortadan kalkmadan başka bir sûreti kabul etmezken nefis çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; bütün sûretler tam ve yetkin şekilde nefiste kendini gösterir. İbn Sînâ gibi Tûsî de bu düşüncesini insanın eğitim ve öğrenim tecrüde zekâsının artacağı yolunda tecrübeye dayalı bir örnekle temellendirmektedir (*Tecridü'l-i'tikâd*, s. 157; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 166-171, 192; *Ahlâk-ı Nâşîrî*, s. 52).

Algı hususunda nefsin duyulardan yetkin oluşu onun cisimden bağımsız bir cevher olduğunu göstermektedir. Buna göre her duyu organı kendi işlevi dışındaki algılayamazken nefis bütün duyuların algıladıklarını bir defada kavrar, ayrıca her duyunun hangi organa özgü bulunduğunu algılar. Duyu algısının nefsin idrakine kıyasla yetersizliği duyuların nefsi algılayabilmesini imkânsız kılmaktadır. Akıl bilginin nitelik bakımından duyu bilgisinden farklılığını konu edinen epistemolojik içerikli bu delil, nesnelere idrak sonucu duyuların verdiği hükümleri doğru ve yanlış diye belirleyen nefis olduğunu göstermektedir. Tûsî'nin İbn Miskeveyh'ten etkilenerek bu konuda güneşin ve su kenarındaki ağaçların algılanmasında akıl idrakle duysal idraki karşılaştırması ilgi çekicidir. Burada akli bilginin duyu bilgisine göre kesinliği ve duyuların nefsin kendisini bilmede bir vasıta teşkil etmeyeceği ileri sürülmektedir (*Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53-54; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17). Nefsin cisim veya cismanî olmayışının Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı nefsin cisim gibi birleşik değil basit oluşudur. Bu düşüncenin hareket noktası bilgi kavramıdır. Tûsî, akıldaki bilginin bölünmeyen soyut bir kavram olmasından hareketle ona mahal olan akıl veya nefsin de bölünmez olduğunu savunur (*Telhişü'l-Muhasşal*, s. 379; *Beke'ü'n-nefs*, s. 486). Her ne kadar İbn Kayyim el-Cevziyye ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürler, çizgi ile nokta arasındaki ilişkiden hareketle daha önce diğer filozoflarca da ileri sürülen bu delili (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 90-91, 101-103; İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 400, 404-406) eleştirmişlerse de bu eleştiriler isabetsiz bulunmuştur (meselâ bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 308-313). Tûsî, insan nefsinin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşuna dair son delil olarak bedeninin ihtiyarladıkça zayıflamasına karşılık nefsin kuvvetlendiği şeklindeki İbn Sînâcı görüşe yer verir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 166; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 194-196).

Nefsin varlığı ve soyut bir cevher oluşuna ilişkin deliller, İslâm Meşşâî filozoflarında görüldüğü gibi Tûsî psikolojisinde de nefsin ölümsüzlüğü probleminin dayanağını teşkil etmektedir. İnsanın özünü ifade eden nefis soyut bir cevherdir ve cisimlere ait özelliklere tâbi değildir; zira nefis beden gibi birleşik bir varlık olmayıp yalındır. Bu görüşün temelini, kavramların anlamlarının bölünende ve konumlu olanda (zî vaz') resmedilemeyeceği te-

