

Anar GAFAROV*

AMEA, Fəlsəfə İnstitutu

**Çokkültürlülük:
İslam medeniyeti, felsefesi
ve ahlak düşüncesi merkezli
bir okuma**

Özet

Bu makalede çokkültürlülük bir problem olarak İslam medeniyeti, felsefesi ve ahlak düşüncesi açısından tartışılmaktadır. Çalışmada dinî ve felsefî öğretilerin konuya ilişkin ortak söylemleri karşılaştırılarak analiz edilmiş, başta İslam dini ve felsefesi olmak üzere zaman zaman Batı filozoflarının da konuya ilişkin düşünceleri değerlendirilmiş ve böylece birlikte yaşamının mahiyeti, temellendirilmesi, değerler alanı irdelenerek ortaya konulmuştur. Bu bağlamda makale, temel sorun olarak günümüz dünyasında çokkültürlülüğün ve farklılıkların olumlu yönlerinin yanısıra “ötekileştirme” gibi olumsuzlukları da beraberinde getirdiği hususuna dikkat çekmekte ve probleme ilişkin çözüm yollarını tarihi tecrübelerden ve filozofların görüşlerinden yola çıkarak tartışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çokkültürlülük, Birlikte Yaşama, İslam, Ahlakî Değerler, Felsefe, İnsan, Toplumsal İlişkiler

Giriş

Birlik ve beraberlik içinde yaşama sorunu insanlık tarihi kadar eskiye dayanan problemlerden biridir. Zamanla daha da karmaşık hal alan bu problemin toplumları ve kültürleri küresel düzeyde ciddi sorunlarla karşılaştıracak bir konuma geldiğini söyleyebiliriz. Hayat şartlarının değişim ve dönüşümüyle yaşadığımız modern ve postmodern dönemdefarklı grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, inanç, kültür, mezhep ve tarikatların doğal olarak insanlığı karmaşık ve birlikte

* Sosyologiya üzrə fəlsəfə doktoru.

yaşama adına içinden çıkılması kolay olmayan bir evrene ittiği görülmektedir. Şöyle ki, çokkültürlülük, demokrasi, insan hakları ve özgürlükleri üzerine yapılan bunca müzakere ve tartışmalara rağmen dünyamız savaş, şiddet, zulüm, adaletsizlik, ötekileştirme, ayrımcılık, eşitsizlik, marjinalleştirmeye dayanan dramatik olay ve ilişki biçimlerinin hakim olduğu bir gezegen haline gelmiştir.

Sorunun tarihi arka planına baktığımızda günümüzde birlikte yaşama bağlamında ortaya çıkan büyük sorunların temel etkenlerinin özellikle Batı toplumlarında artan ırkmerkezcilikten ve derinleşen yabancı karşıtlıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Binanealeyh korku (fobi), bencillik, milliyetçilik, önyargı ve nefret başlıca ötekileştirme etkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun son örneğini Almanya ve Hollanda'nın Türkiye'ye karşı tutumu ve yine bazı terör örgütlerinin bilhassa Batı'da kamplaşarak lojistik destek almaları gibi gerçekler oluşturmaktadır. Bu anlamda özellikle son zamanlarda Batı toplumlarında daha fazla gündeme gelen İslamofobi üzerinde durulabilir. Mazisi itibariyle Endülüs'ün İslamlaşması ve Haçlı Seferlerine kadar geri götürebileceğimiz İslamofobi,¹ postmodern dönemde müslümanlara karşı geliştirilen korku, nefret ve ayrımcılığı ifade etmektedir. Batı toplumlarında İslam'a ve Müslümanlara karşı olan bu tutumu ortaya çıkaran olayları: ABD'deki 11 Eylül saldırısı, daha sonra Fransa'da olan 7 Ocak Charlie Hebdo saldırısı², İslam karşıtı Amerikan rahibin 11 Eylül tarihini "Kur'an Yakma Günü" ilan etmesi,³ Danimarka ve Hollanda'da Müslümanlara ait mezar ve camilerin tahrip edilmesi,⁴ İsviçre'de ve genellikle Batı ülkelerinde cami yapımlarına karşı yapılan yürüyüş ve saldırılar olarak sıralayabiliriz.⁵ Ayrıca Huntington'un medeniyetler çatışması tezi ve Bernard Lewis'in Müslümanları terör bağlamında

¹ Okumuş, "Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, (1. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 107.

