

BAZI İSLAM AHLAK KURAMLARINDAKİ ORTAK NOKTALAR

Mehmet TÜRKERİ*

Abstract

This article tries to estimate and analyze some common elements in some ethical theories of Islam, especially in the ethics' of al-Farâbî, Ibn Miskeveyh, al-Ghazali and Fakhr al-din al-Râzi. These ethical theories are teleological, teistical subjectivist and eclectic. They are common in their understanding of perfection, virtue, refinement of character, pleasure (hedon) and divine origin of value.

Anahtar Terimler

Ahlak, Mutluluk, Yetkinlik (Kemal), Erdem, Zevk (Haz)

Bu makalenin amacı, İslam düşüncesinde felsefî ahlak kapsamında yer alan ahlak kuramları ile dînî ahlak çerçevesinde ortaya konmuş ahlak kuramlarının ortak noktalarını saptamaktır. Örneklem olarak felsefî ahlak alanından **Farabî** ve **İbn Miskeveyh**'in ahlak kuramlarını, dînî ahlak alanından ise, **Gazalî** ve **Fahredden Razi**'nin ahlak kuramlarını seçmiş bulunmaktayız. Örneklem olarak bu düşünürleri seçmiş olmamızın nedenleri rastlantısal değildir. Farabî İslam felsefesini sistemleştirmiş, Eski Yunan felsefesinin İslam kültür dünyasına yerleşmesinde büyük katkı sağlamıştır. İbn Miskeveyh, ahlak felsefesi'ndeki sistemli yaklaşımı nedeniyle Üçüncü Muallim ünvanını almıştır. Gazalî hem dînî ilimler alanında, hem de İslam filozoflarına bazı konulardaki karşı çıkışıyla büyük etki bırakmış, aynı zamanda ahlak kuramları açısından sentezci bir düşünür olarak görülmüştür. Fahreddin Râzî ise, felsefe ile kelamı sistemli bir şekilde sentezleyen bir müfessir olarak kabul edilmektedir. Filozof olarak da nitelendirilen Gazalî ve Râzî'nin ahlak alanında Farabî ve İbn Miskeveyh'le hem fikir oldukları görüşleri ortaya koyabilirsek, İslam ahlak kuramlarında mutabık kalınan

* Yard. Doç. Dr., Dokuz-Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bil. Böl. Öğretim Üyesi.

temel noktaları saptama imkanına kavuşmuş olacağız. Bunu yapmak için öncelikle onların ahlak anlayışlarının amacına bakacağız.

A. AHLAKIN AMACI

Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî ve Fahreddin Râzî etik kuramlarında ahlak için belli bir teleoloji öngörmektedirler. Bu, ahlakın belli bir gayesinin bulunduğu anlamına gelir. Bu gaye ise, **mutluluktur (eudaimonism)**.¹ İnsan davranışının nihai gayesi olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak Eudaimonism adı verilmektedir. Dört filozofun ahlak anlayışları eudaimonist karakterlidir. Müslümanlık, eudaimonism dâhilinde değildir. Öteki dünya inancı, beraberinde öteki dünya mutluluğunu nihai hedef olarak getirmektedir.² Bu durumda filozoflarımızın **birincil ve ikincil mutluluk** ayırımı yaptığını görmekteyiz. Birincil mutluluk, asıl ve kalıcı olan, ahirette gerçekleşecek olan mutluluktur. İkincil mutluluk ise, nihai mutluluk amacını

¹ Farabî, Ebu Nasr. *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. Hanifi Özcan. Dokuz Eylül Üniv. Yay.. İzmir 1987. s. 61; *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'alâ Sebîlî's-Sa'âde)*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993. s. 26; *Mutluluğun Kaz.*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999. s. 51; Aydın, Mehmet, *The Term Sa'ada in the Selected Works of Al-Farabi and Al-Ghazali*. Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh Univ., 1972, s. 2, 157, 158; İbn Miskeveyh. *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir Şener; İ. Kayaoğlu; C. Tunç, Kültür Bakanlığı Yay.. Ankara, 1983. s. 22, 43, 45, 80, 86; Gazalî. Ebu Hamid, *İhyâu 'Ulumi'd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu. Bedir Yayınevi, İstanbul 1989, 3/113. 114; *Hakikat Bilgisine Yükseliş "Mearicü'l-Kuds"*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 143, 144; Razi, Fahreddin, *Mefâtilu'l-Gayb (İrşâdu'l-Akli's-Selim ile beraber)*, İstanbul 1307, 2/269; 3/310; *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi 'Ilmi'l-Îlâhiyyat ve't-Tabiiyyat*, Tahkik, M. Mu'tasım Bağdadî, Beyrut 1990, 2/443. 1. dipnot; Donaldson, M., *Studies in Muslim Ethics*, London 1963, s. 106, 124, 139; Abul Quasem. Muhammed. *Ethics of Ghazali (A Composite Ethics in Islam)*, Caravan Books, Delmar, New York, 1978, s. 53, 58; Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî*. Oneworld Publications, Oxford 2002. s. 92; *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden, New York 1991, s. 79, 111, 194; Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1989, s. 90, 130, 157, 158.

² Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s. 23; Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yay., Konya 2003. İkinci Baskı, s. 43, 44.

gerçekleştirmeye dönük, bu dünyada ortaya çıkan erdemleri kazanmakla elde edilen mutluluktur.³

Filozoflar arasında, mutluluğun nihai amaç olması konusunda bir mutabakat vardır; ancak nihai mutluluğun niteliği konusunda bir görüş birliği yoktur. Hatırlanacağı gibi, Gazali'nin İslam filozoflarını küfürle itham ettiği üç konudan biri nihai mutluluğun mahiyetiyle ilgilidir. Farabî birincil mutluluğun ruhsal olduğunu savunurken, Gazalî buna şiddetle karşı çıkarak bu mutluluğun hem bedensel, hem de ruhsal olduğunu savunmuştur.⁴

Mutluluk ayırımı, ayrıca *nefsânî/ruhani*, *bedeni* ve *harici* olmak üzere üç çeşit olarak da yapılabilir. Bu ayırımı göre *nefsanî* mutluluk, asıl mutluluktur; diğerleri ise, *itibarî* mutluluktur ve asıl mutluluğa götürmesi açısından değer taşımaktadırlar.⁵ Bu ayırımdaki *nefsanî* mutluluk, aynı zamanda öteki dünya mutluluğunu beraberinde getirecek olan mutluluktur. Filozoflarımıza göre, öteki dünya mutluluğu nihai amaç olması nedeniyle *nihaî* iyidir. Bu amaca götüren her şey de *araçsal* iyidir.

Filozofların mutluluğu nihai amaç olarak görmeleri bu amaca nasıl ulaşılacağıyla ilgili düşüncelerinin var olduğunu göstermektedir. Bu durum, onların ahlak felsefesinde *normatif yaklaşımın* bulunduğunu ortaya koymaktadır. Normatif yaklaşım, insanın nasıl yaşayacağı ve nasıl davranacağı sorularını yanıtlamayı gerektiren bir yaklaşımdır. Filozoflarımız, insanın mutluluk amacını gerçekleştirecek bir şekilde yaşaması ve davranışlar ortaya koymasını öngörürler. Bu amacı gerçekleştirmek için insanın güçleri açısından yetkinleşmesi gerekmektedir.

³ Farabî, *Fusûl*, s. 39; *Mutluluğun Kaz.*, s. 16; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 65, 66, 67, 95, 96, 97, 155, 158, 268; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olg.*, s. 44, 45, 75, 86, 87; Gazalî, *Hakikat Bil. Yük.*, s. 147; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 54; Fakhry, *Ethical Theories*, s. 120, 121; Razi, *Mefatih*, 2/620; 3/140; 4/46, 695; 5/567; 8/563; Çağrı, *İslam Düş. Ahl.*, s. 90, 94, 134, 158, 159.

⁴ Gazali, *Tehâfüt El-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 195, 200; *el-Münkızu Min-Ad-Dalal*, Çev. H. Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 35; Krş. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. K. Işık, M. Dağ, Samsun 1986, s. 329; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 153, 155.

⁵ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 98, 99, 268, 290; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 75; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 55; Razi, *Mefatih*, 2/269; 3/310; *Mebahis*, 2/443.

1. Ahlakta Yetkinleşme

Dört filozof, mutluluğu yetkinlik (kemal) açısından değerlendirmektedirler. İnsan ne derece yetkin (mükemmel) olursa, onun mutluluğu o derece yüksek olur.⁶ Filozoflar yetkinliği, mutluluk gibi, birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.⁷ **Birincil yetkinlik**, aynı zamanda birincil mutluluk olan nihâf yetkinliktir. **İkincil yetkinlik**, bu dünyada erdemlerin ortaya konmasıyla ortaya çıkan yetkinliktir. Bu yetkinlik, öyle görünüyor ki, nefsânî mutluluğa işaret etmektedir.

Mutluluğun nefsânî, bedensel ve harici olarak ayrılması ile bedensel ve harici mutluluğun sözde mutluluk olması yetkinlik terimi için de geçerlidir.⁸ Filozofların, mutluluk için yaptıkları ayırımları aynı zamanda yetkinlik ayırımları olarak görmeleri, onların mutluluğun kazanılmasında yetkinleşmeye ne kadar önem verdiklerini ortaya koymaktadır.

Yetkinlik, filozoflar tarafından, insanın kendine özgü gücüne, yani düşünme gücüne bağlı olarak açıklanır.⁹ Bu durumda yetkinlik, potansiyel ve işlevsel olmak üzere ikiye ayrılabilir. İnsanın, potansiyel düzeyde akla sahip olması, onda mükemmelliğe ulaşma kapasitesinin bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla insan, potansiyel olarak yetkindir. Ancak insanın mutluluğu kazanabilmesi, kendindeki kapasiteyi aktüelleştirmesine bağlıdır. Bu aktüelleştirme, insandaki akıl gücünün gelişmesi ve yetkinleşmesiyle mümkün olur. Başka deyişle, insanın mutluluğa erişmesi için, kendini gerçekleştirmesi gerekir; bu kendini gerçekleştirme, akıl gücünün teorik ve pratik alandaki

⁶ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 26, 27; *Mutluluğun Kaz.*, s. 66; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 21, 73; Razi, *Mefâtih*, 2/569: 3/47.

⁷ Farabî, *Fusûl*, s. 39; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 95, 201, 202; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 45, 79, 80, 81; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 55; Gazalî, *İhyâ*, 3/748-750; Fakhry, *Ethical Theories*, s. 121; Türkeri, *Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin Razi'nin Ahlak Felsefesi*, DEÜ Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1999, s. 55, 56.