zi oluşturmaktadır (*Telhişü'l-Muhasşal*, s. 379-380; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 101-103; İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 400, 404-406). Seleflerini yakından izleyen Tûsî nefsin ölümsüzlüğü yönünde en esaslı temellendirmesini Yeni Eflâtuncu felsefenin etkilerini taşıyan sudûr teorisinde sağlamaktadır. Diğer bir eserinde sudûr teorisini kesin bir dille eleştirmesine rağmen (*Fuşûl*, s. 65) Tûsî, akıllardan sudûr eden gök nefislerinin ebediliği görüşünden hareketle faal akıldan sudûr eden insan nefsinin de ebediliğini savunmaktadır (*Beke'ü'n-nefs*, s. 488; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17, 180; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 139-144). Ayrıca İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'ye göre de nebatî, hayvanî ve insanî nefisler arasında yalnızca insanî nefsin kendi varlığının bilincinde olması ölümsüzlükle yalnızca insanî nefsin niteleneceğini göstermektedir (*Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 54). İbn Sînâ gibi Tûsî de ruh göçünün (tenâsüh) imkânsızlığı yönündeki delillerini, insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi problemi bağlamında ortaya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki, insan nefsi yalnızca bedenle birlikte ferdî bir varlıktır (*Ecvibetü Mesa'ili es-Seyyid*, s. 69-70); bu sebeple her beden faal akıldan kendini yönetecek tek bir nefsi kabul eder. Nitekim her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Ayrıca bedenle ferdî varlığını kazanan nefis bedenden sonra da ferdiliğini korur (*Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49; *Fuşûl*, s. 176; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 198-207). Tabiat felsefesi açısından bakıldığında Tûsî'nin psikolojisi yetilerin analizine dayanmaktadır. İnsan nefsinin şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayrılan Eflâtuncu nefis anlayışı (*Devlet*, 439<sup>a</sup>-440<sup>a</sup>), yine insan nefsinin tabiat felsefesinin bir konusu olarak değerlendirip tabiatteki nebatî ve hayvanî varlık tabakalarına insanî mertebeyi ilâve etmek suretiyle insanî nefsi nebatî, hayvanî ve insanî güçleri bakımından ele alan Aristocu anlayış (*De Anima*, 414<sup>b</sup>, 20-30) Tûsî'nin psikolojisi ve ahlâka dair açıklamalarında yer alır (meselâ bk. *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56-63, 76-79).

Ahlâk. Nasîrüddîn-i Tûsî ahlâkı, "düşünüp taşınmaya gerek kalmadan fiil ve davranışların kolaylıkla sâdir olmasını sağlayan melekelere" diye tanımlar. Kaynağı itibarıyla Galen'e ait olan bu tanımları İbn Miskeveyh gibi Tûsî de benimsemekle birlikte tanımında "meleke" kavramını kullanmakla Galen ve İbn Miskeveyh'ten çok İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye yakın durmaktadır. Zira Galen bu tanımında "hal" kavramına yer vermiştir (*a.g.e.*, s. 190). Ahlâkın ki-

şide çabucak ortadan kalkmayıp bir meleke haline geldiği düşüncesini ise Gazzâlî'den almıştır (*a.g.e.*, s. 101; krş. Gazzâlî, III, 47). Tûsî doğuştan gelen her türlü eğilimin, ham ve kaba davranışın eğitim ve alışkanlıklarla değiştirilebileceğini savunmaktadır. Ahlâkî eğitim ve alışkanlıkların amacı faziletleri kazandırmaktır. İnsanın yaratılış gayesi en yüksek yetkinliğe ve mutluluğa ulaşarak Allah'ın halifesi olmak, bunun yolu da felsefi bir yaşayışla fazilete aykırı tutum ve davranışlardan arınıp güzel ahlâkla donanmaktır. Zira yetkinlik faziletin, eksiklik reziletin gereğidir. Fazilet ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortası, rezilet ifrat ve tefrit taraflarıdır. Buna göre hikmet kurnazlıkla ahmaklığın, yiğitlik saldırganlıkla korkaklığın, iffet hazlara düşkünlükle isteksizliğin, adalet zulme zulme boyun eğmenin ortasıdır. Ancak faziletin belirlenmesinde ölçü olan orta, 2 ile 6 sayılarının ortasının 4 olması gibi matematiksel bir oranlamaya göre olmayıp zamana, yere ve kişilere göre değişmektedir. Akıl gücünün erdemi hikmet, öfke gücünün yiğitlik, şehvet gücünün iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyiş adaleti ortaya çıkarır. Nefsin güçlerinin uyumlu ve dengeli işleyiş gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göre dir. Güçlerin itidal noktasından sapması yukarıda zikredilen sekiz temel erdemsizliğin doğmasına yol açar (*Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 66-67, 108-109, 117-119). Ahlâk pratik aklın ürünüdür; ancak pratik akıl davranışların iyi veya kötü olduğu yönünde hüküm veren teorik aklıla irtibat halindedir (*Fuşûl*, s. 100).