² Samim Akgönül (Strasbourg Üniversitesi Öğretim Üyesi, Fransa) *Fransa'da saldırı sonrası toplumsal kırılma derinleşecek*, (8.01.2015);

http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/01/150108_charlie_hebdo_samim_akgonul

³ Dünya Sosyal Yardımlaşma için Yardım Merkezi (Dove World Outreach Center) isimli kilisenin rahibi Jones İslam'a yine hakaret etti, (02. Nisan 2011)

<http://www.haber7.com/amerika/haber/729279-kur8217an-yakan-rahip-yine-kiskirtti>

⁴ Danimarka'da Müslüman Mezarlığına Saldırı, (Kopenhag, 06 Haziran 2015)

<http://www.pressmedya.com/avrupa/21355/danimarkada-musulman-mezarligina-saldiri>

⁵ İsviçre minare yasağına "evet" dedi, (29.11.2009)

<http://www.cnnturk.com/2009/dunya/11/29/ isvicre.minare.yasagina.evet.dedi/553509.0/>

Bu konularda geniş bilgi için bkz. *Avrupa'da Türkiye Kökenlilere Yönelik Irkçı ve Yabancı Düşmanlığı İçerikli Eylemler*, TBMM, İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Başkanlığı araştırma raporu, 24. Dönem, 4. Yasama Yılı, Ankara: Ocak, 2014.

değerlendirme çabalarını içeren akademik çalışmalarının yanısıra Afganistan ve Irak'a askeri müdahaleler ve 2012 yılında yapılan "Müslümanların Masumiyeti" filmiyle bir takım medya ve film sektörünün Müslümanlar aleyhine başlattığı propaganda ile bunun daha da derinleştiğini söyleyebiliriz. Son olarak tüm eylemler 2014 Ekim ayında Almanya'da kurulan PEGIDA (Patriotische Europaer gegen die Islamisierung des Abendlandes /Batı'nın İslamlaşmasına Karşı Vatandaşlar) hareketiyle kurumsallaşma yoluna girdi. Bu gibi kurumların ya da derneklerin ortaya çıkmasıyla birlikte "insan haklarını korumayı ilke edinen" Batı'nın yıllarca İsrail'in Filistin'li Müslümanlara yaptığı planlı ve programlı zulüm ve katliamlara, Ortadoğu'da, Afrika'da, Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde, özellikle 26 Şubat 1992 senesinde Rus desteğiyle Ermeni birlikleri tarafından Hocalı'da yapılan soykırımlara, Çin'in uygur Türklerine yaptığı katliamlara, İŞİD'in Suriye'de ortaya çıkardığı insanlık dramına, PYD tarafından Türkmenlere karşı yapılan etnik temizliğe, Türkiye'de PKK vb. terör örgütlerinin gerçekleştirdiği terör olaylarına vs. gibi anti-humanist plan ve projelere neden çözüm üretmediğinin ve adil bir tavır ortaya koyamadığının mantığı anlaşılmalı. Bir yandan postmodern çoğulcu kültürün yaygınlaşmasını, farklı inanç, hayat tarzı ve kültürlerle mensup toplumsal aktörlerin birarada yaşamasının yollarını geliştirmeyi savunan Batı'nın, öte yandan İslam'a ve Müslüman ülkelere karşı bir korku, nefret, ayrımcılık, düşmanlık ile yaklaşması, aslında bugün Batı'nın kendisinin büyük ve bilinçli bir tutarsızlık içinde olduğunu göstermesinin yanısıra ayrıca İslam alemini bu konuda tedbirli olması gerektiği yönünde uyaracak nitelikteki gerçeklerdir.

Birlik ve beraberlik içinde yaşama sorununun diğer bir yanını ise İslam dünyasının bir kısmında ortaya çıkan mezheplerarası gerilim ve çatışmalar oluşturmaktadır. Bu durumun aslında İslam karşıtı toplumlara yeteri kadar ideolojik ve politik zemin sağladığı hususu dikkate alındığında, birlikte yaşamaya ilişkin sorunun sadece Batı'yı değil belki daha çok İslam dünyasını ilgilendirmesi gereken bir sorun olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki, İslam dünyasında hala mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu bilincini kabullenmeyen bir takım gurup, cemaat ve dini kuruluş ve toplulukların "tek doğru olan benim inancım" zihniyetinden hareketle, evrensel bir dini tek mezhebe indirgeme çabalarıyla Ortadoğu'yu mezhep çatışmalarının derinleştiği bir coğrafya haline getirdiklerini görüyoruz. Meseleyi birlikte yaşama açısından analiz ettiğimizde Batı ile mukayese edildiğinde İslam dünyasında bu bağlamda yaşanan ötekileştirmenin Müslümanlık dışındaki dini kimliklerle ilgili olmadığı, bu