⁸ İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 79, 80, 81

⁹ Aydın, Mehmet, "The "Ethics of Self-Realization With A Special Reference To Al-Fârâbî", *AÜİFD*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1981, C. 25, 139; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 20, 21; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 164; Gazalî, *İhyâ*, 3/872-874; Razi, *Mefâtih*, 2/569: 3/47.

gelişmesine bağlıdır. Teorik alandaki gelişme, değişik akıl düzeylerini beraberinde getirmektedir. Potansiyel akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl düzeyleri, insanın teorik gelişme ve yetkinleşme düzeylerini gösterir.¹⁰ İnsanın potansiyel düzeydeki yetkinliği itibarî bir yetkinliktir. Asıl yetkinlik potansiyel aklın bilfiil akıl düzeyine daha sonra da müstefad akıl düzeyine ulaşılmasıyla kazanılır. İnsanın bu düzeylere çıkması, ilk akledilirleri öğrenmesiyle başlar. Bu bilgiler geometri bilgisinin ilk ilkeleri, iyi ve kötü bilgisiyle ilgili ilkeler ve metafizik bilgisiyle ilgili ilkelerdir.¹¹

İlk basamakta yer alan bu başlangıç bilgileri, insanın yetkinleşmesinde en önemli safhayı oluşturur görünmektedirler. Çünkü bu bilgiler, insanın nihâf amacını kavramasıyla ilgilidirler.¹² Akıl düzeylerinin yetkinleşmesi konusunda, öyle görünüyor ki, Farabî diğer düşünürlerden farklı bir kanaate sahiptir. Farabî'ye göre, Faal Akıl'ın aydınlatması olmadan aklın yetkinliğe ve mutluluğa götürmesi mümkün değildir. Çünkü ona göre, Faal Akıl insanın Tanrısal hakikatleri, mutluluğu ve öteki varlıkları tanımasını mümkün kılar.¹³ Gazalî, Faal Akıl'ın varlığını ve işlevini kabul etmesine rağmen,¹⁴ mutluluğu ilahi yakınlıkta (kurb) görmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanın yetkinliği, onun Tanrı'nın niteliklerini benimseyip almasında (taklit etmesinde) yatmaktadır.¹⁵ Tanrı'yı taklit öğretisi, Farabî'de de vardır; ancak insanın Tanrı'yı nasıl taklit edeceği açıklanmamıştır. Gazalî, bunun aksine, Tanrı'nın sıfatlarını ve bunların bir müslüman için nasıl ahlaki ideal oluşturduğunu açıklamıştır.¹⁶

¹⁰ Aydın, "“Ethics of Self-Realization...”...”, s. 131; Term Sa'ada, s. 45-47; İbn Miskeveyh, Ahl. Olg., s. 43, 44; Gazalî, Hakikat Bil. Yük., s. 53, 54, 130; Razi, Mebâhis. 2/428, 429; el-Metalibu'l-Aliye min Ilmi'l-İlahiye, Tahkik, Ahmet Hicazi, Beyrut, 1987, 7/279.

¹¹ Aydın, "Ethics of Self-Realization...", s. 133; Term Sa'ada, s. 50.

¹² Fârâbî, Fusul, s. 43, 52; Aydın, "Ethics of Self-Realization...", s. 135; Term Sa'ada, s. 158; İbn Miskeveyh, Ahl. Olg., s. 43.

¹³ Farabî, El-Medînetü'l-Fâzıla, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 65, 91; Aydın, Term Sa'ada, s. 50.

¹⁴ Gazalî, Hakikat Bil. Yük., s. 129, 130. Bu durum, Razi için de geçerlidir. Bkz. Mebâhis. 2/413. 428; Metâlib. 7/279.

¹⁵ Abul Çuasem, Ethics of Ghazalî. s. 69; Donaldson, Studies, s. 146; Aydın, Term Sa'ada, s. 165, 177.

¹⁶ Aydın, Term Sa'ada, s. 63.

Bununla birlikte, Farabî'nin etkisiyle bütün İslam düşünürleri insanın mutluluğa erişmesi konusunda **Tanrı'nın yardımının önemli olduğunu** kabul etmişlerdir.¹⁷

Yetkinliğin ikinci aşaması, nihaî amaca götürecek **doğru araçların öğrenilmesi ve belirlenmesini** gerektirir. Üçüncü aşama, **iyi davranışların ortaya konmasıdır**. Bu üçüncü aşama yetkinliğin pratik yönünü oluşturmaktadır. Dört filozof da, teorik ve pratik kısmın yetkinliğini birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkili bulmaktadırlar. Teorik kısmın yetkinliğinin daha önemli olması, pratik yönün önemsiz olmasından değil, nihaî amaçları belirlemekle ilgili olmasından kaynaklanır. Nihâî amaçların içinde, insanın kapasitesi ölçüsünde taklit edeceği Tanrı bilgisi de vardır. Gazalî ve F. Râzî, Farabî ve İbn Miskeveyh'in daha çok felsefî nitelikli olan bu açıklamalarını dinî açıklamalarla bütünleştirmektedir. **Tanrı'nın buyruklarını öğrenmek ve onları yerine getirmek** ahlaki yetkinleşme için kaçınılmaz görünmektedir.¹⁸ Zira onlar, Tanrı'nın buyruklarını öğrenme ve uygulamayı nihaî amaçla ilgili bulmakta ve erdem olarak değerlendirmektedirler.

2. Erdem

Filozoflara göre yetkinlik, ancak erdemlerle kazanılabilir. Erdem (fazilet), teknik anlamda **ifrat ve tefrit arasındaki orta noktayı** ifade eder ve her insanın kendi durumuna göre değişir.¹⁹ Filozoflar, erdemi hem teknik anlamıyla hem de iyi ve yararlı manasındaki teknik olmayan anlamıyla kullanmaktadırlar. Mutluluğa götüren, teknik anlamındaki erdemlerdir. İyi, yararlı ve değerli anlamındaki erdemlere erdem denmesi mecazi anlamdadır;

¹⁷ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 125, 313.

¹⁸ Razi, *Mefâtîh*, 2/559, 569; Donaldson, *Studies*, s. 144, 146, 147; Çağrııcı, *İslam Düş. Ahl.*, s. 138; Fakhry, *Ethical Theories*, s. 204; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 174, 177.

