

BAZI AHLÂK TEORİLERİ AÇISINDAN FAHRETTİN RÂZİ'NİN AHLÂK ANLAYIŞI

Mehmet TÜRKERİ *

The Ethics of Fakhr al-Din al-Râzi in Respect of Ethical Theories

This article covers the ethics of Fakhr al-Din al-Râzi (1149-1210) with special reference to some ethical theories. Râzi has an eclectic ethics. So, his moral understanding may be included into different ethical categories. He has a normative approach in the ethics; because he dealt with the question of what the good life for man is, and how man should act.

Râzi's ethics is teleological, eudaimonian, teistical subjectivist and voluntarist; but it is non-naturalistic and not-hedonist. His views on morals are close to the motivist theories; because intention plays an important role in Râzi's ethics. His ethics, on the one hand, reflects some elements of philosophical ethics; on the other, stresses some other elements of theological ethics.

Anahtar Terimler

Râzi, ahlâk, iyi, niyet, haz, fayda (yarar), mutluluk, kayıtsızlık, ödev, sübjektivizm, naturalizm, teleoloji.

Bu makalenin amacı, ünlü müfessir-mütekellim Fahrettin Râzi'nin (ö. 1126) savunduğu ahlâk anlayışını ahlâk felsefesinde söz konusu olan bazı teoriler açısından incelemek ve bu anlayışın herhangi bir teori grubuna (ya da gruplarına), hangi nedenlerden dolayı, girip girmediğini ortaya koymaktır. Bunun için, daha önce incelemiş olduğumuz F. Râzi'nin ahlâk anlayışı¹ kısaca

* Yard.Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Öğretim Üyesi.

¹ F. Râzi'nin ahlâk anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Türkeri, Mehmet, **Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Râzi'nin Ahlâk Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1999.

hatırlanmaya çalışılacak; daha sonra, ahlâk teorileri ışığında değerlendirme işlemine geçilecektir.

Felsefe ile kelamı kendi düşüncesinde kaynaştıran bir düşünür olarak kabul edilen² Fahrettin Râzi, bu sistemleştiriciliğini eklektik bir yapı olarak ahlâk anlayışında da ortaya koymaktadır. Râzi'nin düşüncesi, evrensel etik prensipleri, rasyonel psikoloji, mutluluk, yetkinlik ve erdem gibi konularda Farabi-İbni Sina kanalıyla Platon-Aristoteles çizgisini; karakter arındırılması (tehzîbu'l-ahlâk) konularında ise İbni Miskeveyh ve daha çok Gazali etkisini yansıtmaktadır. O, mutluluk, yetkinlik, erdem, iyi ve zevk gibi konulardaki görüşlerini, ahlâk felsefesine özgü olarak kaleme aldığı *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh* adlı eserinde değil de, ünlü tefsiri *Mefâtihu'l-Gayb*'ta ayetleri açıklama çerçevesinde ortaya koymuştur. *Kitâbu'n-Nefs*, iki bölüme ayrılmış olup, birinci bölümde evrensel etik ilkeleri üzerinde durulmaktadır. İnsanın varlık mertebesindeki konumu, nefis ve nefsin güçleri, felsefe geleneğine bağlı olarak bu bölümde işlenen konuları oluşturmaktadır.³ İkinci bölümde, karakter arındırılması üzerinde durulmakta; servet sevgisi, riya ve makam-mevki sevgisi gibi konular İbni Miskeveyh'ten ziyade Gazali düşüncesi örnek alınarak incelenmektedir.⁴

Râzi, tıpkı İslam filozofları gibi, ahlâk ile rasyonel psikoloji arasında sıkı bir ilişki görmektedir.⁵ Öncelikle, varlık sınıflandırmasına bağlı olarak insanın değişebilen mertebesi, nefis ve nefsin güçleri üzerinde durulmakta ve bunun üzerine ahlâk anlayışı kurulmaktadır.⁶

² Fazlurrahman, *İslam*, çev. M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yay., II. Baskı, İstanbul 1992, s. 172, 135.

³ Râzi, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhumâ*, Tahk. M. Hasan Ma'sumi, İslamabad 1968, s. 3 vd.; Ma'sumi, Hasan, *Imam Râzi's Ilm al-Akhlaq*, Islamic Research Institute, İslamabad Tarihsiz, s. 43 vd.

⁴ Râzi, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 195 vd.; Ma'sumi, a.g.e., s. 110 vd.; Râzi, bu bölümdeki görüşlerinin büyük bir kısmını, hem malzeme hem işleyiş bakımından, Gazali'den almıştır. Bkz. Gazali, Ebu Hamid, *İhyâ'u 'Ulumi'd-Dîn*, Ezher Matbaası, Mısır 1302, 3/203 vd.

⁵ Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, New York 1991, s. 186.

⁶ Ma'sumi, a.g.e., s. 4, 27.

Râzi düşüncesinde teleolojik bir ahlâk anlayışı vardır. Buna göre, ahlâkın bir gayesi vardır; o da mutluluktur.⁷ Mutluluğa, insandaki teorik ve pratik güçleri yetkinleştirmekle ulaşılır. Teorik ve pratik güçlerin yetkinleşmesi, insani nefsin üç temel gücüne (akıl, öfke ve arzu güçlerine) bağlı olarak dört ana erdem (bilgelik, iffet, yiğitlik ve adalet'in) ortaya çıkmasıyla mümkün olur.⁸ Bu durumda, insanın yetkinleşmesini sağlayan şey erdemdir. Erdem, aşırılık ve eksiklik (ifrat ve tefrit) arasındaki orta noktadır. Râzi, felasifeden aldığı erdem anlayışına, Gazali'den aldığı (hilm, kalb genişliği, kendine hakim olma, kanaat ve züht gibi) mistik erdemleri de eklemiştir. Erdemler, nefساني, bedeni ve harici olmak üzere üç çeşit olup, asıl olan nefساني erdemlerdir. Diğer erdemler, (sağlık, emniyet, güzellik, yeme, içme, servet ve nüfuz) asıl erdemlerin elde edilmesinde vasıta; bu yolda katkı sağladıklarında iyi olarak kabul edilir. Dolayısıyla, nefساني erdem olan bilgelik, iffet, yiğitlik ve adalet bizzat iyi, diğer erdemler ise vasıta iyi hükmündedir. Bu durumda, iyi de, tıpkı erdem gibi, nefساني, bedeni ve harici olmak üzere üçe ayrılır.⁹

Erdemler, teorik ve pratik güçlerin yetkinleşmesini sağladığına ve nefساني, bedeni ve harici olmak üzere üç gruba ayrıldığına göre, her erdem kendi grubunun mutluluğunu da beraberinde getirmektedir. Buna göre, mutluluk, tıpkı erdemler gibi, nefساني, bedeni ve harici olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Burada da aslolan, erdem çeşitlerinde olduğu gibi, nefساني mutluluktur.¹⁰

Aristoteles'te mutluluğa eşlik eden bir şey olarak görülen zevk(haz) konusunda Râzi, başta Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarını takip etmektedir.¹¹ O, zevki "uygun olan şeyin algılanması"¹² şeklinde

⁷ Râzi, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, (*İrşâdu'l-Akli's-Selim* ile birlikte) İstanbul 1307, 4/64, 4/695, 2/620; *Mebâhîsu'l-Meşrikayye fî 'İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabiiyyât*, Beyrut 1990, 2/443.

⁸ Râzi, *Mefâtih*, 2/269, 3/310; *Mebâhis*, 2/428, 429.

⁹ Râzi, *Mefâtih*, 2/333, 5/578, 3/310, 2/58, 2/141, 3/496.

¹⁰ Râzi, *Mefâtih*, 2/269, 3/310.

¹¹ Ebu Nasr Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme* (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde), Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 45, 46.

¹² Râzi, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*. (Üç cilt bir arada), Tahran 1375/1415, 3/133, 134;

tanımlamakta, haz veren şeyleri *fiziksel* ve *ruhani* olarak ayırmakta, fiziksel olarak haz veren şeyi zevk, ruhani olarak haz veren şeyi ise yetkinlik olarak değerlendirmektedir.¹³ Zevk, bir yönden *akli* ve *duyusal*, diğer yönden *ebedi* ve *dünyevi* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan akli ve ebedi olan zevkler diğerlerinden daha üstün tutulmaktadır.¹⁴

İnsanın yukarıda betimlenen mutluluğa ulaşabilmesi için, karakterinin arınmış olması, başka deyişle servet sevgisi, riya, makam-mevki sevgisi ve övülme isteği - yerilme korkusu gibi nefis hastalıklarından kurtulmuş olması gerekmektedir. Râzi, Gazali'yi örnek alarak, her bir nefis hastalığı için teorik ve pratik olmak üzere birbirini bütünleyen iki tedavi türü öngörmekte ve bu tedavi önerilerinde "Tanrı'ya yönelmekten alıkoyma" ana temasını işlemektedir.¹⁵ Bununla birlikte, mutluluğa ulaşma insanın kendi elinde değildir; bunun için Tanrının yardımı (inayeti) gereklidir. İslam filozoflarının da savunduğu "inayet"¹⁶, öyle görünüyor ki, Râzi düşüncesinde "Tanrının belirlemesi"ne dönüşmektedir. İnsan özgürlüğünü başta Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarının kabul etmesi Râzi'nin ise reddetmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁷ Bu durumda, mutluluğa ulaşmak üzere insanın uygulaması için Râzi tarafından ortaya konan ahlâki program büyük ölçüde gücünü yitirmektedir. Çünkü, Râzi'nin düşünce sisteminde, insan özgür bir varlık değildir. "İnsan, özgür görünen zorunlu bir varlıktır."¹⁸ Râzi, insanın irade özgürlüğünü reddetmekte, buna rağmen onun (ahlâki bakımdan) sorumlu olduğunu kabul etmektedir;¹⁹ Bu durum, onun ahlâk sistemi açısından büyük

Mebâhis, 2/442.