Her ne kadar adalet dördüncü erdem şeklinde zikredilmişse de buradaki adalet diğer üç erdemden meydana gelen birleşik bir erdem olarak değil insanın nefsanî güçlerinin uyumlu hale getirilmesi için kendisine başvurulmuş bir ölçü olup itidal kavramının yerine kullanılmıştır. Bu sebeple erdemli olmak nefsanî güçleri adalete uygun biçimde kullanmaktır. Tûsî buradan hareketle kişinin, adaleti ilk önce kendisine uygulaması gerektiği şeklinde bir sonuca varmaktadır. İnsanın doğuştan sosyal bir varlık oluşu onun çevresine karşı âdil davranmasını gerektirir. Hikmet, iffet ve yiğitlik gibi erdemler kişinin kendi dışındakilere karşı muamele ve davranışlarında ölçülü olmasını ifadesidir. Bu bağlamda âdil insan her üç erdemi kendisinde bulunduran kimsedir. İnsanın hem kendine hem başkalarına karşı âdil davranması onun Allah'ın halifesi olma görevinin bir gereğidir. Tûsî ayrıca adaleti eşitliğe,

## TÛSÎ, Nasîrüddin

eşitliği birliğe, birliği Allah'ın birliğine bağlayan bir silsile izleyerek adaleti Allah'ın birliğinin bu dünyadaki yansıması diye görür (*Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 108-109, 131-132, 145-146).

Nasîrüddin-i Tûsî'nin ahlâk felsefesinin de dikkat çeken hususlardan en önemlisi onun erdemsizliklerin tasnifine ilişkin görüşleridir. Düşünüğe göre erdemlerden nitelik ve nicelik bakımından iki türlü uzaklaşma söz konusudur. İfrat ve tefrit yönünde uzaklaşma nicelik uzaklaşması olup bilinen sekiz tür erdemsizliği doğururken nitelik bakımından uzaklaşma (meselâ eşcinsellik) sapıklığı (redâet) doğurur. Nicelik bağlamındaki erdemsizlik ahlâka uygun olmasa da insan doğasına uygundur, halbuki nitelik bakımından erdemsizlik hem ahlâktan hem de fitrattan sapmadır. Bunun sonucunda filozof ahlâkî hastalıkları niceliksel ve niteliksel diye iki kategoride ele alır (a.g.e., s. 168-169). Tûsî'den önceki filozofların ahlâk kitaplarında görülmeyen bu ayırım daha sonra Osmanlı ahlâk düşünürleri tarafından benimsenmiştir (Anay, s. 311-314; Oktay, s. 222-227; İçöz, s. 65-67).

Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürlerden gelen anlayışa uyan Tûsî tıp ilmiyle ahlâk arasında bir bağ kurmuş, gerek erdemlerin korunması gerekse erdemsizliklerin tedavisi açısından ahlâkî eğitimde tıbbin yöntemlerinden faydalanılması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre ilk önce erdemsizliklerin insanı ne gibi nefsanî hastalıklara götüreceği bilinmeli, daha sonra erdemlerin uygulanmasıyla erdemsizliklerin ortaya çıkması önlenmelidir. Eğer bu sonuç vermezse ve nefiste bir erdemsizlik meydana gelmişse bu onun zıddı olan erdemsizlikle ortadan kaldırılmalıdır. Bu da hastalığı ortadan kaldırmazsa o takdirde kişi kendi nefsinin cezalandırılmalıdır. Ayrıca Kindî tarafından bir risâlede ele alınan ölüm korkusu ve üzüntü problemi Tûsî'nin nefsanî hastalıklar arasında yer verdiği temel konular arasındadır (*Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 167-202). İbn Miskeveyh gibi Tûsî de dinî inanç ve uygulamaların ahlâk için önemini kabul etmekte, insan nefsinin ahlâkî yönden menfi talepleri karşısında ilâhî kanunu kurtuluş çaresi olarak görmektedir. Çünkü ilâhî kanun yalnızca iyi şeyleri emreder, kötülük ve erdemsizliklerden meneder (a.g.e., s. 105-106, 135-136, 278-279). Dinle ahlâk arasında gördüğü bu ilişki dolayısıyla Tûsî, ahlâka dair eserlerinde ve özellikle felsefî geleneğe göre yazdığı

*Ahlâk-ı Nâsırî*'de yer yer dinî metinlere başvurmuş, felsefî ahlâkın içerdiği erdemlerle birlikte teslimiyet, tevekkül ve ibadetin lüzumuna da yer vermiştir.

Diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'nin ahlâk anlayışı da mutluluk ahlâkıdır ve mutluluğu iyilik ve haz gibi konularla irtibatlı şekilde ele alır. Ona göre mutluluk bir tür hazdır, fakat duyuşsal değil akli hazdır. Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin temelini İbn Miskeveyh'in haz ayırımı oluşturmaktadır. Bu ayırımı göre hazlar aktif ve pasif olmak üzere iki türdür. Bedensel tutkular ve öfke gibi eğilimlerden kaynaklanan pasif hazlar insanın diğer canlılarla ortak yanını meydana getirir. Bu tür hazlar, psikolojik yapının akli olmayan ve aldığı dış etkilerin tutkulara dönüştüren kısmına ait olup nefsin akil gücü dışındaki diğer iki gücüyle ilgilidir. Şehvânî ve gazabî olarak adlandırılan bu iki güç maddî haz uyarılarını karşısında pasif durumdadır. Gerek bu iki gücün haz alma kapasitesinin sınırlı ve belirli doyum noktasına sahip oluşu gerekse haz veren şeylerin geçiciliği bu tür hazların kalıcı olmadığını gösterir. Nitekim belli bir doyum noktasının ardından haz eleme dönüşür. Bu sebeple Ebû Bekir er-Râzî gibi (*eṭ-Ṭıbbü'r-rûhânî*, s. 36) Tûsî de bu tür hazları ahlâkî yaşantının ve mutluluğun ölçüsü saymaz. Aktif hazlar ise aklidir, kesintili değil sürekli, dolayısıyla zâtîdir. Asıl mutluluk bu tür hazları ifade eder (*Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 72, 96-98). Mutluluk-aktif haz ilişkisini temellendirmek için aktif hazları cömertlikle, cömertliği de mutlulukla ilişkilendirmesine bakılacak olursa Tûsî'nin bu konuda da İbn Miskeveyh'ten etkilendiği söylenebilir (a.g.e., s. 98-99; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 112-113).

Tûsî'ye göre iyi (hayır) mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak iyi son gaye, izâfî iyi son gayeye ulaşmada vasıta olan şeylerdir. Mutluluk her insanın kendine özgü subjektif bir değeri ifade ederken mutlak iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve objektif değerdir. Fakat Tûsî bu izâfî mutluluğun yanında bir de tam mutluluktan söz eder ve onun nihaî gaye olduğunu söyler. Burada Tûsî'nin mutluluğa tıpkı mutlak iyilik gibi objektif bir değer atfettiği görülmektedir. Bu konudaki tahlillerin neticesinde Tûsî mutluluğu görelili ve mutlak veya tikel ve tümel diye iki kategoride ele alır. Birinci türden mutlulukları sağlayan maddî ve bedenî iyilikler bu dünya hayatı için gereklidir. Bunlar, insanın uygar bir çevrede yaşaması ve yetkinleşmesi için muhtaç olduğu erdemle-

ri ortaya koyabilmesi yönünden oldukça önemlidir. Daha sonra dikkati akledilir âlemin sonsuzluğuna çeviren Tûsî dünya mutluluğunun geçiciliğinden, mutlak ve tümel dediği gerçek mutluluğun öteki âlemde gerçekleşeceğinden söz eder. Bedenî iyilikler bir tür mutluluk sağlayabilir. Ancak bedenî mutlulukla ruhî mutluluk arasında hem derece hem mahiyet farkı vardır. Bedenî mutluluk nisbî bir değere sahiptir. Halbuki ruhî mutluluğun kendi başına bir değeri vardır ve o mükemmeldir (*Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 80-89).