¹⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translation by. H. Rackham, Harvard Univ. Press, Cambridge London 1994, II. ix; II, vi. 2; II, vi. 15; Farabî, *Fusûl*, s. 34, 35; *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 38, 39; Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 94; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 30, 31; Gazalî, *İhya*, 3/127; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 87, 89; *Mizanü'l-Amel Amellerin Ölçüsü*, Çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yay., Ankara 1970, s. 135, 136; Razi, *Mefâtîh*, 2/334; 5/578.

bunlar erdemleri kazanmada yardımcı olan şeylerdir ve harici iyi kapsamındadırlar.²⁰

Yetkinlik kuramsal ve pratik olarak ikiye ayrıldığına göre erdemlerin de genel olarak **kuramsal ve pratik erdemler** şeklinde ikiye ayrılması söz konusudur.²¹ Kuramsal erdemler, bir bakıma pratik erdemlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadırlar. Zira kuramsal erdemler, insanın nihâî amacını saptama ve bu amaca nasıl ulaşılacağıyla ilgili vasıtaları belirlemeyle ilgili erdemlerdir.²² Bu yüzden, **pratik olan nihâî anlamda teorik olana tâbidir.** Ancak bu, pratik erdemlerin bulunmaması halinde, teorik erdemlerin mutluluğu kazanmada yeterli olacağı anlamına gelmemektedir.²³

Filozoflarımız, erdemleri nefsin güçlerine bağlı olarak temellendirmektedirler. İnsanın üç temel gücüne bağlı olarak dört ana erdem varlığı filozoflarımız tarafından da kabul edilmektedir. Akıl, arzu ve öfke güçlerinin sırasıyla bilgelik, iffet ve yiğitlik erdemleri vardır; bunların hepsinin bir arada bulunması adalet erdemini meydana getirmektedir.²⁴ Arzu ve öfke güçlerinden iffet ve yiğitlik erdemlerinin ortaya çıkması aynı zamanda akıl gücünün bilgelik erdemine sahip olması anlamına gelmektedir. Çünkü akıl gücü, teorik ve pratik yönü itibarıyla, teorik ve pratik bilgeliğin kazanılmasını sağlamaktadır. Teorik bilgelik, insanın nihâî amacını belirlerken pratik bilgelik, bu amaca götürecek vasıtaları belirlemekte ve arzu ve öfke

²⁰ İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 31, 75; Gazalî, *Mizan*, s. 181, 182; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 58; Razi, *Mefâtîh*, 2/269; 3/310; *Kitabu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, Tahkik, M. S. Hasan Ma'sumi, İslamabad 1968, s. 110; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 97, 98, 122.

²¹ Farabî, *Fusûl*, s. 31, 41; *Mutluluğun Kaz.* s. 51; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 24, 43, 44; Gazalî, *Hakikat Bil. Yük.*, s. 47, 48; *Mizan*, s. 41, 127; Razi, *Mefâtîh*, 2/515; *Kitabu'n-Nefs*, s. 110.

²² Farabî, *Fusûl*, s. 48; *Mutluluğun Kaz.*, s. 70, 72; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 43; Gazalî, *İhya*, 3/126; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 86; *Mizan*, s. 127, 138; Türkeri, *Razi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 100.

²³ Farabî, *Mutluluğun Kaz.*, s. 76; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 86, 97; Gazalî, *İhya*, 3/127, 128; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 85, 86; *Mizan*, s. 41, 140; Razi, *Mefâtîh*, 2/515, 3/310.

²⁴ Farabî, *Fusûl*, s. 29, 30; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 23; Gazalî, *İhya*, 3/126; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 85; *Mizan*, s. 138; Razi, *Mefâtîh*, 2/269; 3/310.

güçlerinden iffet ve yiğitlik erdemlerinin ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir.²⁵

Erdemlerle ilgili bu genel tablo dört filozofumuz için de geçerlidir. Bununla birlikte Gazalî, felâsifenin kullandığı terimlerin yerine daha çok dînî terimleri kullanmayı tercih etmiştir. Örneğin, Gazalî erdemler yerine 'hayırlar' ya da 'münciyât'ı kullanmıştır. Ayrıca Gazalî sayesinde Altın Orta etiği, yani erdem ahlakı, İslam ahlakının önemli bir unsuru haline gelmiştir. O, Kur'ânî 'doğru yol'u (sırât-ı müstakîm) Altın Orta ile aynı görmüştür.²⁶ F. Razî ise, ahlak anlayışını ortaya koyarken hem felsefî, hem de dînî terimleri kullanmıştır. O da, Gazalî gibi erdemleri **nefsânî, bedenî ve haricî olmak üzere üç çeşit** olarak değerlendirmiş, nefsânî erdemleri daha önemli görmüş ve bu erdemleri **bilgi (ve iman) ve iyi karaktere** indirgemıştır.²⁷ İyi karakterin kurucu unsuru, dört ana erdemdir. Sağlık, emniyet, servet gibi bedensel ve haricî erdemler, asıl olan nefsânî erdemlere ulaşmada vasıta konumundadırlar. Bu erdem sınıflaması, iyilik sınıflaması olarak, Aristoteles'e kadar geri gitmektedir.²⁸ Nefsânî erdemlerden herhangi birinin var olmayışı insanın yetkinleşmesini ve kurtuluşunu zorlaştırmaktadır. Bu yüzden insanın erdemli yapıya sahip olması önemlidir; ancak o derece de zordur. Zira insan, zaman zaman bu yapıdan sapabilir; bu durumda onun altın ortaya geri dönmesi, erdemsizliklerini gidermesi gerekmektedir.

3) Erdemsizliklerin Giderilmesi ve Karakterin Arındırılması:

Filozoflarımız, mutluluğu kazanmada erdemli davranışların son derece önemli olduğunda hem fikirdirler. Ancak Farabî, ne erdemlerin ayrıntılı açıklamasıyla, ne de erdemsizliklerin nasıl giderileceği üzerinde fazlaca

²⁵ Farabî, *Fusûl*, s. 48; *Mutluluğun Kaz.*, s. 76; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 23, 86; Gazalî, *İhya*, 3/126; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 86; *Mizan*, s. 139, 140; Razi, *Mefâtih*, 3/310.