din içindeki farklı kimliklerle ilgili olduğu gözlemlenmektedir. Problemin en vahim yanırsa, ilim ve irfandan yoksun olan bazı Müslümanların bu tarz tutumlarıyla ne yazık ki Batı'nın İslam coğrafyasına yönelik çıkar politikalarının oyuncularına haline gelmiş olmalarıdır. Binaenaleyh burada özellikle şunu belirtmeliyim ki, İslam dünyasındaki sözkonusu sorun İslam aleminde birlikte yaşama kültürünün yokluğundan değil, bugünün bazı Müslümanlarının ve Müslüman topluluklarının İslam âleminin bu anlamda yaşadığı tarihsel tecrübeyi, Hz. Muhammed (s.a.s)'in hayat felsefesini ve İslam medeniyetini doğru okuyamamalarından ve dini metinlere literal yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Ne var ki, tarihte bir yolculuğa çıktığımızda Batı medeniyeti ile mukayesede İslam medeniyetinin Mekke'den Kordova'ya kadar birlikte yaşamaya ilişkin pek çok ilkelere ve zengin tarihi tecrübelerle sahip olduğunu görürüz. Zira bu medeniyetin temelini oluşturan Kur'an ve Sünnetin bireysel ve toplumsal ilişkilerde insanlığa sunduğu temel ilkeler birey ve toplumlar arasında sahip oldukları düşünce, din, mezhep ve ırka göre herhangi bir ayırım yapmadan adalete, hakka, hukuka riayeti sıkı bir şekilde emretmekte, bu konuda nasların çizdiği sınırların çiğnenmesini şiddetle yasaklamakta ve her kesimden insanın huzurla yaşayabileceği çokkültürlü bir evren modeli sunmaktadır. Bunun pratik örneğini ise Medine vesikası¹ ve Veda hutbesinin yanısıra İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s)'in Müslüman toplumda yaşayan gayri-müslimlere ve zimmet ehline yönelik tebliğ ve talimatı doğrultusunda oluşan hukuki ve ahlaki kurallar, ilkeler ve asırlarca gayri müslimlerin İslam ülkesinde huzur, barış ve güven içerisinde yaşaması gerçeği oluşturmaktadır.²

Birlik ve beraberlik içinde yaşamaya ilişkin sıkıntılarının olduğu bir diğer alan da aile kurumudur. Tüm dünyanın temel sorunları arasında olan aile içi ilişkilerde birlikte yaşamaya ilişkin problemler ve bunun sonucu olan boşanmalar ne yazık ki, İslam alemini de kendi evreni içine almış bulunmaktadır. Modern dünyada aileyi kuran ve yaşatan değerler ağında, bu alana ilişkin ilkelere ve kültürel normlarımızda olumsuz eksende pek çok sorunlar dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Toplumun temel unsuru olan aile müessesesinde birlikte yaşamaya ilişkin her gün daha

¹ Sarıçam, İ., *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (9. bs.). Ankara: DİB Yayınları, 2014, 144-145; Buhl, F., “.Muhammed”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 8, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960, s. 462.

² Bkz. Bayraktar, “İslam'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 1991, s. 221-229; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (Salih Tuğ, Çev.). c. I. İstanbul: İrfan Yayınları, 1981, s. 206.

da ilerleyen sorunların nedenini irdelediğimizde geleneksel aile zihniyetini vazifelerden daha ziyade hak ve hukukun konuşulduğu modern aile zihniyeti ekseninde farklılaştıran iki temel ögenin olduğunu görmekteyiz: Bunlardan ilki seküler yaşam tarzı; diğeryse kadının aile içinde yeniden konumlandırılmasına ilişkin empoze edilen ve kolayca kabullenilen modern zihniyettir.¹ Buna kadının aile içindeki konumunun yeniden inşası da diyebiliriz. Küreselleşmenin beraberinde getirdiği seküler yaşam tarzının zihinler üzerinde kültürel değerler bazındaki aşındırıcı etkisi gerek aile, gerekse diğer sosyal ilişkilerde birlikte yaşamaya ilişkin temel ahlâkî değerlerin varlığı için ciddi tehlike oluşturmaktadır. Binaenaleyh birlikte yaşamamanın temel öğeleri olan sevgi zamanla yerini nefrete, adalet zulme, merhamet ve şefkat acımasızlığına, duyarlılık aldırmaçlığına, dostluk düşmanlığına, sadakat ve vefa sadakatsizlik ve ihanete, diğergamlık çıkar duygusuna, hoşgörü ötekileştirmeye, alçakgönüllülük kibire, cömertlik cimriliğe ve kanaat doyumsuzluğa terk ediyor.