Mutluluk yalnız ferdin değil toplumun da son gayesidir; toplumsal hayat insanların mutluluğa ulaşmasının vazgeçilmez aracıdır. İnsan yaratılışı bakımından sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesindedir. İnsan kendi kendine yeterli değildir, her insan bir diğerine muhtaçtır. Bireylerin kişisel istek ve çıkarları farklı olup bunun ortaya çıkaracağı haksızlık ve çatışmaların önlenmesi, hak ve hukukun korunabilmesi için devlete ve yöneticiye ihtiyaç vardır. Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin üçüncü bölümünü sırf bu konuya ayırmıştır. Onun medenî toplumun gereğini ve tek başına yaşamanın sakıncalarını, sosyal grup ve devlet şekillerini, devlet başkanının niteliklerini ele alış büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in bu yöndeki görüşlerine dayanmaktadır (Çağrıncı, s. 114-119, 147-150, 208-210). Sonuçta Fârâbî'de olduğu gibi Tûsî'nin siyaset felsefesi de sosyal dayanışma ve yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelik toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu sebeple devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı, böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın temel niteliklere ve erdemlere sahip olmasını öngören Tûsî bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluğun önemine işaret eder (*Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247-344). Dolayısıyla toplumu ahlâkî hayatın zemini olarak gören Tûsî'nin ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken zâhidin hayatına yer yoktur. Nitekim düşünürün daha sonra telif ettiği tasavvuf içerikli *Evşâfî'l-eşrâf* adlı eserde nefsin arındırılması için takip edilecek tasavvufî hayat bu ana fikir doğrultusunda ortaya konmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 701; Nasîrüddin-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* (nşr. Müctebâ Mînovî – Ali Rîzâ Haydarî), Tahran 1369, tür.yer.; a.mlf., *Telhîşü'l-Muhaşşal*, Beyrut 1405/1985, s. 379-380; a.mlf., *Aksâmü'l-hikme* (a.e. içinde), s. 526-528; a.mlf., *Beke'ü'n-nefs ba'de bevâ'î'l-beden*

(a.e. içinde), s. 486-488; a.m.f., *en-Nüfûsü'l-ar-dıyye* (a.e. içinde), s. 497-500; a.m.f., *er-Risâletü'n-Naşîriyye* (a.e. içinde), s. 501-503; a.m.f., *Tecridü'l-i'tikâd* (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî), Kum 1407, s. 103-217, 297-310; a.m.f., *Fuşûl* (nşr. Abdullah Ni'me, *el-Edilletü'l-celiyye fi şerhi Fuşûlü'n-Naşîriyye* içinde), Beyrut 1986, s. 65, 100, 176; a.m.f., *Esâsü'l-İktibâs* (nşr. M. Takî Müderis Razavî), Tahran 1367 hş., s. 5; a.m.f., *Ecvibetü Mesâ'ili'l-zzeddin Ebû'r-Rizâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmüne el-Bağdâdî* (nşr. Abdullah Nûrânî, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye* içinde), Tahran 1383 hş., s. 33-34; a.m.f., *Ecvibetü mesâ'ili es-Seyyid Rûknüddin el-Esterâbâdî* (a.e. içinde), s. 69-70; a.m.f., *Ecvibetü Naşîrüddin Tûsî 'an mesâ'ili Şadreddin Konevî* (a.e. içinde), s. 234; a.m.f., *Evşâfü'l-eşraf* (nşr. Seyyid Rizâ Gıyâsî Kirmânî), Tahran 1379, s. 25-26, 66-68; a.m.f., *el-İşârât ve't-tenbihât ma'a Şerhi Naşîrüddin Tûsî* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, III-IV, 821; Aristoteles [Aristo], *De Anima* (trc. Zeki Özcan), İstanbul 2001, 414<sup>b</sup>, 20-30; a.m.f., *Nikomakhos'a Etik* (trc. Saffet Babür), Ankara 1997, II, 1103<sup>a</sup>-1104<sup>b</sup>, 1106<sup>b</sup>-1107<sup>a</sup>; Eflâtn, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975, 439<sup>a</sup>-440<sup>a</sup>; Cälînüs, *Kitâbü'l-Ahlâk* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûs fi'l-felsefe ve'l-ülûm 'inde'l-Arab* içinde), Beyrut 1981, s. 190; Kindî, *Resâ'il*, s. 97, 362-384; Ebû Bekîr er-Râzî, *et-Tabbû'r-rühânî* (nşr. P. Kraus, *Resâ'il felsefiyye* içinde), Kahire 1939, s. 36; Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 43-113; a.m.f., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 90-91, 101-103; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, Beyrut 1398/1978, s. 13-17, 41-44, 112-113, 180; a.m.f., *el-Fevzü'l-aşgar* (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus 1987, s. 63, 67-71, 74-75, 99; İbn Sînâ, *Aksâmü'l-ülûmi'l-aqliyye (Tis'u Resâ'il* içinde), İstanbul 1298, s. 72-74, 76-79; a.m.f., *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992-93, II, 343-344, 400, 404-406; III-IV, 779-780; a.m.f., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât (6)*, s. 13, 166-171, 192, 194-196, 198-207, 225-226; a.m.f., *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1407/1987, s. 120-126, 132-144; a.m.f., *el-Mübâhâşât* (nşr. Muhsin Bidârfer), Kum 1371/1413, s. 235-236, 369-370, 373; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 47; İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs* (nşr. Cîrâr Cihâmî – Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 83-84; a.m.f., *Tutarıslığın Tutarıslığı* (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Sam-sun 1986, s. 308-313; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 95-793; II, 465-557; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridü'l-i'tikâd*, Beyrut 1408/1988, s. 164, 166-170, 231, 240; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 311-314; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 23; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul 2000, s. 9-10, 114-119, 147-150, 208-210; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 222-227; Elzem İçöz, *Taşköprüzade'nin Şerhu Ahlak-ı Adudiy-ye Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 2007), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-67; Nesib Göyüşov, "Nesireddin Tûsî'ye Göre Biliklerin Tesnifatı", *Azerbaycan Milli İlimler Akademisi İlim ve Hayat Dergisi*, sy. 8, Bakü, ts., s. 25.