¹³ Râzi, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 20; *Ma'sumi. a.g.e.*, s. 76.

¹⁴ Râzi, *Mebâhis*, 2/442; *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 3/134, 3/165; *Kitâbu'n-Nefs*, s. 90; *Ma'sumi, a.g.e.*, s. 171.

¹⁵ Bkz. Türkeri, *a.g.e.*, s. 116 vd.; Râzi, *Mefâtiḥ*, 5/637, 638; *Kitâbu'n-Nefs*, s. 110 vd.; *Ma'sumi, a.g.e.*, s. 115 vd.

¹⁶ Ebu Nasr Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 278, 61, 95; Ayrıca bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 23.

¹⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 186, 187; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 30.

¹⁸ Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/566.

¹⁹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/195, 5/217.

bir tutarsızlığı da beraberinde getirmektedir. Ona göre, insana irade özgürlüğü vermek, *ilim ve sebepler meselesi* gereğince asla mümkün değildir; çünkü böyle bir durum, “insanın, Tanrının sıfatında müessir olması” anlamına gelir ve “kabul edilemez.”²⁰

Tanrının, her şeyde olduğu gibi, ahlâk alanında da belirleyici olması, “iyi” ve “kötü”nün Tanrının emir ve yasaklarına göre belirlenmesi demektir. İyi, Tanrının emrettiği, kötü ise Tanrının yasakladığı şeydir. Bu durumda, *iyi hayatın ölçütü* Tanrının rızasına uygunluktur.

İnsan için iyi hayatın ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği soruları üzerinde duran bir anlayış, ahlâk felsefesindeki normatif yaklaşımın bir örneğini teşkil etmektedir. Râzi, insanın Tanrının emir ve yasaklarını dikkate alan bir hayat yaşaması gerektiğini düşündüğü için normatif yaklaşım sergilemiş, amacı, ahlâki kavramları, terimleri ve durumları sadece betimlemek ve analiz etmek olmadığı için de betimleyici ve modern yaklaşımlara dahil edilemeyecek bir düşünürdür.²¹ Râzi'nin normatif yaklaşıma giren ahlâk düşüncesi, acaba ahlâk kuramları açısından nasıl bir durum arz etmektedir? Bunun cevabını verebilmek için, ahlâk kuramlarının farklı ölçütlere göre farklı şekillerde ortaya konabilen sınıflandırmalarına müracaat etmemiz gerekmektedir. Biz, belli bir sıra düzeni takip etmek için ahlâkın konusu olan *iyinin* durumlarını ölçüt alarak yapılmış, ahlâk teorileriyle ilgili dört çeşit sınıflandırmayı esas alacağız. Bunlardan birincisi, *iyinin* nesnel ya da öznel olup olmamasına göre yapılan sınıflama; ikincisi, *iyinin* ahlâki davranışla ilişkisi açısından yapılan sınıflama; üçüncüsü, *iyinin* psikolojik bir ifadeyle özdeş olup olmamasına göre yapılan sınıflama; dördüncüsü de, tarihsel olarak yapılan sınıflamadır.²²

1. *İyinin* nesnel ya da öznel olmasına göre

²⁰ Râzi, *Mefâtiḥ*, 4/556, 3/336.

²¹ Bu iki yaklaşım tarzı için bkz. Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1994, s. 95, 96; Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma, İstanbul 2002, s. 7, 6, 8; Aydın, Mehmet, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Daktilografi, s. 1 vd.

²² Arslan, a.g.e., s. 99, 100.

Ahlâkın konusu olan iyinin nesnel ya da öznelliğine göre ahlâk teorileri *objektivist* (nesnelci) ve *sübjektivist* (öznelci) olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Objektivist ahlâk teorilerinin felsefe tarihindeki başlıca temsilcisi Sokrates ve Platon'dur. Objektivist anlayışa göre, ahlâki doğrular neseldir; insanların arzu ve eğilimlerinden bağımsızdır.²³ İyi, iyi olduğu için Tanrı onu istemiştir.²⁴ Ahlâki doğruların nesnel olmadığını, kişiye göre değiştiğini savunan sübjektif ahlâk teorilerinin başlıca temsilcileri şüpheci filozoflar, Spinoza ve Hobbes'tır. Şüpheci filozoflara göre, dini inançlar ve ahlâki doğruların toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik göstermesi ahlâki iyinin öznel olduğunun kanıtıdır.²⁵ Ahlâkta, değerlerin öznel olduğunu savunmaya sübjektivizm (öznelcilik), bu değerleri koyan bir Tanrının var olduğunu kabul etmeye ise teistik sübjektivizm denir.

Bu sınıflandırmada Râzi'nin ahlâk düşüncesinin hangi gruba dahil olduğu açıkça görülebilir. Platon'un savunduğu ahlâki objektivizm, iyiyi Tanrının isteğine değil, Tanrının isteğini iyiye göre belirlemektedir. Bu, "tektanrıci dinlere ters bir görüş" olarak kabul edildiği için²⁶ Râzi'nin ahlâk

²³ Arslan, a.g.e., s. 103; Stroll, Avrum, *Philosophy Made Simple*, New York 1956, s. 44; Joad, C.E.M., *Philosophy*, Poland 1965, s. 120; MacIntyre, Alasdair, *Ethikin Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler, Z. Hünler, İstanbul 2001, s. 53; Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak –Ahlâk Düşüncesine Giriş-*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, s. 61, 62; Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar –Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. A. Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000, s. 21, 15.

²⁴ Arslan, a.g.e., s. 87; Platon'un, değerlerin nesnel olduğu kanaatini destekleyen örnekler için bkz. Plato, "Theaetetus", 166a- 168c; "Republic", 505d, 501b, *Collected Dialogues*, Edit. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton Univ. Press, 12. Baskı, New Jersey 1985.

²⁵ Arslan, a.g.e., s. 88; Değerlerin öznel olduğu kanaatini destekleyen örnekler için bkz. Baruch Spinoza, *The Ethics and the Selected Letters*, Translated by Samuel Shirley, Edit. Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1982, Part IV, Proposition 8; ayrıca bkz. Proposition 19; Spinoza, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken, Ülken Yay. Üçüncü Baskı, İstanbul 1984, 4. Bölüm Önerme VIII; Önerme XIX.

²⁶ Arslan, a.g.e., s. 87; Burada, tek tanrıci dinlerin hepsinde tek bir ahlâk anlayışı olmadığı dikkatten uzak tutulmamalıdır. Tek bir din bünyesinde bile değişik ahlâk anlayışları mevcut olabilmektedir. Örneğin, İslam düşüncesinde ilk moralist grup olarak kabul edilen Mu'tezile, Eş'ariliğin ve Cebriye'nin aksine, tanrısal iradeyi insan davranışına bağlamaktadır. (Bkz. Fakhry, a.g.e., s. 31) Bu konu "tek tanrıci dinlerin ahlâk geleneği" başlığı altında tekrar ele alınacaktır.

anlayışını objektivist olarak nitelendiremeyiz. Râzi, Tanrının emirlerine dayanan bir hayatı savunduğuna göre, iyinin ölçütü Tanrının buyruğu olmaktadır. Tanrının iradesi, iyi ve kötü dahil her şeyi belirlemektedir.²⁷ Bu durumda Râzi, ahlâk felsefesi bakımından teistik sübjektivizmi savunan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzi'nin teistik sübjektivizm açısından belirlediği ahlâki iyinin, acaba ahlâki davranışla ilişkisi nasıldır?