Dünyanın birlikte yaşama evreninin neresinde olduğuna ilişkin yapmış olduğumuz bu genel değerlendirmeler sonucunda söylemeliyiz ki, birlikte yaşama bugün gerek bireylerarası, gerekse toplumlararası ilişkilerde huzur ve dengenin sağlanması adına vazgeçilmez bir değerdir. Bukabul edilip önemsenmediği sürece, günümüz dünyasında bireylerin ve toplumların bir huzur evreninde yaşamaktan yoksun olacakları kaçınılmaz gözükmektedir. Bu bağlamda yapılan ilmi çalışmaların birlikte yaşamamanın bir değer olarak algılanmasına ve ahlakına ilişkin bilincin oluşturulması adına büyük önem arzettiği rahatlıkla söylenebilir. Zira çeşitli ırklara, coğrafyalara, kültürlere, inançlara, dillere ve farklı düşüncelere ve mezheplere mensup insanların bir arada huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için yalnızca hukuki ve kanuni bir takım düzenlemelerin yeterli olmadığını görüyoruz. Dolayısıyla sözkonusu düzenlemelerin yanısıra toplumda birlikte yaşama inancının, ahlakının ve kültürünün oluşturulmasına ve bu anlamdaki tarihi tecrübelerin revize edilmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Zira birlikte yaşama ancak sağlam bir inanç ve ahlak zemininde gerçekleşebilecek bir değerdir. Bu anlamda önemli olan, birlikte yaşama bilincini oluşturmak ve bu bilincin toplumun tüm kesimleri ve bireyleri tarafından özümsemesi ve adeta bir yaşam biçimi haline getirilmesine teorik ve ideolojik zemin hazırlamaktır. Zira sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan temel değerlerin bir hayat tarzı olarak benimsenmediği toplumlarda bir-

¹ Geniş bilgi için bkz. Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (3. bs.), Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2015.

likte yaşamaya ilişkin kanuni düzenlemeler kağıt üzerinde kalır. İşte kitabın bu bölümündeki çalışma da birlik ve beraberlik içinde yaşama bilincinin oluşturulması kabilinde yapılan çalışmaların devamı niteliğindedir.

***Farklılıklarla Birlikte Yaşamamanın Gerekliği:
İslam Ahlak Düşüncesi Eksenli Bir Analiz***

İnsan neden toplumsal hayatı veya birlikte yaşamayı tercih etmek zorundadır? Bu sorunun cevabı insanla bağlı olduğundan belki “İnsan nedir ve nasıl bir varlıktır?” sorusuna öncelik vermemiz daha makul olur. Zira birlikte yaşamamanın gerekliliğine dair herhangi bir araştırmada ilk karşılaşılabilecek gerçek insan unsurdur. Nitekim bu gerçeğe ilişkin tanım biraz sonra da göreceğimiz üzere toplumsal hayatın ve ya birlikte yaşamamanın gereğini ve değerini ortaya koyacaktır. O halde birlikte yaşama, insanın doğal olarak toplumsal varlık oluşuyla doğrudan ilgili bir olgu olmalıdır.

Düşünceleriyle ve yapıtlarıyla İslam Medeniyetinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine büyük katkı sağlayan İslam düşünürlerine göre herşeyden önce insanoğlunun anlaması gereken şey, insanın ontolojik olarak sosyal veya medenî bir varlık olduğu gerçeğidir. Bu düşünce kaynaklarda “el-İnsan medeniyyun bi't-tab'i” (İnsan doğal olarak medeni/sosyal bir varlıktır) şeklinde yer almaktadır. Eski Çağ Yunan felsefesinde de mevcut olan bu tez¹ insanın doğası ve tabiatı itibariyle medeni bir varlık olduğunu, onun yalnız yaşayamayacağını ve bir toplum içinde birlikte yaşamak zorunda olduğunu söyler.² Çünkü insan ontolojik yapısı itibariyle başkalarına muhtaç bir varlıktır. İnsanlar yaratılışları itibariyle eşit donanımlara sahip olarak doğmazlar. Hayat algılanarak, idrak edilerek ve anlamlandırılarak yaşanacak bir şeydir. Ne var ki entellektüel kapasite bakımından insanlar eşit değildir. Ayrıca insanların sahip olduğu doğal özellik ve imkanları gerçekleştirme başarısında da derece ve ölçü farklılıkları vardır. Kur'an-ı Kerim'de de “Şüphesiz sizin iş, çalışma

¹ bkz. Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, 2. bs., İstanbul: Rezmî Kitabevi, 1971; Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Rezmî Kitabevi, 1993.