²⁶ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 286, 289, 295, 300.

²⁷ Gazalî, *Mizan*, s. 41; Razi, *Mefâtih*, 3/310; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 64; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 290.

²⁸ Aristotile, *N.E.*, I, viii, 2; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 73, 74, 75; Gazalî, *Mizan*, s. 181, 182, 198; Razi, *Mefâtih*, 3/310; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 101.

durmuştur. O, erdemli davranışları orta fiiller olarak görür ve bunların asil bir karakterin temeli olduğunu düşünür.²⁹ Farabî, erdemsizliklerin giderilmesi konusunda öncelikle erdemli olmayı ifade eden **altın ortadan sapmanın** olup olmadığının tespit edilmesini ister. İnsan, davranışlarının fazlalık ya da noksanlık sonucu olup olmadığını saptadıktan sonra **zıt yöne dönmelidir**. Zıt yönde uzun bir zaman geçtikten sonra, davranışlar kolaylıkla ortaya konuyor ve onlardan zevk alınmıyor ise, erdemsizlik giderilmiş demektir.³⁰ Farabî, ayrıca orta fiillere benzeyen fiiller konusunda da dikkatli olunmasını istemektedir.³¹ Onun **altın ortaya geri dönmeyle** ilgili bu genel kanaatleri ana hatlarıyla İbn Miskeveyh, Gazalî ve F. Razî'de de etkili olmuştur. Bununla birlikte Farabî dışındaki düşünürler erdemlerin arındırılması konusuna çok daha ayrıntılı olarak eğilmişlerdir. İbn Miskeveyh, dört ana erdeme bağlı sekiz temel erdemsizlik ve bunların alt dalları konusunda ayrıntılı, felsefî bir analiz üzerinde durmaktadır.³² Gazalî ve F. Razî ise, -İbn Miskeveyh ve Farabî'nin vurguladığı, ancak kökeni Aristoteles'e kadar geri giden- erdemsizliklerin zıtlarıyla tedavi edilebileceği düşüncesini kabul etmekte, fakat onu Kur'ânî ifadelerle zenginleştirmektedir. Onlar, İbn Miskeveyh'in konuyla ilgili kanaatlerini benimsemiş olsalar da, nefsanî erdemsizliklerin nasıl giderileceği konusunu İbn Miskeveyh gibi sistemli ve felsefî olarak ele almamışlardır. Gazalî ve Râzî, daha ziyade nefis hastalıklarının neler olduğunu ve bunların nasıl giderileceğini dinî ifadelerle ortaya koymaya çalışmışlardır.³³

Filozoflar, erdemsizliklerin nasıl giderileceği konusunda ayrıntıda farklı düşünmüş olsalar da, **nefsanî hastalıklar ile bedensel rahatsızlıklar arasında paralellik görmüşler**; bu hastalıkların nasıl tedavi edileceği konusunda ana düşünce olarak, temeli etik tarihinde çok gerilere giden, **altın ortaya geri dönme** fikrini savunmuşlardır. Erdemsizliklerin giderilebileceği düşüncesi, **karakterin arındırılabilirliğini** göstermektedir. Bu ise, aynı

²⁹ Farabî, *Fusûl*, s. 34, 35; *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 36

³⁰ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 37, 42.

³¹ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 43.

³² İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 170 vd.

³³ Gazalî, *İhya*, 3/113 vd.; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 108 vd; Razi, *Mefâtil*, 1/285; 5/637, 638; *Kitabu'n-Nefs*, s. 110 vd.

zamanda filozofların **ahlakın değişebileceği** inancında olduklarını ortaya koymaktadır.³⁴ Filozofların, erdemsizliklerin nasıl giderilebileceği konusunda paylaştıkları ortak düşünce, onların zevk (haz) anlayışları için de geçerlidir.

4. Zevk (Haz)

Filozoflarımız, mutlulukçu ahlak kuramını savunmaları nedeniyle hazzı nihai amaç olarak değerlendiren **hedonist yaklaşımı reddetmektedirler**. Hazzın nihai amaç olmaması onun aynı zamanda nihai iyi olmadığı anlamına gelmektedir. Öte yandan hazzı tamamen mahkum eden **kayıtsızlık anlayışı** da filozoflar tarafından **kabul görmemiştir**. Bu durumda hazzın iyi olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır.³⁵

Düşünürler haz teriminin psikolojik analiziyle ilgilenmekten çok, onu etik açıdan ele almaktadırlar. Onlar, zevki, **aklî ve duysal** olarak ikiye ayırmakta ve aklî olanları diğerlerine üstün tutmaktadırlar.³⁶ **Aklî zevklerin bedensel zevklere üstün tutulmasının pek çok sebebi vardır**. Bunlardan en önemlisi, bize öyle geliyor ki, insanın nihâf amacına ulaşmasında aklî faaliyetlerin rehberliğinin asıl olmasıdır. Dolayısıyla insana özgü olan aklî faaliyetlerinden doğan zevkler daha önemlidir; uzun vadelidir; bedensel olanların getirdiği kötü sonuçları beraberinde getirmezler. Diğer bir ifadeyle, duysal hazlar insanla hayvan arasında ortaktır. İnsana özgü olan hazlar, aklî hazlardır.³⁷ Bununla birlikte insan, bedensel zevke daha fazla eğilimli görünmektedir. Bunun bir nedeni, bedensel zevklerden bazılarının, insanın hayatının devamı için zorunlu olan yeme, içme ve cinsel ilişki gibi faaliyetlerle meydana gelmesidir. İkinci bir neden duysal zevklerin kolayca elde edilebilir

³⁴ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 41-42; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 302; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 36, 37; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 87; Razi, *Mefâtih*, 5/638; *Kitabu'n-Nefs*, s. 114 vd.