2. "İyi"nin niyet, sonuç ve ödevle ilişkisine göre

Ahlâk teorileri, iyinin ahlâki bir davranışın niyetinde, sonucunda ya da o davranışın bizzat kendisinde bulunması durumuna göre *niyetçi (motivist)*, *sonuççu ve ödevci (deontolojik)* olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.²⁸ Başlıca temsilcisi Kant olan motivist ahlâk teorisinde, ahlâklılığın özünün eylemin sonucunda değil, motivinde yani insanın niyetinde bulunduğu ve mutlak iyi olan şeyin sadece iyi niyet olduğu savunulmaktadır.²⁹ Sonuççu ahlâk teorileri, eylemin değerini o eylemin sonucuna göre belirlemektedir. Kirene ekolü (Aristippos), Epikuros ve Faydacılık ekolü (Hume, Bentham ve S. Mill) sonuççu ahlâk teorilerini savunmuşlardır. Bütün bunlarda, eylemden beklenen sonuç, "haz"dır. Ancak, bu haz, Aristippos'un temsilciliğini yaptığı Kirene ekolünde oburca yeme-içme, cinsel ilişkide bulunma gibi aktif, canlı ve dinamik, Epikuros'ta, Kireneciliğin aksine aktif değil pasif, Faydacılıkta ise en çok sayıda insana en büyük oranda ulaşan bir hazdır.³⁰ Ödevci ahlâk teorileri ise, ödev duygusundan ya da ödevden çıkan eylemleri doğru eylemler olarak kabul etmekte ve kategorik emirleri temele yerleştirmektedir. Başta

²⁷ Fakhry, a.g.e., s. 46. Ayrıca bkz. Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 140; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, s. 101.

²⁸ Arslan, a.g.e., s. 99; Stroll, a.g.e., s. 45.

²⁹ Arslan, a.g.e., s. 112; Stroll, a.g.e., s. 45; Cevizci, a.g.e., s. 178, 179; Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlâk Öğretisi*, İstanbul 1968, s. 67; Ewing, A.C., *Ethics*, London 1960, s. 51; Kılıç, a.g.e., s. 34; Aydın, a.g.e., s. 36; Billington, a.g.e., s. 175, 176.

³⁰ Arslan, a.g.e., s. 102, 106, 111; Cevizci, a.g.e., s. 46, 48, 192, 198.

Kant olmak üzere H.A. Prichard ve W.D.Ross bu tür bir ahlâk teorisini savunmuşlardır.³¹

Motivist teori açısından bakıldığında, Râzi'nin, eylemlerin değerini belirleme konusunda niyeti göz ardı etmediğini görmekteyiz. Ona göre, bir eylem, bilgi ve niyetin oluşturduğu bir sebeple ortaya çıkmaktadır. Bu durumda niyet, eylemlerin ortaya çıkış sebebi olan iki aşamadan ikincisini oluşturmaktadır. Ayrıca, Râzi karakter arındırılması üzerinde durduğu ve *Kitâbu'n-Nefsin* hacim olarak neredeyse yarısını oluşturan nefis hastalıklarının nasıl tedavi edileceğini ele alırken, ana tema olarak bu hastalıkların Tanrıya yönelmekten alıkoyacağını savunmaktadır. Bu ise, eylemlerimizin kaynağındaki bilgi ve niyet aşamalarının arındırılmasından başka bir şey değildir. Bu durum, bize göre, niyete verilen önemi göstermektedir.³²

Ahlâki eylemde, niyetin değil de sonucun önemli olduğunu savunan sonuççu ahlâk teorilerinde belli bir gaye (telos) vardır. Bu gaye, daha önce belirttiğimiz gibi, haz elde etmektir. Bu açıdan bakıldığında, Râzi'nin ahlâk anlayışının bu gruba dahil edilmesi kesinlikle mümkün değildir. Ancak, biz bu gayeyi "mutluluk" olarak belirlersek, Râzi'nin ahlâk anlayışının, Platon-Aristoteles çizgisinde mutlulukçu ahlâk anlayışını savunması nedeniyle, sonuççu ahlâk teorileri içinde değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim, "sonuççu ahlâk teorileri, belli gayeleri öngörmesi nedeniyle" teleolojik ahlâk teorileri olarak değerlendirilebilir.³³

Eylemin sonucunu hesaba katmayan ödev ahlâkı, sadece -insanın içinde kesin buyruklarla kendini belli eden- ödev duygusundan kaynaklanan eylemleri ahlâki eylemler olarak görmektedir.³⁴ Buna göre, Râzi'nin ahlâk anlayışının iki bakımdan deontolojik ahlâk teorisi kapsamına giremeyeceğini

³¹ Arslan, a.g.e., s. 111; Stroll, a.g.e., s. 46; Cevizci, a.g.e., s. 16, 176; Ewing, a.g.e., s. 51; Joad, a.g.e., s. 146; Akarsu, a.g.e., s. 72; Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, s. 35; Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 36; Pazarlı, Osman, *İslamda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul 1980, s. 93.

³² Râzi, *Mefâtiḥ*, 5/343, 1/677, 679.

³³ Aydın, a.g.e., s. 16.

³⁴ Arslan, a.g.e., s. 111.

söyleyebiliriz. Birincisi, daha önce belirttiğimiz gibi, Râzi'nin anlayışı sonuççu ahlâk teorilerine dahil edilebilir. Oysa, deontolojik anlayışta eylemin sonucu hiç dikkate alınmamaktadır. İkincisi, deontolojik teoride eylemin kaynağı, salt ödev duygusudur, hariçten bir şey değil. Râzi'de ise, eylemin kaynağı dışarıdan (Tanrının buyrukları vb. ile) belirlenebilmektedir. Ancak bu durum, Râzi'nin ahlâk anlayışının da içinde bulunduğu tek tanrıci dinlerin ahlâk geleneklerinin ödev duygusunun gelişmesine katkı sağlamayacağı anlamına gelmez.

3. “İyi”nin psikolojik bir ifadeye indirgenip indirgenmemesine göre

Ahlâk teorileri, naturalist (doğacı) olup olmamalarına göre *naturalist*, *naturalist olmayan* ve *emotivist* (heyecancı) olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.³⁵ Faydacı ekol, Hobbes ve M. Schlick tarafından savunulan naturalist ahlâk teorisinde ahlâki yargıların doğru ya da yanlış olduğu ve bu tür yargıların herhangi bir doğa biliminin (genellikle psikolojinin) kavramlarına indirgenebileceği savunulmaktadır. Naturalist-olmayan ahlâk teorisi bu indirgemeye karşı çıkan bir teoridir. Platonculuk, Hristiyanlık ve İslamiyetin savunduğu ahlâk anlayışları bu gruba dahildir. Emotivist ahlâk teorisi ise, yukarıda sözü edilen iki teoriyi de yanlış bulmakta ve ahlâki yargıların aslında bir insanın duygularının ya da heyecanlarının ifadesi olduğunu savunmakta, Ayer ve Carnap gibi filozoflar tarafından temsil edilmektedir.³⁶

Râzi'nin ahlâk anlayışı, İslam Dini çerçevesinde söz konusu olan ahlâk kuramları arasında yer alması nedeniyle,³⁷ naturalist-olmayan bir ahlâk teorisidir. Râzi'nin düşüncesinde “iyi”, Tanrı'nın emrettiği, “kötü” ise Tanrı'nın yasakladığı şeydir. Bu, ahlâki yargıların ne insanın heyecanlarının bir ifadesi olduğu ne de psikolojik iddiada bulunmanın kılık değiştirmiş bir

³⁵ Arslan, a.g.e., s. 100; Stroll, a.g.e., s. 45.

³⁶ Arslan, a.g.e., s. 100; MacIntyre, a.g.e., s. xv; Ewing, a.g.e., s. 115.

³⁷ Arslan, a.g.e., s. 100; Fakhry, a.g.e., s. 186. Ayrıca bkz. Gustafson, James M., *Theology and Ethics*, Chicago 1981, s. 327.

şekli (bir arzu ifadesi) olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda Râzi'nin ahlâk anlayışının naturalist ve emotivist bir kuram olmadığı ortaya çıkmaktadır.

4. Tarihsel Sınıflama İlkesine Göre

Tarihsel sınıflama ilkesi esas alındığında ahlâk kuramları, Kayıtsızlık Ahlâkı, Haz Ahlâkı, Mutluluk Ahlâkı, Tektanrı Dinlerin Ahlâk Geleneği, Faydacı Ahlâk ve Ödev Ahlâkı olmak üzere altı gruba ayrılabilir.³⁸ Şimdi, Râzi'nin ahlâk anlayışını sırasıyla bu teoriler açısından değerlendirelim.

a. Kayıtsızlık Ahlâkı Açısından

Kayıtsızlık ahlâkı, başta Sokratesçi Knik ekolü ile Stoacılık tarafından savunulmuştur. Hayatını bir fiçının içinde sürdüren Diyojen ve mensubu bulunduğu Knik ekolü mutluluğu kayıtsızlık olarak görmektedir. Ancak, bu kayıtsızlık istisnasız her şeye karşı bir kayıtsızlıktır.³⁹ Kıbrıslı Zenon'un mensup olduğu, Roma düşüncesine hakim olan ve Hristiyanlığı etkileyen, Stoacılık'ta ise, "dış etkilere kayıtsız kalmayı öğren" ilkesi benimsenmiştir. Stoacılık, bir yandan kaderciliği savunur; her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu ve Tanrı'nın iyi olduğu kabul edilir; öte yandan, insanın özgürlüğü reddedilmez. Ancak, bu özgürlük olayların yapısını bilip onlara katlanma özgürlüğüdür. Başka deyişle, özgürlük etkileme değil etkilenmemedir.⁴⁰

Râzi'nin ahlâk anlayışını kayıtsızlık ahlâkı açısından değerlendirirken, öyle görünüyor ki, Knik ekolü ile Stoacılık arasında bir ayırma gitmemiz gerekmektedir. Çünkü Râzi'nin anlayışı, bize göre, Knik ekole uzak Stoacı

³⁸ Arslan, a.g.e., s. 100.