² Farabi, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986, s. 117-119; Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 58; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb y.y.: Matbaatü'l-asriyye, 1398/1978, s. 149. Bu konuda diğer filozofların görüşleri için bkz. Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 399.

ve çabalarımız elbette farklı farklıdır”¹ şeklinde işaret edilen bu duruma göre gerçeğin algılanmasına ilişkin sözkonusu farklılık ve derecelenme bir taraftan birlikte yaşamayı zorunlu kılarken, bir yandan da insanların sosyal statülerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İnsanların farklı yetenek ve yatkınlıklara sahip olduğunu ifade eden bu kurama göre toplumda yöneticilerin ve yönetilenlerin bulunması insanların doğalarındaki farklılıkların zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla yönetim ve hizmet bakımından bir şehirdeki toplumsal statüler doğal yatkınlık ve eğitim farklılıklarını yansıtır.² Binaenaleyh birlikte yaşamının veya diğer bir adıyla toplumsal hayatın zorunluluğu gerek Kur’ân metinlerinde, gerekse İslam düşüncesinde bireyin yetersizliği kuramı çerçevesinde temellendiriliyor. Dolayısıyla bir yandan insanın anlama, düşünme ve kavrama gibi fitri yetenekleri konusundaki eşitsizlik ve eksiklikler, diğer yandan da yaşam için gerekli olan iş ve sanat alanlarının zenginliği insanların birlikte yaşamasını zorunlu kılmış, insanların hem tek başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz bulunmaları hem de Allah tarafından değişik yeteneklerle donatılmaları ve farklı imkanlara sahip kılınmaları onları aralarında iletişim kurmaya, birbirileriyle kaynaşmaya, yardımlaşıp dayanışmaya yöneltmiştir. Nevar ki, toplumsal hayat çatışma ve anlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir. İşte devlet ve siyaset kurumları Hz. Muhammed (s.a.s)’den itibaren İslam düşüncesinde Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Haldun vb. düşünürlerin de belirttikleri üzere toplumsal çatışmaları adalet ölçüsü içinde çözüme kavuşturma ve toplumsal barış ve huzuru sağlama ihtiyacının gereği olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Allah’ın insanları sevgi, saygı, şefkat, merhamet, dayanışma, yardımlaşma gibi toplumsal ahlaka temel teşkil edecek yüksek duygu ve eğilimlerle donatmış olması hususu da mezkur düşünürlerce insanın medenî bir varlık olduğu gerçeğinin gereği olarak izah edilmiştir.³

¹ Leyl 92/4

² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdükadir Şener ve M. Rami Ayas, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980, s. 43; Skirbekk - Gilje, *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*, çev. Emrah Akbaşve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2006, s. 109

³ Gazzali, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1332, c. I, s. 12-13, 55; c. II, s. 193-194; c. III, s. 10, 281; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962, s. 235; a.mlf., *el-Makâsidü'l-esna fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*, Kahire: y.y., 1322, s. 70; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, Beyrut, 1398/1978, s. 132-135; İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1402/1982, s. 41-43.

Öte yandan “insan” kavramının etimolojik olarak onun sosyal bir varlık olduğu gerçeğini ifade eden “üns” kelimesinin türevi olduğunu¹ söyleyen İslam düşünürlerine göre insanın yetkinliği de kendi türünden olanlarla sosyal ilişkiler kurularak meydana gelecektir. Bu anlamda “insan fitratı itibarıyla medeni bir varlıktır.” Tezi hatırlanacak olursa o halde medeniyet dediğimiz şey bu yetkinliğin diğer bir adı olmuş olacaktır.² Sonuç olarak yetkinlik ve mutluluğun derece ve niteliği bireyin kuracağı sosyal ilişkilerin niteliği ile doğrudan orantılıdır. Şöyle ki yetkinlik ve mutluluk erdemden bağımsız olarak gerçekleşmeyeceğinden toplum halinde yaşama ve iş bölümü erdemın ön şartı olarak görülmektedir. Bu bağlamda İslam filozoflarının münzevilerin, zahitlerin ve dilencilerin yaşam tarzlarını neden tasvip etmediklerinin mantığı daanlaşımış olmalıdır. Çünkü onlara göre ahlâkî hayat insanın sosyal ilişkiler açısından ayrılıp inzivaya çekilmesiyle bir takım sorumluluklardan, uygun görülen hazz ve gayretlerden kopmasıyla değil, toplumsal yaşam içinde hayatını sürdürüp yetkinlik ve mutluluk yolunda ifrat ve tefrit denilen ve reziletlerin yapı taşları olan iki noktadan sakınmasıyla gerçekleşen bir olaydır. Oysa ki, insani ilişkilerden bağımlı koparmak bireyi erdemlerini izhar edecek imkanlardan yoksun bırakacaktır.³ O halde toplumun yalnızca yaşamla ilgili bir takım ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bireyin kendisiyle ahlaki kemale ermesini gerçekleştirecek bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslam filozofları da insanın sosyal bir varlık olduğu şeklindeki tezi benimseyerek fikri ve ahlaki yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kazanılabileceğini söylemişlerdir.⁴ İslam düşüncesinde Fârâbî tarafından ileri sürülen bu tez daha sonra bu paradigmayı devam ettiren İbn Miskeveyh, Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî, Nasîruddin Tûsî ve Osmanlı alimlerinden Celâleddîn Devvânî, Kınalızâde Ali, Muhammed Emin Şîrvânî vd. tarafından da kabul görülerek sürdürülmüştür.⁵