³⁵ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 45; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 102; Razi, *Mebâhis*, 2/442.

³⁶ Farabî, *Fusûl*, s. 62; *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 45; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 103, 272; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 93; Razi, *Mebâhis*, 2/442; *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, Tahkik, Ahmet Hicazi, Neşir, Müessesetü's-Sâdik. Tahran 1373/1415, 3/134, 165; *Metalib*, 7/297; *Kitabu'n-Nefs*, s. 88; *Mefâtih*, 5/613, 618; 6/393.

³⁷ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 104, 272; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 93.

ve güçlü bir şekilde idrak edilebilir olmasıdır.³⁸ Öte yandan aklî zevkler, aklî faaliyetlerin sonucunda elde edildiği için belli bir çaba gerektirir; bu çabanın sonunda elde edilen zevkin, duysal olana üstünlüğü tartışılmaz. Çünkü aklî zevkler daha kalıcıdır, insanın nihaî amacını elde etmesiyle ilgilidir ve duysal zevklerin beraberinde getirdiği değişik sıkıntı ve olumsuzluklardan uzaktır. Bu yüzden, insan duysal zevklere değil de aklî zevklere yönelmelidir.³⁹ İnsan servet, itibar ve mevki gibi harici ve dahili iyileri duysal zevkleri elde etmek için kullanmamaya dikkat etmelidir. Zira böyle bir durum duysal zevkleri amaç konumuna yükseltebilir ve sonunda bedbahtlığa götürebilir.⁴⁰

Filozoflar, **mutluluğun aynı zamanda zevk veren bir şey olduğunu** düşünmektedirler. Çünkü mutluluk yetkinleşmeyle elde edilir; zevk ise, yetkinliğin farkına varmaktır.⁴¹ Bu durumda zevk, mutluluğa eşlik eden bir şey olmakta ve iyi olarak kabul edilmektedir. İnsan, yetkinleşme yoluyla Tanrı'ya yaklaştıkça aldığı zevk de o derece artacaktır. Böylece o, yaşattığı değerlerin kaynağı olan Tanrı'ya yakınlaşmanın zevkini duyacaktır.

B. DEĞERLERİN KAYNAĞI

Filozoflarımız, ahlak kuramlarında **değerlerin nihaî kaynağı** olarak Tanrı'yı görmektedirler. Tanrı değerleri yaratan, insan ise bu değerleri yaşatan bir varlıktır. Felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan ve bunda büyük ölçüde başarılı olan Farabî'ye göre, Hz. Muhammed'in ve Platon-Aristoteles'in öğretileri esasta aynıdır; hepsi insanı nihâî mutluluğu kazanmaya hazır hale getirmeye çalışırlar.⁴² Farabî'de en yüce mutluluk, büyük ölçüde, öteki dünyada gerçekleşecektir.⁴³ Bu iki önemli nokta,

³⁸ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 45, 46, 49; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 102; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 47.

³⁹ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 104, 105, 272; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 93, 94.

⁴⁰ Gazali, *İhya*, 3/525, 526; Razi, *Mefâtiḥ*, 3/310; *Kitabu'n-Nefs*, s. 110

⁴¹ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 104, 105, 272; Razi, *Kitabu'n-Nefs*, s. 20; *Mebahis*, 2/442.

⁴² Farabî, *Mutluluğun Kaz.*, s. 14, 24; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 2.

⁴³ Farabî, *Fusûl*, s. 39.

Farabî'nin değerleri son çözümlemede Tanrı'ya dayandırdığını söylemek için yeterli görünmektedir.

Farabî'nin izinden giden ve en yüce, en yüksek mutluluğu Tanrı'ya olan (sürekli feyz alma şeklindeki) yakınlık şeklinde değerlendiren⁴⁴ İbn Miskeveyh'e göre de değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Gazalî ve F. Razî, Tanrı'nın buyruklarını öğrenmeyi ve yerine getirmeyi ebedi mutluluk için vazgeçilmez görmüşlerdir.⁴⁵ Bu durumda filozoflar, değerlerin kaynağı olarak Tanrı'yı savunmuş olmaktadır. Etik tarihinde değerlerin öznel olduğunu savunmaya öznelcilik, değerleri yaratan bir Tanrı'nın varolduğunu kabul etmeye teist öznelcilik denmektedir. Farabî'nin, yaratmayı sudur şeklinde anlamış olması onun Tanrı'yı değerlerin nihâf kaynağı olarak görmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü Farabî, mutluluğun kazanılmasında, Faal Akıl ve ittisal üzerine yoğunlaşmış olsa da, Tanrı'nın yardımını (inayetini) göz ardı etmez. Zira en azından Faal Akıl'ın varlığı dahi, İlk İlke'ye yani Tanrı'ya bağlıdır.⁴⁶ Tanrı'nın yarattığı değerlerin bir anlamının olabilmesi, filozoflarımız açısından, bu değerlerin insan tarafından yaşatılmasına bağlıdır. Bu ise, insanın irade ve tercihe dayalı olarak davranışlar ortaya koyabilmesini gerektirmektedir. Davranışın temelinde iradenin bulunduğunu savunmanın etikteki adı, ahlâkî voluntarizm'dir. Filozofların ahlak kuramlarında etik voluntarizmin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Farabî'nin ve İbn Miskeveyh'in düşüncesinde davranışın ortaya çıkmasını sağlayan irade ve tercih insana ait⁴⁷ iken, Gazalî'nin ve F. Razî'nin anlayışında Tanrı'ya aittir.⁴⁸

Görüldüğü gibi, düşünürlerimiz sadece değerlerin kaynağı konusunda değil, ahlakın amacı ve bu amacın nasıl gerçekleştirileceği konusunda tek bir kaynaktan beslenir görünmemektedirler. Bu durum onların ahlak anlayışının eklektik bir yapıda olduğunu göstermektedir.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 45.