³⁹ Arslan, a.g.e., s. 102; Stroll, a.g.e., s. 26; Cevizci, a.g.e., s. 52-55; Bourke, Vernon J., *History of Ethics*, New York 1970, C. I, s. 23; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Beşinci Basım, İstanbul 1985, s. 53.

⁴⁰ Arslan, a.g.e., s. 107; Stroll, a.g.e., s. 27; Cevizci, a.g.e., s. 56; Bourke, a.g.e., s. 49; Gökberk, a.g.e., s. 105.

ekole ise yakındır. Mutluluğu, Knik ekolü kayıtsızlık olarak görmekte, Râzi ise erdemlerin kazanılması yoluyla teorik ve pratik güçlerin yetkinleşmesi sonucu elde edilen bir şey olarak değerlendirmektedir. Râzi, mutluluğu önem-derece (dünyevi/uhrevi; cismani/ruhani) ve muhteva (nefsani, bedeni ve harici) bakımından çeşitlere ayırmakta; bunlar arasında uhrevi ve nefsanî olan mutluluğu tercih etmekte ve buna ulaşmak için bir program sunmaktadır. Bu program, İslam filozoflarının Yeni-Platonculuk yoluyla eski Yunandan devraldıkları felsefî ahlâk ile İslam dininin ahlâkla ilgili emir ve yasaklarını kaynaştırmaya çalışan bir program olup, Knik ekolünün aksine kayıtsızlığı değil aksiyonu öngörmektedir.⁴¹

Râzi'nin ahlâk anlayışı, Kniklerin devamı niteliğinde olmasına rağmen ondan farklılık gösteren Stoacılığa üç bakımdan yakındır. Birincisi, kadercilik konusunda ikisi arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Râzi düşüncesinde, tıpkı Stoacılık'ta olduğu gibi, her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği kabul edilir. Râzi bunu şu şekilde ifade etmektedir:

...biz Allah'ın ilminin her şeyi ihata ettiğini, kaza ve kaderinin her şeyde cârî olduğunu itiraf etmemizle birlikte mükellef olduğumuzu söylüyoruz.... Bu mesele kaza ve kader meselesi gibidir. Kesb ve rızık konusunda da hüküm aynıdır. Çünkü, bunlar da aslında hükmedilmiş, bitmiş şeylerdir.⁴²

İkincisi, özgürlük açısından varolan benzerliktir. Stoacılıkta, insanın özgürlüğünden söz edilmektedir; ancak bu, deyim yerindeyse aktif değil pasif bir özgürlüktür. Râzi'nin ahlâk anlayışında ise, insan, son tahlilde, özgür bir varlık değildir.

...insanın, ... isteğin (meşîet) meydana gelişinde bir tesiri yoktur. O istek meydana geldikten sonra ise, insanın o isteğine terettüp edecek fiil hususunda, ancak onu istemekten başka bir çaresi ve diledikten sonra fiilin meydana gelmesinde de bir *ihtiyar* yoktur. Buna göre, insan, *ihtiyar sahibi* görünen (fî sûratin muhtârin) *meccur* (muztar) bir varlıktır.⁴³

Bununla birlikte, Râzi, ahlâk programını insanın özgürlüğü varmış gibi sunmaktadır. O, bir yandan mutluluğun nasıl elde edileceği ile ilgili yolları

⁴¹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 8/563, 3/140, 2/620, 4/695, 4/46, 5/567; *Mebâhis*, 2/443.

⁴² Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/195, 5/217; Râzi, *Tefsir-i Kebir (Mefâtiḥu'l-Gayb)*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci va., Akçağ Yay., Ankara 1988, 4/377, 13/289.

⁴³ Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/566; *Tefsir-i Kebir*, 6/83.

anlatmakta⁴⁴ öte yandan, mutluluğu kazanmaya engel teşkil eden (servet sevgisi, riya, makam-mevki sevgisi, övülme-yerilme yerilmekten hoşlanmama gibi) “nefs hastalıkları”nın nasıl giderileceği üzerinde durmaktadır.⁴⁵ Râzi, insanın ortaya koyduğu eylemlerde, son tahlilde, ona özgürlük tanımazken, ahlâk alanında insanın özgürlüğü varmış gibi davranmaktadır. Bu ise, bize öyle geliyor ki, tıpkı Stoacılıkta olduğu gibi, Tanrı’dan kaynaklanan determinist yapıyı bilip ona katlanma (rıza gösterme) özgürlüğüdür.

Üçüncüsü, Stoacılık’ta, kişi kayıtsız kalma başarısını gösterebiliyorsa o kişiye maddi başarıların ya da hazların bir zararının olmadığı savunulur.⁴⁶ Bize öyle geliyor ki, bu durum Râzi’nin ahlâk düşüncesi için de geçerlidir. Zira, Râzi’nin nefis hastalıklarının giderilmesi amacıyla ortaya koyduğu karakter arındırma programı, bir bakıma, servet, riya, makam-mevki ve övülme-yerilme gibi şeylerden etkilenmemeyi öğrenme programıdır. İnsan, bu sayılan şeylerin kendini Tanrı’ya yönelmekten alıkoymayacak bir duruma geldiğinde, riya hariç, bunların herhangi bir zararı yoktur. Hatta, Râzi’ye göre, servet ve makam-mevki iyi yolda da kullanılabilir. Ona göre, “eğer mal ilim tahsili ve ahlâkı güzelleştirmek için sarfedilirse övülür; eğer duyusal zevkler için harcanırsa o zaman yerilir...Birincisinde ebedi saadet, ikincisinde ebedi şekavet hasıl olur.”⁴⁷ Yine Râzi’ye göre, insanın makam-mevki talep etmesinin zorunlu olduğu durumlar da vardır.⁴⁸ Servet ve makam-mevki konusundaki bu durum, hazlar için de geçerlidir. Akli ve duyusal olarak ikiye ayrılan hazlardan akli olanlar üstün tutulduğu ve tercih edildiği müddetçe duyusal hazların insana bir zararı olmaz. Ancak, bu durum Râzi’nin haz ahlâkını savunduğu anlamına gelmez.

⁴⁴ Râzi, *Mefâtiḥ*, 3/310; Ayrıca bkz. 2/269; *Kitâbu’n-Nefs*, s. 111, 112; Ma’sumi, a.g.e., s. 198, 199.

⁴⁵ Râzi, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 114-123, 141-148, 149-154; Ma’sumi, a.g.e., s. 203, 242, 252.

⁴⁶ Arslan, a.g.e., s. 107.

⁴⁷ Râzi, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 110.

⁴⁸ Râzi, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 135.

b. Haz Ahlâkı Açısından

Hazcı ahlâk anlayışı Sokratesçi Krene ekolü ile Epikuros tarafından savunulmuştur. Gerçi, haz Faydacılık'ta da son derece önemlidir. Bununla birlikte, ahlâk alanında Faydacılık adında ayrıca bir gelenek olduğundan ona burada değil de kendi başlığı altında yer vereceğiz.

Krene ekolüne göre haz, en yüksek iyiyi oluşturmaktadır. Burada kastedilen hazlar, oburca yeme-içme ve cinsel ilişkide bulunma gibi aktif ve dinamik hazlardır.⁴⁹ Kreneciliğin geliştirilmiş şekli olmakla birlikte ondan farklılık gösteren ve Epikur tarafından savunulan anlayışta, aktif hazlar yerini pasif hazlara bırakmaktadır. Bu ise, hazdan çok acının yokluğu anlamına gelmektedir. Haz verici hayat, kanaatkarlığa dayanan bir hayattır. Bu durumda, Krene ekolünde temel iyi kabul edilen oburca hazlar haz olmaktan çıkmakta ve ikincil hazlar sınıfına dahil olmaktadır.⁵⁰

Râzi, asla hazcılığı savunan bir ahlâk anlayışı ortaya koymamıştır. O, Kreneci ekolün aksine, hazzı en yüksek iyi olarak görmemektedir. Yeme-içme ve cinsel ilişkiyle ilgili oburca hazlar, Râzi düşüncesinde, eleştirilmekte; bu duyusal zevklerin hem kendilerinden dolayı, hem de başka şeylerden dolayı yerilen zevkler olduğu⁵¹ şu şekilde belirtilmektedir:

Biraz düşünülünce anlaşılır ki, duyusal zevkler aslında zevk değildir. Bilakis onlar ağrıların, elemelerin ortadan kaldırılmasıyla eşittir. Bunun delili şudur: Bir kimse ne kadar fazla aç kalırsa, yemekten duyduğu zevk o derece fazla olur. Bir kimse ne kadar az aç kalırsa yemekten duyduğu zevk o derece az olur. Benzer bir durum cinsel ilişki için de geçerlidir. Uzun süre cinsel ilişki kurulmadığı zaman meni birikimi olur ve bu, insanda meninin dışarıya çıkarılmasına yönelik bir rahatsızlık meydana getirir. Bu durumlar ne kadar çok olursa, meninin çıkarılmasından duyulan zevk de o derece kuvvetli olur. Bu sebeple sıklıkla gerçekleştirilen cinsel ilişkilere nazaran ara sıra gerçekleştirilen birleşmeler daha zevk verici olur.⁵²

⁴⁹ Arslan, a.g.e., s. 102; Cevizci, a.g.e., s. 45; Bourke, a.g.e., s. 24; Gökberk, a.g.e., s. 55, 56; Pazarlı, a.g.e., s. 128.