¹ Müfid Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara: Avrasya Yayınları, 2005, s. 88.

² Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, Tahran: 1369, s. 251, 258, 264, 321.

³ İsfahânî, *Risâle fi âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman:1419/1998, s. 39-40; a.mlf, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, Kahire: Dârü's-sahve, 1405/1985, s. 369; ayrıca bkz. Anar Gafarov, Râgıb el-İsfahânî /Felsefesi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.2007, c. 34, s. 443-445.

⁴ Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986, s. 77

⁵ Bkz. Mâverdî, *a.g.e.*,1398/1978, s. 132-135; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 257-258, 321; Anar Gafarov, *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 261-

Birlikte yaşama konusuna ilişkin yapılan tüm bu temellendirmelerden sonra şöyle bir sonuca gidilebilir: İnsanların ontolojik olarak eşit donanımlara sahip olmayışı birlikte yaşamayı veya toplumsal hayatı gerekli kılmaktadır. Karşılıklı işbirliği ve dayanışma hayatın kanunu ve sosyal hayatın vazgeçilmez gereğidir. Öte yandan toplum yalnızca yaşamla ilgili bir takım ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bireylerin ahlaki kemale ermesini sağlayan bir araç ve alandır. O halde birey medeni varlık olarak kendini toplumda gerçekleştirir. İşte, bu husus, bir yandan birlikte yaşamının gerekliliğine, diğer yandan *değerine* işaret etmektedir. Ayrıca, söz konusu değer “insan medeni bir varlıktır” tanımındaki medeni kavramından çıkarılması medeniyet kavramının kendinde bir birlik idealini barındırdığı gerçeğini de dile getirmektedir. O halde medeniyet, içinde bulunduğumuz toplumdaki farklı kültürleri ve temsilcilerini bir birlik ve bir tevhid evrenine dâvet ve çağırı olmalıdır. Toplumsal varlık toplumda yaşayan ve toplumsal yaşamı bütün imkan ve sınırlılıklarıyla diğer insanlarla paylaşan insan demektir. Birlikte yaşamak insan için zorunlu bir durumu ifade etmektedir. Bu yaşam tarzı farklı yaş, cinsiyet, statü, meslek, ekonomik düzey, ırk, görüş, düşünce, inanç, din ve kültüre sahip olanların, farklı düşünen, inanan ve yaşayan insanların birarada yaşaması, belli ortak paydalarda buluşarak toplumsal hayat içinde varlıklarını sürdürmeleri şeklinde anlaşılırsa, o takdirde toplumsal hayat farklılıklarla birlikte yaşamak anlamına gelir.

İnsanların inanç, düşünce, ahlak, davranışlar, ırk, soy ve kabile bakımından farklı olması toplumsal bir olgudur. Nitekim Kur’an’daki bazı âyetler de hususa özellikle dikkat çeker.¹ Fakat inancı, düşüncesi, işi, dili, ırkı, soyu ve kabilesi farklı insanlardan oluşan bir toplumda birlikte yaşamının sosyal yardımlaşma ve dayanışma açısından gerekli olmasına karşılık getirdiği bir takım sorumluluklar, hak ve görevlerin de olduğu hususu unutulmamalıdır. Bu görev ve sorumlulukların yerine getirilmemesi, temel haklara riayet edilmemesi toplumda bir takım sorunlar doğuracaktır. İşte tam bu noktada şu iki soru insan aklına geliyor: Bu sorulardan birincisi birlikte yaşamının insanoğlu için neyi ifade ettiği, ikincisi ise insanoğlunun bir

262; Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul: 1994, s. 339; Kınalızâde, *Ahlâkı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 411-413; Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Raşid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b.