⁴⁵ Gazalî, *Mizan*, s. 41, 42, 91, 92; *İhyâ*, 3/128, 130; Abul Quasem, *Ethics of Ghazali*, s. 59, 64; Razi, *Mefâtih*, 2/516; 5/592; Türkeri, *Razi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 100, 101.

⁴⁶ Farabî, *Medine*, s. 64, 65, 91; *Fusûl*, s. 68; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 126.

⁴⁷ Farabî, *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 28, 30; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 19, 57, 89, 94.

⁴⁸ Aydın, *Term Sa'ada*, s. 307; Razi, *Mefâtih*, 2/566; 4/556.

C. EKLEKTİK AHLAK ANLAYIŞI

Filozofların savundukları ahlak kuramlarında eklektik bir yapı vardır. Öyle görünüyor ki, bu yapının temelde **iki kaynağı** bulunmaktadır. Birincisi, **Platon-Aristoteles çizgisinde** Yeni Platonculuk yoluyla İslam düşünürlerine geçen **felsefî görüşlerdir**.⁴⁹ İslam filozoflarının savundukları ahlak anlayışı temelde bu çizgiden gelmektedir. İkincisi, Platon ve Aristoteles'ten gelen ahlaki görüşlerin kendisiyle bütünleştirildiği **İslamî görüşlerdir**.⁵⁰ Ahlak anlayışlarında, Farabî ve İbn Miskeveyh daha çok **felsefî yöne ağırlık** verirken, Gazalî ve F. Razi, **dini açıklamalara ağırlık** vermişlerdir. Bununla birlikte hepsi, temelde **aynı ahlak programını** savunmuş görünmektedirler. Bu program, adını ve temel karakteristiğini Platon ve Aristoteles'ten alan, **insanın kendini gerçekleştirmesine** dayanan mutlulukçu ahlak kuramıdır.⁵¹ Düşünürlerimizin savunduğu bu ahlak kuramının bir yandan **rasyonel psikoloji ve ontolojiyle**, diğer yandan **sosyal ve siyasal ahlakla** sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim öncelikle varlık analizi yapılmakta, insanın varlık sınıflamasındaki yeri saptanmaktadır. İnsanın, bu tasnifteki mertebesinin yükselmesi sahip olduğu güçlerini yetkinleştirmesine bağlıdır.⁵² İnsanın güçlerinin nasıl yetkinleşeceği ise, toplumsal boyutu⁵³ da bulunan bir ahlakî programı ortaya çıkarmaktadır. Filozoflar, temel karakteristiği Platon

⁴⁹ Bkz. Fakhry, *Ethical Theories*, s. 61, 63, 65; Pazarlı, Osman, *İslamda Ahlak, Remzi Kitabevi*, İstanbul 1980, İkinci Baskı, s. 55, 56, 57, 58; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 54; Kavasoglu, Özcan, *İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniv., İzmir 1995, s. 97, 99, 100, 101, 118.

⁵⁰ Pazarlı, *İslamda Ahlak*, s. 60.

⁵¹ Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 23, 103, 120; Cevizci, *Etiğe Giriş, Paradigma*, İstanbul 2002, s. 60, 66; Aydın, "Self Realization...", s. 131 vd.; Farabî, *Mutluluğun Kaz.*, s. 33, 51; *Mutluluk Yol. Yön.*, s. 26; *Fusûl*, s. 27; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, 45, 70, 80, 86; Gazalî, *Hakikat Bil. Yük.*, s. 143; *Mizan*, s. 41, 198; Abul Quasem, *Ethics of Ghazalî*, s. 53, 58; Razi, *Mefâtih*, 2/269, 3/310.

⁵² Farabî, *Medine*, s. 44 vd.; *Fusûl*, s. 29-31; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, 23, 24; Gazalî, *İhya*, 3/126, 127, 128; *Hakikat Bil. Yük.*, s. 77, 85; *Mizan*, s. 96, 138; Razi, *Mefâtih*, 2/269, 3/310, 244.

⁵³ Farabî, *Mutluluğun Kaz.*, s. 66 vd.; *Fusûl*, s. 56 vd.; *Medine*, s. 69 vd.; İbn Miskeveyh, *Ahl. Olg.*, s. 22; Gazalî, *Mizan*, s. 93; Razi, *Mefâtih*, 2/569; 3/47.

ve Aristoteles'e dayanan bu programı İslamî anlayışla bütünleştirmiş ve zenginleştirmişlerdir. Farabî ve İbn Miskeveyh, dinin ve felsefenin zaten aynı gayeye yöneldiklerini düşünerek, felsefî bağlamda görüşler ortaya koymuşlardır. Gazalî ve F. Razi ise, öyle görünüyor ki, salt felsefî açıklamaların daha geniş kitlelere ulaşamayacağını düşünerek, dini ifadeler kullanmayı tercih etmişlerdir.⁵⁴ Ancak bütün bunlar, Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî ve F. Razi'nin ahlak anlayışları açısından birebir aynı şeyleri düşündükleri anlamına gelmemektedir.