⁵⁰ Arslan, a.g.e., s. 105; Stroll, a.g.e., s. 22; Cevizci, a.g.e., s. 48; Bourke, a.g.e., s. 57; Gökberk, a.g.e., s. 100, 101; Kılıç, a.g.e., s. 61.

⁵¹ Râzi, Kitâbu'n-Nefs, s. 96; Ma'sumi, a.g.e., s. 178.

⁵² Râzi, Kitâbu'n-Nefs, s. 90; Ma'sumi, a.g.e., s. 171; ayrıca bkz. Râzi, Kitâbu'n-Nefs, s.

Buna karşın Râzi, akli zevkleri duyusal zevklerden konusu itibariyle çok daha üstün ve şerefli olduğunu düşünmektedir:

Lezzet, uygun olan şeyin (*mülâim*) idrak edilmesidir. O zaman, idrak ne kadar güçlü olursa ve idrak edilen de ne kadar şerefli olursa elde edilen zevk o derece tamam olur. İnsan nefsi için *uygun olan*, ma'kulatın idrak edilmesidir. Akli idrak, esas itibariyle, hissi idraklerden daha şiddetlidir. Akılla idrak edilen ise Allah, sıfatları, melekleri, onların keyfiyeti, alemin durumu vb.dir...Akli olarak zevk duymak, hissi olarak zevk almaktan çok daha güçlüdür. Hatta ikisi arasında nisbet bile olmaz.⁵³

Epikuros'un savunduğu haz anlayışı, pasif hazcılığı öngörmesi, kanaatkar bir hayatı haz verici bir hayat olarak düşünmesi bakımından Râzi'nin ahlâk anlayışına yakın görülebilir. Râzi de aktif hazları değerli bulmaz ve kanaatkar bir hayatı tavsiye eder. Ancak, o Epikuros'un savunduğu ve "insan her eyleminde haz peşinde koşmalıdır" şeklinde ifade edilen ahlâki hazcılığı kesinlikle kabul etmez. Râzi'nin ahlâk düşüncesine göre, insan kendisini ebedi/nefsani mutluluğa götürecektir şeylerin peşinde koşmalıdır. O şeyler de, insanın Tanrı'nın emirlerini yerine getirmesi ; teorik ve pratik güçlerini yetkinleştirmesidir. Nitekim, yetkinlik Râzi düşüncesinde, "ruhani yönden haz veren şey" olarak görülmektedir.⁵⁴ Bu durumda, görülmektedir ki, Râzi'nin ahlâk düşüncesi ne Krene ekolünün ne de Epikuros'un hazcı ahlâk anlayışına benzemektedir. Onun savunduğu ahlâk anlayışı, yetkinleşme yoluyla kazanılacak olan mutluluk ahlâkıdır.

c. Mutluluk Ahlâkı Açısından

Mutluluk Ahlâkı, başta Platon ve Aristoteles tarafından savunulmuş⁵⁵ başta Fârâbî olmak üzere İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir.⁵⁶ Her iki Antik Yunan filozofu için de ahlâkın gayesi mutluluğu elde etmektir.

96; Ma'sumi, a.g.e., s. 178.

⁵³ Râzi, *Mebâhis*, 2/442; *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 3/134, 3/165; bkz. Türkeri, a.g.e., s. 63.

⁵⁴ Râzi, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 20; Ma'sumi, a.g.e., s. 76.

⁵⁵ Arslan, a.g.e., s. 103; Bu mutlulukçu ahlâk, aynı zamanda, kendini gerçekleştirme etiğidir. Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 60; Bourke, a.g.e., s. 24, 30, 33; Gökberk, a.g.e., s. 65, 87; MacIntyre, a.g.e., s. 67; Kılıç, a.g.e., s. 17, 19; Pazarlı, a.g.e., s. 131-133.

⁵⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987, s. 61; *Mutluluğun Kazanılması*, s. 51 vd.; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 26-28.

Mutluluk, en yüksek iyidir. Ancak, en yüksek iyinin elde edilmesi bu iki filozof açısından farklılık göstermektedir. Platon, mutluluğun ancak toplum içinde elde edileceğini savunmakta, “siyaseti” ön plana çıkarmakta ve bunu da “ya yöneticiler filozof olsun ya da filozoflar yönetici” diye ifade etmektedir. Ona göre, ahlâki doğrular objektiftir; insanların arzu ve eğilimlerinden bağımsızdır ve ahlâklılığın temelini bilgi oluşturur.⁵⁷

Platon'un anlayışını yumuşatan ve daha görecelileştiren Aristoteles'e göre, mutluluk, nefsin erdeme uygun etkinliğidir. Tüm insanlar için tek bir mutluluk yoktur. Mutluluk, hazzı dışarıda tutmaz. Mutluluk için, asgari mal, dostlar vb. şeyler gereklidir.⁵⁸

Râzi'nin ahlâk anlayışı, teleolojik açıdan Platon-Aristoteles çizgisindeki ahlâk anlayışına benzemektedir. Râzi de, mutlulukçu ahlâk anlayışını savunmaktadır. Bunu, onun mutluluğun çeşitleriyle ilgili şu görüşlerinde açıkça görmekteyiz:

...mutluluk dereceleri (*es-saadetü'n-nefsaniye*) ya nefsanî, ya bedeni ya da harici olurlar. Nefsanî mutluluklara gelince, bunlar iki çeşittir: Birincisi *nazari kuvvetle* ilgili olandır ki, bu tam bir zeka, mükemmel bir anlayış, kemmiyet ve keyfiyet bakımından başkasının bilgilerinden fazla olan bilgidir. İkincisi, *ameli kuvvetle* ilgili olandır ki, bu da 'cinsel isteksizlik' (*humud*) ile 'yolunu şaşırıp taşkınlık yapma' (*fücür*) arasında olan iffet ile, 'hiddet' (*tehevür*) ile 'korkaklık' (*cübn*) arasında olan *şecaat* ile, 'aptallık' (*bülh*) ile 'bozgunculuk' (*cerbeze*) arasında orta bir yer olan *ameli hikmeti* kullanmaktır. İşte bütün bu hallerin hepsinin toplamı, *adaleti* meydana getirir.

Bedenî mutluluklara gelince, bunlar sıhhat, güzellik, zevk ve 'sevinç' (*behcet*) içinde uzun bir ömür yaşamaktır. Harici mutluluklar ise, bir kimsenin salih evlatlarının, akrabalarının, dostlarının ve yardımcılarının çok olması; eksiksiz bir yetki sahibi olması; sözünün nâfiz, insanlar tarafından sevilen, onlar arasında güzel bir şekilde yâd edilen ve sözü tutulan bir kişi olmasıdır.⁵⁹

Genelde İslam filozoflarının, özelde Râzi'nin savunduğu ahlâk anlayışı Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin Yeni Eflatunculuk tarafından kaynaştırılmış şeklini tevarüs etmiştir. Bu yüzden, İslam filozoflarının ahlâk

⁵⁷ Arslan, a.g.e., s. 103; Magee, a.g.e., s. 21.

⁵⁸ Arslan, a.g.e., s. 104.

⁵⁹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 3/310. Ayrıca bkz. 2/269; Türkeri, a.g.e., s. 35, 36.

anlayışlarında olduğu gibi, Râzi'nin anlayışında da hem Platon'a hem de Aristoteles'e ait görüşlere yer verilmiştir. Nefsin üç gücü ve buna bağlı olarak dört ana erdemin ortaya çıkmasıyla ilgili Platon'a ait görüş⁶⁰ Râzi tarafından da benimsenmiştir.⁶¹ Ancak, Platon'un, ahlâki doğruların sübjektif olmadığı görüşü, öyle görünüyor ki, Râzi için geçerli değildir. Çünkü, Râzi'nin ahlâk anlayışı, daha önce belirttiğimiz gibi, teistik sübjektivizmdir. Bundan başka, Platon'da, toplumsal-siyasal ahlâkın vurgulanması nedeniyle bireysel ahlâkın ihmal edilmesi söz konusudur. Râzi'de ise, tam anlamıyla bireysel ahlâkın vurgulandığını söyleyebiliriz. Nitekim o, insanın mutluluğu elde edebilmesiyle ilgili olarak kişinin kendisine bağlı olan bir yetkinleşme programı ortaya koymaktadır.⁶²

Râzi'nin ahlâk anlayışı, Platon'dan ziyade Aristoteles'in ahlâk anlayışına yakın görünmektedir. Aristoteles, mutluluğu, "erdeme uygun etkinlik" olarak tanımlamıştır.⁶³ Râzi ise, mutluluğu tanımlamamıştır. Ancak onun, mutluluğu insanın güçlerinin erdeme uygun olarak yetkinleşmesi sonucu elde edilen bir şey olarak gördüğü kesindir. İnsanın teorik ve pratik güçlerinin nasıl yetkinleşeceği konusunda Aristoteles'in "orta yol" öğretisi aynen benimsenmiştir.⁶⁴ Ayrıca, mutluluk için asgari mal vb. şeylerin gerekli olduğu düşüncesi Râzi için de geçerlidir.⁶⁵ Nitekim, daha önce de belirttiğimiz gibi, gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in görüşleri Yeni Eflatuncu anlayış yoluyla tek tanrıcı dinlerin ahlâk anlayışlarını şekillendirmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Plato, "Phaedrus", *Collected Dialogues*, 253d, e; "Republic", *Collected Dialogues*, 441a.