¹ Bkz. Hûd 11/118-119; Mâide 5/48; Rûm, 30/22; Leyl 92/4 vd.

anlamda kaderi olan birlikte yaşamayı nasıl sağlıklı bir şekilde sürdürebileceğidir. Bütün bu tespit ve açıklamardan sonra konumuzla ilişkili son iki temel soruyu hem İslam Düşüncesinin temel kaynakları olan Kur'an Peygamberimizin Sünnet ve uygulamalarını merkeze alarak yanıtlamaya çalışalım.

Farklılıklarla Birlikte Yaşamının Dinamiği Olarak Kur'an ve Nebevî Uygulamalar

Birlik ve beraberlik içinde yaşamının Kur'an ve Hz. Muhammed'in uygulamalarındaki temellerini ortaya koymadan önce bu meseleyi irdelemeye "Birlikte yaşamaktan ne kastedilmektedir?" şeklindeki bir soruyla ve bu soruyu yanıtlayacak tartışmayla girizgah yapmanın uygun olacağını düşünüyoruz.

Birlikte yaşamının mahiyetini irdeleğimizde, bunun düşünce tarihinin çok eski bir problemi olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki bu konu kendiliğinde parça-bütün ilişkisi, değişen-değişmeyen, görünen görünmeyen, "bir" ile "çok"un ilişkisini ifade eder. Aslında Allah'ın kevnî ayeti olan doğayı müşahade ettiğimiz zaman kendilerini yabancılaştırmaksızın sözkonusu kutuplar arasındaki birleşme ve birlikteliğin nasıl gerçekleşebildiği ve ortaya müşterek bir yapının nasıl çıkabildiği şeklindeki sorular bir anlam arayışı içinde olan insanı düşündürmüyor değil? Bu sorulara yanıt bulma sürecinde doğadaki bu birlik ve nizamı sağlayan iki çeşit ilkenin olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Farklılıkların bir bütün halinde bir araya gelmesinin birinci yolu, doğadaki bu birliği ve nizamı sağlama yetkisinin farklılıklardan bir tanesinin güdümünde olduğu ihtimalidir ki bu makul görülmemektedir. İkinci yol da, her bir farklılıkta kendisini ifade eden ve hiçbir farklılığa indirgenmeyen temel birlik ilkesinin veya ilkelerinin olduğu ihtimalidir ki bu anlamda fizik yasalarından bahsedebiliriz. Dolayısıyla evrende farklılıklar arasında birlik ve dengeyi sağlayan ilkelerin ne olduğu problemini tartışırken bu durumun bizi doğrudan fiziki kavramlar alanına götüreceği kesindir. Nihayetinde evrendeki birlik ve nizamın sağlanmasına ilişkin belli fizik yasalarının olduğunu göreceğiz.

Konuyu beşeri ilişkiler açısından inceleyecek olursak, öncelikle birlikte yaşamaktan neyin kastedildiği meselesini vuzuha kavuşturulması gerekecektir. Örneğin birlikte yaşamak farklı inanç ve kimliklerin birleştirilerek onlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılıp yeni bir birlik ve inanç oluşturmak mıdır? Ya da bir kimlik ve inancın başka bir kimlik ve inanç içerisinde eritilmesi midir? Bireyler ve top-

lumlararası birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi için söz konusu birlikte yaşama prensibini üzerine bina edebileceğimiz ne tür kavramlar alanına ihtiyacımız var?

Şimdi bu soruları teker teker yanıtlamaya çalışalım. Öncelikle belirtmeliyiz ki, gerek Kur'an'ın gerekse de Hz. Muhammed (s.a.s)'in bu konuda bizlere verdiği mesajlar farklı inançların ve kimliklerin birlikte yaşamanın kimlikleri ve inançları birleştirerek yeni bir birlik ve inanç oluşturmak olmadığı yönündedir. Zira bu durumda kimlikler ve inançlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması gerektir ki, bu da az önce sosyal varlık olarak tanımlanmış olan insanın ve onun oluşturduğu toplumların fitratına terstir ve imkansızdır. Yine sözkonusu mesajlardan birlikte yaşama idealinin inançsal ve kültürel farklılıklardan birinin diğerinin güdümlüne verilmesiyle gerçekleşecek bir olgu olmadığını da anlamış oluruz. Binaenaleyh birlikte yaşama bir kimlik ve inancın diğer bir kimlik ve inanç içinde eritilmesi anlamına gelmeyip, farklılıklardan her birinin kendisini ifade edebileceği ve hiçbir farklılığa indirgenmeyeceği “temel birlik ilkeleri”ni belirlemek ve oluşturmaktır. Nitekim hem Kur'an'ın hem de İslam Peygamberi'nin bu bağlamda bizlere verdiği temel mesaj da bu yöndedir.