D. SONUÇ

Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî ve F. Razi'nin savundukları ahlak kuramları, ayrıntıda bazı farklılıklar göstermiş olsa da, temelde aynı yapı üzerine kurulmuş görünmektedir. Onların, **eklektik** olan, ahlak anlayışlarının **iki ana kaynağı** vardır. Bunlardan birincisi, Platon-Aristoteles'e dayanan görüşler; ikincisi İslam dininin kendi bünyesinden kaynaklanan düşüncelerdir. Filozofların savunduğu eklektik ahlak anlayışı **teleolojik** niteliklidir. Bu nitelik, ahlak anlayışında belli bir gayenin var olduğu anlamına gelmektedir; bu gaye mutluluktur. Düşünürlerimizin savunduğu mutlulukçu ahlak kuramı, temeli Platon ve Aristoteles'e dayanan, insanın kendini gerçekleştirmesini esas alan, dolayısıyla **aksiyonu öngören** bir kuramdır. Bu yönüyle kuram, dünyadan tamamen yüz çevirmeyi amaçlayan kayıtsızlık ahlakından ayrılmaktadır. Ayrıca kuramda, insanın kendini gerçekleştirmesi, akılsal gelişime dayalı olarak açıklandığından, duyusal gayeler de dışarıda kalmaktadır. Başka bir deyişle, düşünürlerin savundukları kuram, örneğin hazzın yegane iyi olduğunu savunan **hedonizmi dışlamaktadır**.

Filozofların nihâf iyi olarak gördükleri **mutluluk**, insanın teorik ve pratik alanda ortaya koyacağı **erdemlerle kazanılabilir**. Erdem anlayışı, Aristoteles'in düşüncesindeki gibi, iki aşırı uç arasında bulunan ve herkesin kendi durumuna göre değişebilen bir **orta nokta** olarak görülmüştür. Orta noktada olmak zor olduğu için erdemli olmak da zordur. İnsan, aşırı uçlardan hangisinde bulunuyorsa ters yönde davranış ortaya koymaya çalışmalıdır.

⁵⁴ Gazalî, *İhya*, 3/125 vd.; Razi, *Mefâtiḥ*, 2/569, 3/47, 173, 4/695, 6/733; Aydın, *Term Sa'ada*, s. 286.

Erdemlerin kazanılması ve erdemsizliklerin giderilmesi konusunda, zıt yönde hareket etme düşüncesi bütün filozoflar tarafından benimsenmiştir. Buna bağlı olarak düşünürler, karakterin arındırılabilmesine, ahlakın değişebileceğine inanmaktadırlar. Bu değişimde Tanrı'nın yardımı (inayeti) göz ardı edilmemektedir. Çünkü Tanrı, değerlerin kaynağıdır; bu yüzden düşünürler teist öznelcidirler. Değerlerin yaşatılması insana düşmektedir. İnsanın değerleri yaşatabilmesinin anlamı, ortaya konulan davranışların irade ve tercihe dayalı olmasına bağlıdır. Davranışın temelinde iradenin bulunduğu savunmaları; filozofların etik voluntarist olduğunu göstermektedir.

Ana hatlarıyla saptamış olduğumuz bütün bu düşünceler, Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî ve F. Razî'nin ayrıntıda farklı görüşlerinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir; bilakis bu düşünceler filozofların ahlak anlayışları açısından ortak olan temel noktaları vurgulama amacımıza yönelik ortaya konmuş görüşleri oluşturmaktadırlar.

KAYNAKÇA

- Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of Al-Ghazali (A Composite Ethics in Islam)*, Caravan Books, Delmar, New York, 1978.
- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translation by. H. Rackham, Harvard Univ. Press, Cambridge London 1994.
- Aydın, Mehmet, *The Term Sa'ada in the Selected Works of Al-Farabi and Al-Ghazali*, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh Univ., 1972.
- "The "Ethics of Self-Realization With A Special Reference To Al-Fârâbi", *AÜİFD (Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi)*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1981, C. XXV, ss. 129-139
- Cevizci, Ahmet, *Etîğe Giriş*, Paradigma, İstanbul 2002.

- Çağrıçı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1989.
- Donaldson, Dwight M, **Studies in Muslim Ethics**, Fletcher and Son Ltd., London 1963.
- Erdem, Hüsameddin, **Ahlak Felsefesi**, Hü-er Yay., İkinci Baskı, Konya 2003.
- Fakhry, Majid, **Ethical Theories in Islam**, E. J. Brill, Leiden, New York 1991.
- **Al-Fârâbi Founder of Islamic Neoplatonism**, Oneworld Publications, Oxford 2002.
- Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987.
- **El-Medînetü'l-Fâzıla**, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- **Mutluluğun Kazanılması**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- **Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde)**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993
- Gazali, Ebu Hamid, **Hakikat Bilgisine Yükseliş "Mearicü'l-Kuds"**, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- **İhya'u Ulumi'd-Din**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, C. I-IV, İstanbul 1977.
- **Mizanü'l-Amel Amellerin Ölçüsü**, Çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yay., Ankara 1970.
- **el-Münkızı Min-Ad-Dalal**, Çev. H. Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990.
- **Tehâfüt El-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı**, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- İbni Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Çev. Abdulkadir Şener; İ. Kayaoğlu; C. Tunç, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.

- İbni Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt), Çev. Mehmet Dağ; K. Işık, Ondokuz Mayıs Üniv. Yay., Samsun, 1986.
- Kavasoğlu, Özcan, İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniv., İzmir 1995.,
- Pazarlı, Osman, İslamda Ahlâk, Remzi Kitabevi, İkinci Baskı, İstanbul, 1980.
- Râzi, Muhammed b. Ömer Fahreddin, Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ, Tahkik, M. S. Hasan Ma'sumi, İslamabad 1968.
- el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi 'Ilmi'l-İlâhiyyat ve't-Tabiiyyat, Tahkik, M. Mu'tasım Bağdadi, Beyrut 1990.
- Mefâtihi'l-Gayb (İrşâdu'l-Akli's-Selim ile beraber), İstanbul 1307.
- Şerhu Uyuni'l-Hikme, Tahkik, Ahmet Hicazi, Neşir, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1373/1415.
- Türkeri, Mehmet, Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Râzi'nin Ahlâk Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1999.