⁶¹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 3/310.

⁶² Râzi, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 11 vd.; Ma'sumi, a.g.e., s. 198; ayrıca bkz. Râzi, *Mefâtiḥ*, 3/310, 3/47, 2/569.

⁶³ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (N.E.), İng. Çev. H. Rackham, Cambridge, London 1995; I, ix, 7; I, x, 9; X, vi, 2; X, vii, 2-6.

⁶⁴ Aristotle, N.E., II, vi, 2; II, vi, 15; Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/333.

⁶⁵ Aristotle, N.E., IV, i, 6; Râzi, *Mefâtiḥ*, 3/310; *Kitâbu'n-Nefs*, s. 110; Ma'sumi, a.g.e., s. 195.

⁶⁶ Kavasoglu, Özcan, *İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1995, s. 97 vd.

d. Tektanrıci Dinlerin Ahlâk Geleneği Açısından

Tektanrıci dinlerin ahlâka bakış açısı, Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre belirlenmiştir. Buna göre, iyi, Tanrı'nın emrettiği, kötü ise O'nun yasakladığı şeydir.⁶⁷ Bunu savunmanın ahlâk felsefesindeki adı teistik sübjektivizmdir. Teistik sübjektivizme göre değerler objektif (nesnel) değildir ve Tanrı'nın buyruklarıyla belirlenir.

Tektanrıci dinlerin ahlâk geleneğiyle ilgili bu anlayış, Râzi'nin ahlâk düşüncesi için de geçerlidir. Çünkü, o da bu gelenek için de yer almaktadır. Ancak, burada bir noktaya dikkat edilmelidir. Tektanrıci dinlerin ahlâk geleneği denildiğinde tek bir ahlâk anlayışı akla gelmemelidir. Her din bünyesinde pek çok ahlâk anlayışı yer alabilmektedir. Örneğin, İslamiyet bünyesinde, M. Fahri'nin sınıflamasını dikkate aldığımızda, *metne-dayalı* ahlâk (scriptural morality), *kelami* ahlâk, *felsefi* ahlâk ve *dini* ahlâk olmak üzere dört temel anlayışla karşılaşmaktayız.⁶⁸ Ayrıca, bu anlayışlar kendi içinde de sınıflara ayrılmaktadır. Bu tasnifte, Râzi'nin ahlâk anlayışı, tıpkı Gazali'ninki gibi, dini ahlâk grubunda yer almaktadır. Ancak, Râzi'nin anlayışı, diğer gruplara da dahil edilebilecek niteliktedir. Onun, *Mefâtihte* bazı ayetleri açıklarken ve *Kitâbu'n-Nefs*'te ahlâk psikolojisiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken İslam filozoflarının görüşlerini aktarması, onun ahlâk anlayışını felsefi ahlâk sınıfına dahil edebileceğimizi göstermektedir. Ancak, Râzi ile başta Fârâbî olmak üzere İslam filozofları arasında bazı temel farklılıkların bulunduğunu unutmamak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, örneğin Fârâbî'nin aksine Râzi insan özgürlüğünü kabul etmemektedir. Bu farklılık, aynı zamanda İslam filozofları tarafından savunulan Tanrı'nın inayeti görüşünün Râzi'nin anlayışında Tanrı'nın belirlemesi görüşüne dönüştüğünü göstermektedir.⁶⁹

⁶⁷ Arslan, a.g.e., s. 108. Bu, İslam düşüncesinde özellikle Eş'ari ekolün ahlâk anlayışı için geçerlidir. Bkz. Kılıç, a.g.e., s. 101. Ayrıca bkz. Billington, a.g.e., s. 123, 124; Pazarlı, a.g.e., s. 172.

⁶⁸ Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden, New York 1991, s. v-vii. Benzer bir sınıflama için bkz. Hourani, George, F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, s. 15.

⁶⁹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 186, 187; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 30.

Râzi'nin Tanrı'nın belirlemesi, insanın özgürlüğü ve fiilleri konusunda Eş'ari ekolün görüşlerini benimsemesi⁷⁰ nedeniyle, onun ahlak anlayışını felsefi ahlak geleneğinden ziyade kelami (teolojik) ahlâk sınıfında değerlendirmemiz daha uygun görünmektedir. Ancak, kelami ahlâk anlayışı bünyesinde iki farklı teori vardır. Bunlar, *ahlâki rasyonalizm* ve *ahlâki volantarizmdir*.⁷¹ Ahlâki rasyonalizmde iyi ve kötü, ilahi iradeyle değil insan aklıyla temellendirilir.⁷² İnsanın (ahlâki) özgürlüğü ve sorumluluğu, ikisi birlikte kabul edilir.⁷³ Ahlâk anlayışı, ilahi hikmet ve adalete göre şekillenir.⁷⁴ F. Râzi'nin ahlâk anlayışı, ahlâki bakımdan rasyonalist değildir. Çünkü ona göre, iyi ve kötü ilahi iradeyle belirlenir; insanın özgürlüğü yoktur ancak, sorumludur. Râzi'de, ahlâk anlayışı ilahi irade ve kudrete göre şekillenir.⁷⁵ Eş'ari ekol için de geçerli olan Râzi'nin bu anlayışı, ahlâk felsefesinde volantarizm olarak isimlendirilir. Felsefe tarihinde, Descartes tarafından da savunulan volantarizme (iradecilik) göre, ahlâki bir eylemi ortaya koymanın kaynağında bilgi değil irade yer alır.⁷⁶ Ancak, Râzi, defalarca belirttiğimiz gibi, insan için irade özgürlüğünü kabul etmemektedir. Dolayısıyla, onun ahlâki volantarizminde söz konusu olan irade insanın değil Tanrı'nın iradesidir (buyruğudur). Nitekim, Tanrı'nın emrettiği her şey insanın yararınadır.

e. Faydacı Ahlâk Geleneği Açısından

“İyi”yi, “fayda veren şey” olarak gören ve D. Hume, J. Bentham, S. Mill ve H. Sidwick gibi düşünürlerce temsil edilen Faydacılık, ahlâk teorisini şu ilke üzerine kurmuştur: “En çok sayıda insana en büyük oranda *fayda*

⁷⁰ Râzi, *Mefâtiḥ*, 4/556, 3/326.

⁷¹ Fakhry, a.g.e., s. 31, 61.

⁷² Fakhry, a.g.e., s. 31; Kılıç, a.g.e., s. 114.

⁷³ Fakhry, a.g.e., s. 35.

⁷⁴ Fakhry, a.g.e., s. 40.

⁷⁵ Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/195, 5/217, 2/566.

⁷⁶ Arslan, a.g.e., s. 101.

sağlayan bir eylem, ahlâki bakımdan doğru bir eylemdir.”⁷⁷ Bu ilkedeki fayda sözcüğü, ahlâki iyiyi belirlemekte ve bununla da “haz” kastedilmektedir.⁷⁸ Ancak, bu anlayışta hazcılığın değişik bir biçimi söz konusudur. Haz, “en çok sayıdaki insanın hazzı”dır. Sonuççu bir kuram olan faydacılığın nesnel olma iddiası vardır. Zira, hazzın ölçülebileceği savunulmaktadır.⁷⁹

F. Râzi'nin ahlâk anlayışı, teknik anlamında faydacı bir anlayış değildir. Çünkü, birinci olarak, faydacılıkta iyiyi belirleyen şey hazdır. Oysa, Râzi düşüncesinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, iyi ve kötü Tanrı'nın emirlerine göre belirlenmektedir. Bu durum, Tanrı'nın buyruklarının (ve dolayısıyla iyinin) fayda sağlayan bir şey olarak düşünülmesine engel değildir. Bu bakımdan, Râzi'nin anlayışı, ahlâk felsefesi tarihinde John Gay, Abraham Tucker ve William Paley gibi düşünürlerin savunduğu *teolojik faydacılık* kapsamına dahil edilebilir. Nitekim, söz konusu faydacılıkta, Tanrı'nın emir ve yasakları fayda ilkesi ışığında değerlendirilmektedir.⁸⁰

İkinci olarak, faydacılık sonuççu bir kuramdır; dolayısıyla niyetleri göz önüne almaz. Oysa Râzi'nin anlayışında, ahlâki bir eylemin ortaya çıkmasında niyet önemli bir aşamayı oluşturmakta ve aynı zamanda eylemin değerini belirlemektedir.⁸¹

Üçüncü olarak, faydacılıkta ahlâki doğru, en çok sayıda insanın mutluluğuna özdeş kılınmaktadır. Halbuki pek çok insanı mutlu etmesine rağmen ahlâki bakımdan bizzat doğru olmayan eylemler vardır. Râzi düşüncesinde, ahlâki bir eylemin doğruluğu, o eylemin Tanrı'nın emirlerine uygun olmasına; mutluluğa götürecek olan erdemlere uygun olarak ortaya konmasına bağlıdır.