ANAR GAFAROV

## TÜSİ, Şerefeddin

(شرف الدين الطوسي)

Şerefüddin Muzaffer b. Muhammed  
b. Muzaffer et-Tûsî  
(VI./XII. yüzyıl)

### Matematik ve astronomi âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Horasan bölgesindeki Tûs şehrinde olduğu anlaşılmaktadır. Tabakat kitaplarında kendisiyle ilgili olarak verilen dağınık ve sınırlı bilgilerden birçok ilim merkezini dolaştığı, Musul, Halep ve Dimaşk'ta kaldığı, Hemedan'a da uğradığı öğrenilmektedir. Onun riyâziye ilmini iyi bildiğini ve hikmet konusunda bilgi sahibi olduğunu söyleyen İbnü'l-Kiftî, Halep'e geldiği sırada Ebû'l-Fazl Bünyâmîn'in (ö. 604/1207) ondan ders aldığını belirtir. Bünyâmîn kendisinden hesap, astronomi ve diğer akfî ilimleri okumuştur. İbn Ebû Usaybia da Ebû'l-Fazl Müeyyidüddin Muhammed b. Abdülkerîm el-Mühendis el-Hârîsî'den (ö. 599/1202) söz ederken onun Dimaşk'a gelen Tûsî'den çok faydalandığını, hendese ve riyâziyede kendi döneminde Tûsî'nin benzerinin bulunmadığını söyler. Yine İbn Ebû Usaybia'nın kaydettiğine göre Tûsî, Musul'da iken Mühezzebüddin İbnü'l-Hâcib ve Muvaffaküddin b. Abdülazîz onu görmek için gelmişlerse de Tûsî oradan ayrılarak Tûs'a gitmişti.

Tûsî'nin birikimini Nasîrüddin-i Tûsî ve Esîrüddin el-Ebherî'ye aktaran öğrencisi Kemâleddin İbn Yûnus, Tûsî'nin 19 Rebî-ülevvel 576 (13 Ağustos 1180) tarihinden önce Musul'da bulunduğunu ve kendisinin Öklid'in *Uşûl'ü* ile Batlamyus'un *el-Mecisî'sini* okuduğunu belirtmiştir (Süb-kî, VIII, 386). İbn Yûnus'un doğum tarihi (551/1156) dikkate alındığında onun Tûsî'den yirmi yaşlarında iken ders aldığı anlaşılır. Yine İbn Yûnus'un kaydettiğine göre hocası Musul'da birçok defa kalmış, buradan memleketine gidip gelmiştir. Tûsî'nin bundan sonraki hayatına dair ilk kaynaklarda başka bilgi verilmemekte, sonraki kaynaklar buna sadece onun 606 (1209) yılında hayatta olduğuna dair yanlış bir bilgi eklemektedir. Bu bilgi, Tûsî'nin *Risâle fi 'ameli mes'eletin hendesiyye* adlı eserine ait bir nüshadaki silinmiş telif tarihinin müstensih tarafından yanlış okunmasından kaynaklanmıştır (Rüşdî Raşid, *el-Cebr*, s. 19).