⁷⁷ Arslan, a.g.e., s. 110; Aydın, a.g.e., s. 23; Cevizci, a.g.e., s. 190; Joad, a.g.e., s. 157; Gökberk, a.g.e., s. 475; MacIntyre, a.g.e., s. 263.

⁷⁸ Ahlâk felsefesinde, S. Mill'in, hazcı faydacılığı değil de mutlulukçu faydacılığı savunması, başka deyişle ahlâki iyiyi mutlulukla eşitlemesi ve niteliksel hazcılığı savunması onu hazcılık dışında görmemizi gerektirmez. Çünkü, onun ahlâk anlayışında mutluluk hazla özdeştir. Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 203, 201.

⁷⁹ Arslan, a.g.e., s. 110; Aydın, a.g.e., s. 25; Cevizci, a.g.e., s. 198; Gökberk, a.g.e., s. 476; MacIntyre, a.g.e., s. 265.

⁸⁰ Cevizci, a.g.e., s. 192; Aydın, a.g.e., s. 24.

⁸¹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 1/679.

Sonuncu olarak, Râzi'nin hazza bakış açısı, faydacılıktaki gibi değildir. Faydacılıkta hazzın ölçütü, "en çok sayıdaki insana en büyük oranda" olmasıdır. Bu ölçüte uyan her tür haz iyiyi oluşturur. Râzi'de ise, hazlar akli (ebedi) ve duyusal (dünyevi) olmak üzere ikiye ayrılır. Duyusal hazlar tamamen mahkum edilmemekle birlikte tercih edilmesi gereken akli hazlardır.⁸² Ancak, akli hazlar da, bizzat ahlâki amacı oluşturmaz. Asıl amaç, bize öyle geliyor ki, akli hazları ortaya çıkaran eylemleri yerine getirmek suretiyle mutluluğa ulaşmaktır.

Faydacılıkla ilgili değerlendirmemizi tamamlamadan önce, genel çıkarı değil de kişisel çıkarı ön planda tutan ve bir bakıma modern ahlâk teorilerinin ilklerinden olan **Bencillik (Egoizm)** üzerinde de kısaca durmak istiyoruz. Egoizm, ahlâk felsefesinde, "insanın kendi yararına olanı yapması onun ödevidir" ilkesini temel alan bir teoridir.⁸³ Epiküros, Hobbes, Spinoza ve M. Schlick gibi düşünürlerce savunulan egoizm, insanın kendini düşünmesini bir doğa ve ahlâk yasası biçiminde dile getirmektedir. Egoizm, *hazcı* ve *hazcı olmayan* bencillik şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hazcı egoizmde, insan sadece kendisine haz veren eylemleri gerçekleştirmekle yükümlüdür, esas benimsenmektedir. Hazcı olmayan egoizmde ise, sadece haz değil, bilgi ve güç gibi yararlı olan başka şeyler de dikkate alınmaktadır.⁸⁴

Egoizm, Râzi'nin ahlâk anlayışına bir bakıma ters düşmektedir. Çünkü, onun ahlâk düşüncesinde Tanrı'nın emirleri hikmet olarak değerlendirilmekte, onları yerine getirmek övülen tutumlar olarak görülmektedir. Örneğin bu emirler arasında başkasına iyilik ve yardım etme fikri de vardır.⁸⁵ Eğer, egoizmin savunduğu gibi, bencil olmama insanın elinde olmayan bir şeyse bu iyilik ve yardım çabasının anlamsız olması gerekir.⁸⁶ Ayrıca, Râzi'nin ahlâk düşüncesinde, insan Tanrı'nın emirlerini yerine getirmelidir, anlayışı hakimdir.

⁸² Râzi, *Mebâhis*, 2/442; *Kitâbu'n-Nefs*, s. 20.

⁸³ Aydın, a.g.e., s. 18; Cevizci, a.g.e., s. 98.

⁸⁴ Aydın, a.g.e., s. 17; Cevizci, a.g.e., s. 96, 98; Bourke, a.g.e., s. 193 vd.; Ewing, a.g.e., s. 16 vd.

⁸⁵ Bkz. Râzi, *Mefâtiḥ*, 5/592, 593; 3/47; 3/321; 5/569; 5/291; 4/750; 4/248-250.

⁸⁶ Aydın, a.g.e., s. 22.

Râzi'nin ahlâk anlayışının dini ahlâk kapsamında olması nedeniyle, burada bir noktaya temas etmemiz yerinde olacaktır. İnsanın öteki dünyada yararına olacak şeyleri yapması anlayışı onu ahlâki bakımdan bencil (egoist) olarak görmemizi gerektirir mi? Başka deyişle, acaba bu anlayışa sahip olan bir kişinin sahip olduğu ahlâk bir tedbir ahlâkı mıdır?

Tedbir ahlâkı, Tanrı'nın buyruklarına uymayı, Tanrı'nın ödüllendirmesine dayandırmaktadır.⁸⁷ Böyle bir ahlâk anlayışı, ne Râzi'nin ahlâk anlayışı ne de dini ahlâk açısından kabul edilebilir. Çünkü, böyle bir anlayış bilinçli bir inanç gerçeğiyle bağdaşmaz.⁸⁸ Râzi'ye göre insan, son noktada, Tanrı'nın rızasını kazanmak amacıyla hareket etmelidir. Râzi'de, Tanrı'nın rızasını kazanmak, ahlâki açıdan en büyük motivisi oluşturmaktadır. Başka deyişle, bu motiv, sevap kazanma, Cennette bir takım mutluluklar elde etme ya da cezadan korkma motivlerinden daha şerefli ve daha değerlidir. Ancak, en yüksek dereceyi elde etme diğer dereceleri de beraberinde getiren bir özelliğe sahiptir.⁸⁹ Bu ise, bir kişinin diğer insanlara iyilik yaparken, yardım ederken vs. hiç karşılık beklememesi, kişisel bir kazanç sağlama amacıyla olmaması anlamına gelir. Öte yandan, tedbir ahlâkı, geçici bir süreç olarak ahlâki bakımdan yararlı da olabilir. Ödüllendirme ümidi ya da cezalandırma korkusu ile yapılan eylemler bir zaman sonra yerini ahlâki yetkinliğe bırakabilir. Ayrıca, unutulmamalıdır ki, Tanrı'dan korkmayla yasadan ya da toplumdan korkma bir ve aynı şey değildir.⁹⁰

f. Ödev Ahlâkı Açısından

Kant'ın meşhur ettiği ödev ahlâkı, ödevden ya da ödev duygusundan çıkan eylemleri ahlâki eylemler olarak kabul etmektedir. İçimizde varlığını kesin olarak hissettiğimiz ödev duygusu kendisini kategorik emirlerle belli etmektedir. Dolayısıyla, kategorik emirler sonucu ortaya konan davranışlar ahlâki bakımdan doğru davranışlardır. Ahlâki eylemin değer ölçütü,

⁸⁷ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 209.

⁸⁸ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 8. Baskı, İzmir 1999, s. 324.

⁸⁹ Râzi, *Mefâtiḥ*, 4/695, 2/581.

⁹⁰ Aydın, a.g.e., s. 325; Ayrıca bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 210, 211, 195, 200.

faydacıların savunduğu gibi sonuç değil, niyettir. Bu durumda, iyiyi belirleyen fayda ya da haz değil niyet olmaktadır. Kant'a göre, iyi niyet mutlak anlamda iyidir.⁹¹

Râzi'nin savunduğu ahlâk anlayışı, ödev ahlâkıyla örtüşmemektedir. Öncelikle, Kant'a göre eylemler *zorlamayla yapılan ve özgürce yapılan* eylemler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Özgürce yapılan eylemler, insanın eğilimlerinden ya da ödev duygusundan çıkmasına göre kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Kant, daha önceki filozofların yaptığı gibi insanın eğilimlerinden ortaya çıkan eylemleri değil, ödev duygusundan kaynaklanan eylemleri ahlâki eylemler olarak kabul etmektedir. Râzi düşüncesinde, eylemler, zorlamayla yapılan ve özgürce yapılan eylemler olarak ancak *görünüşte* ikiye ayrılmaktadır. Nitekim ona göre, özgür seçime bağlı fiil, son çözümlemede, zorunluluk sonucu ortaya çıkmış bir fiildir.⁹² Öte yandan, Râzi, Kant'tan önceki filozoflar gibi düşünüp insanın eğilimlerinden ortaya çıkan eylemleri ahlâki eylemler olarak görmüştür. Çünkü o, bir eylemin nasıl ortaya çıktığını anlatırken, o eylemin sebebinde iki aşama öngörmüştür. Bunlardan biri bilgi, diğeri ise *eğilim* aşamasıdır.⁹³

İkinci olarak, Kant'a göre, insan sorumlu olduğu için özgür olması gerekmektedir. Oysa Râzi'ye göre, insan sorumlu olmasına⁹⁴ rağmen özgür değildir. Ona göre, insanın özgür olması, Tanrı'nın sıfatında etkili olmak anlamına geldiği için kabul edilemez.⁹⁵

Üçüncü olarak, ödev ahlâkında sonuç değil niyet üzerinde durulur. Kötüye kullanılamayan tek şey iyi niyettir. Dolayısıyla ahlâki eylemlerin değerini belirleme niyete göre olmaktadır. Râzi'nin ahlâk anlayışında da,

⁹¹ Arslan, a.g.e., s. 111, 112; Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Translated by James W. Elington, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1988, s. 7, ayrıca bkz. s. 9, 14, 25; Cevizci, a.g.e., s. 16, 176, 178; Gökberk, a.g.e., s. 406; MacIntyre, a.g.e., s. 219; Akarsu, a.g.e., s. 67, 72; Ewing, a.g.e., s. 51; Kılıç, a.g.e., s. 34, 39; Aydın, a.g.e., s. 34, 36; Billington, a.g.e., s. 175; Magee, a.g.e., s. 190.

⁹² Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/566, 4/435, 4/556.

⁹³ Râzi, *Mefâtiḥ*, 1/677, 679.

⁹⁴ Râzi, *Mefâtiḥ*, 2/195, 5/217.

⁹⁵ Râzi, *Mefâtiḥ*, 4/556.

niyetin insan eylemlerindeki değeri kabul edilmektedir. Nitekim, eylemler niyete bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, Râzi düşüncesinde, *niyet*, aynı zamanda *eğilim*, *irade* ve *tercihle* aynı anlamda olup zorunlu bir süreç çerçevesinde eylemi ortaya çıkarmaktadır. Başka deyişle, Kant'ta insanın niyeti, Râzi'de ise, (insanın değil de) Tanrı'nın niyeti (iradesi) söz konusu olmaktadır.

5. Sonuç

Râzi'nin ahlâk anlayışını ahlâk felsefesindeki teoriler ışığında değerlendirdiğimizde şu sonuçlarla karşılaşmaktayız. Öncelikle, Râzi'nin, ahlakta normatif yaklaşımı benimsediğini görmekteyiz. Nitekim onun ahlâkla ilgili görüşleri normatif yaklaşımın iki temel sorusuna; “insan için iyi hayatın ne olduğu” ve “insanın nasıl yaşaması gerektiği” sorularına yanıt niteliğindedir. Böyle bir anlayış, ahlâkın temel görevinin analiz olduğunu savunan betimleyici anlayışa terstir. İkinci olarak, Râzi'nin ahlâk anlayışında değerlerin ölçütü Tanrı'nın buyruklarıdır. Bu durumda Râzi, iyi ve kötüyü Tanrı'nın buyruklarına göre belirlemesi nedeniyle teistik sübjektivisttir. Öte yandan, Râzi ahlâki bir eylemin kaynağında (Tanrı'ya ait de olsa) iradenin bulunduğunu düşünmektedir. Bu ise, onun anlayışının ahlâki voluntarizm olduğunu göstermektedir. Üçüncü olarak, Râzi, eylemlerde niyetin önemini kabul etmesi bakımından motivist teorilere yaklaşmaktadır. Ancak o, motivist bir anlayıştan ziyade, teleolojik bir ahlâk anlayışını savunmaktadır. Nitekim ona göre, ahlâkın bir gayesi vardır; o gaye de İslam filozoflarında olduğu gibi, mutluluktur. Râzi, bu hedefi ebedi mutluluk olarak da değerlendirmektedir. Eylemi yaparken belli bir gayeyi hedef alma, o eylemi, belli bir sonuca ulaşma isteğine göre yapma anlayışına yakındır. Bu açıdan, Râzi'nin ahlâk anlayışı sonuççu teoriler grubuna dahil edilebilir. Ancak, klasik sonuççu teorilerde, eylemden beklenen sonuç haz elde etmektir. Bu ise, Râzi düşüncesi için geçerli değildir. Çünkü o, tıpkı İslam filozofları gibi, hazzı en yüksek iyi olarak görmemektedir. Bu durumda Râzi'nin hedonist bir anlayışı benimsemediğini görmekteyiz. Dördüncü olarak, Râzi ahlâk yargılarını psikolojik yargılara indirgemediği, başka deyişle, iyiyi arzu ya da heyecan ifadesi olarak görmediği için, naturalist-olmayan bir ahlâk anlayışına sahiptir. Sonuncu olarak, tarihsel sınıflama açısından bakıldığında, Râzi'nin ahlâk anlayışının tektanrıci dinlerin ahlâk geleneği içinde yer aldığı son derece

açıktır. Ancak, söz konusu anlayışın bu gelenek bünyesinde hangi gruba dahil olduğu o derece açık değildir. Râzi'nin anlayışı, ahlakla ilgili konuları dînî kisve içinde ele alması nedeniyle dînî ahlâk kapsamında değerlendirilebilir. Öte yandan o, İslam filozoflarının ahlâkla ilgili (ahlâk psikolojisi, mutluluk, yetkinlik, erdem, iyi ve zevk gibi konularla ilgili) pek çok görüşünü iktibas etmesi nedeniyle Platon-Aristoteles çizgisindeki mutlulukçu ahlâk anlayışını da benimsemiş görünmektedir. Bununla birlikte, Razi Tanrı'nın inayeti, insanın fiilleri ve özgürlüğü gibi bazı konularda İslam filozoflarından ziyade Eş'ari ekolün kanaatlerini savunmaktadır. Bu ise, onu felsefî ahlâk geleneğinden ziyade kelâmî ahlâk diyebileceğimiz teolojik ahlâk geleneği içinde değerlendirmemizin daha doğru olacağını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, **Ahlâk Öğretileri II, Immanuel Kant'ın Ahlâk Öğretisi**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1968.
- Aristotle, **Nicomachean Ethics**, Translation by. H. Rackham, Harvard Univ. Press, Cambridge London 1994.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara 1994.
- Aydın, Mehmet, **Ahlâk Felsefesi Ders Notları**, Daktilografi, İzmir.
- -----

Din Felsefesi, III. Baskı, İstanbul 1992.
- -----
Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
- Billington, Ray, **Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997.
- Bourke, Vernon J., **History of Ethics**, Volume One Graeco Roman to Early Modern Ethics, Image Books, New York 1970.

- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma, İstanbul 2002.
- Ewing, A.C., *Ethics*, The English Universities Press Ltd., London, 1960.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden, New York 1991.
- 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
- Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. M. Aydın, M. Dağ, İstanbul 1992.
- Gazali, Ebu Hamid, *İhya'u Ulumi'd-Din*, Ezher Matbaası, C. I-IV, Mısır, 1302.
- Gustafson, James M., *Theology and Ethics*, The University of Chicago, Chicago 1981.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul 1980.

- İbni Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Çev. Abdulkadir Şener; İ. Kayaoğlu; C. Tunç, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.
- Joad, C.E.M., **Philosophy**, The English Universities Press. Ltd., Poland 1965.
- Kant, Immanuel, **Grounding for the Metaphysics of Morals**, Translated by James W. Elington, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1988.
- Kavasoglu, Özcan, **İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları**, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniv., İzmir 1995.
- Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dini Temeli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992.
- MacIntyre, Alasdair, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, Çev. H. Hünler, Z. Hünler, Paradigma, İstanbul 2001.
- Magee, Bryan, **Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000.
- Ma'sumi, Hasan, **Imam Râzi's İlm al-Akhlaq**, Islamic Research Institute, İslamabad, Tarihsiz.
- Pazarlı, Osman, **İslamda Ahlâk**, Remzi Kitabevi, İkinci Baskı, İstanbul, 1980.

- Plato, "Phaedrus", "Republic", "Theaetetus", **Collected Dialogues**, Edit. By. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey, 1985.
- 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.
- Mefâtihu'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.
- Spinoza, Baruch, **The Ethics and the Selected Letters**, Translated by Samuel Shirley, Edit. Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1982.
- Etika, Çev. H. Ziya Ülken, Ülken Yay. Üçüncü Baskı, İstanbul 1984.
- Stroll, Avrum, **Philosophy Made Simple**, New York, 1956.
- Türkeri, Mehmet, **Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Râzi'nin Ahlâk Felsefesi**, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1999.

*