Sadece cebir ve hesap konusunda değil astronomi alanında da geniş mâlûmat sahibi olduğu anlaşılan Tûsî'nin eserleri ve ilmî kapasitesi hususunda bu ilimlere

dair eserlerden bilgi edinilmektedir. Tûsî'nin talebesinin talebesi olduğunu söyleyen Abdülazîz el-Hilâtî *Nûrû'd-delâle fi 'ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele* ve İbn Fel-lûs diye tanınan İsmâil b. İbrâhîm el-Mar-dînî *Nişâbü'l-habr fi hisâbi'l-cebr* adlı eserinde onun üçüncü dereceden denklemleri çözmesiyile ilgili bilgi vermekte, İbnü'l-Hâim de *el-Mümtî' fi şerhi'l-Muk-nî'*de Tâceddin et-Tebrîzî'den naklen buna işaret etmektedir. Bu eserlerde yer alan bilgiler, Tûsî'nin kitabının VII. (XIII.) yüzyıl matematikçileri tarafından kullanıldığını ve onun Ruffini-Horner metodundan önemsiz sayılacak bir farklılık arzeden, denklemlerin sayısal çözümüyle ilgili metodunun bilindiğini göstermektedir. Daha sonraki birçok matematikçinin de Tûsî'nin çalışmalarına muttali olduğu bilinmektedir. Kemâleddin el-Fârîsî, hocası İbnü'l-Havvâm'ın *el-Fevâ'idü'l-Bahâ'iyye'sini* şerhettiği *Esâsü'l-ğavâ'id fi usûli'l-Fevâ'id*, Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî *İzâhü'l-makâşid li-ferâ'idü'l-Fevâ'id* ve Lübbü'l-hisâb, Celâleddin Ali el-Garbî *el-Mu'cizâtü'n-necibiyye fi şerhi'l-Risâleti'l-'alâ'iyye*, Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî *Miftâhu'l-hisâb*, İbnü'l-Mecdî *Hâvî'l-lübâb fi şerhi Telhîsi a'mâli'l-hisâb* adlı eserlerinde dolaylı da olsa Tûsî'nin çalışmalarına atıfta bulunmuşlardır.

Birçok bilim tarihçisinin, müslüman matematikçilerin denklemler konusundaki katkılarının Ömer Hayyâm'ın ortaya koyduklarını pek fazla geçmediğine dair düşünceleri Tûsî'nin eseri üzerindeki yeni incelemelerle birlikte geçerliliğini yitirmiştir. İslâm cebir tarihinde ilk defa üçüncü dereceden denklemleri sistematik biçimde inceleyerek on üç kısma ayıran, bu denklemlerin her biri için geometrik ispat ve koni kesitlerine dayalı çözümler bulan, bu çözümlerden yalnız pozitif olan kökü kabul eden Ömer Hayyâm böylece "el-mesâ'ilü'l-mümtenia"nın çözümleri için bir yol açmış ve analitik geometrinin temellerini atmıştır. Hayyâm'dan yaklaşık bir asır sonra gelen Şerefeddin et-Tûsî de onu izleyerek üçüncü dereceden denklemleri on üç kısma ayırmış, bunları sekizi en az bir pozitif köke sahip denklemler (sonuncusu üç pozitif köke sahiptir), beşi de bazan çözümlü imkânsız olan denklemler olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Hayyâm gibi pozitif kökü çözüm olarak alıp ispatlarını aynı şekilde koni kesitleriyle vermekle birlikte bu ispat tarzını, onun gibi çözümler bulmak için değil sayısal biçimde test ettiği çözümü Hârîzmî gibi resmetmek için kullanan Tûsî'nin bu çözüm anlayışın-