*“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık...”*¹ *“Gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin birbirinden ayrı olması da O'nun (azamet ve kudretine delâlet eden) alâmetlerindedir. Şüphesiz ki bunlarda, bilenler için ibretler var...”*² *“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. Öyle iken iman etmeleri için insanları sen mi zorlayacaksın?”*³ *“Dinde zorlama yoktur; artık doğru ile eğri birbirinden ayrılmıştır.”*⁴ *“Andolsun, biz Âdemoğulları'nı şan ve şeref sahibi kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; temiz besinlerle onları rızıklandırdık. Yine onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.”*⁵ *şeklindeki ve burada zikretmediğimiz pek çok âyet yukarıda söylediklerimizin Kur'anî temellerinin oluşturmaktadır.*

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s) yaşamı boyunca insanlar arasında sevgi, merhamet ve dayanışmaya dayalı ilişkinin iman ve sosyal birlik ve beraberli-

¹ Hucurat 13.

² Rûm 30/22

³ Yûnus 10/99

⁴ Bakara 2/256

⁵ İsrâ 17/70

ği sağlama açısından önemli olduğuna sürekli vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Peygamberimizin Medine'deki uygulama ve söylediklerini hatırlamanın söylediklerimizi açıklığa kavuşturma adına uygun olacağını düşünüyoruz. Şöyle ki, Hz. Peygamber (s.a.s) Medine'ye hicret ettiği dönemde şehirde her kesimden insanı ve topluluğu kapsayacak idarî bir yapı mevcut değildi ve her kabile ayrı ayrılıkta bir birlik oluşturuyordu. Hz. Muhammed kardeşleştirme kurumu ile Müslümanlar arasında birliği sağladıktan sonra şehirde Müslümanlardan, gayri müslim Araplardan ve Yahudilerden oluşan bir sosyal-siyasî yapı meydana getirdi. Etnik kökenleri ve dinleri farklı çeşitli gruplardan, federasyonlardan oluşan bir konfederasyon niteliğinde bir yapı oluşturmak toplumun barış ve güven içinde yaşamasını, ayrıca şehri ve toplumu dış saldırılardan korumayı hedef edinmişti. Böylece Hz. Muhammed (s.a.s)'in uygulamaları sayesinde Medine halkı ırkına, dinine, meşrebine bakılmaksızın birbiriyle kenetlenerek güven ortamı oluşturacak ve şehri düşman ordularına karşı birlik ve beraberlik içinde savunacak bir toplum haline gelmişti. Bu bağlamda Hz. Muhammed (s.a.s)'in ashâbı ile beraber Enes b. Mâlik'in evinde bu yönde yaptığı toplantı ve bu toplantı sonucunda toplumun din ve vicdan özgürlüğü merkeze alınarak hazırlanan ve günümüzde *Medine Vesikası* olarak bilinen sözleşme, Peygamberimizin şehir halkı arasında fiili olarak gerçekleştirdiği sosyal yapının siyasî ve dini-ahlakî ilke ve dayanaklarını oluşturma ve mevcut sosyal yapıya resmî bir hüviyet kazandırması açısından oldukça manidardır. *Medine Vesikası*'nı bir bütün olarak incelediğimiz zaman Hz. Muhammed (s.a.v)'in hakkı, adaleti ve insanî değerleri merkeze alarak insanlığın bireysel ve toplumsal sorunlarını çözüme kavuşturacak bir anayasa hazırladığını görüyoruz. Binaenaleyh Hz. Peygamber (s.a.s) insan hak, din ve vicdan özgürlüklerini esas alan bir devlet kurmayı başaran ve dini-ahlakî değerlere dayalı sağlam sosyal iletişimi sağlayan bir toplum inşa eden benzersiz ve güçlü bir devlet adamıydı. Bu bağlamda özellikle döneminin siyasî-idari belgesi olan *Medine Vesikası*'nın 12, 13, 14, 16, 17, 22, 25 vd. maddeleri tüm bu söylediklerimizin temellendirilmesi adına oldukça manidardır. Resulüallah (s.a.s.) şöyle buyurdu:

“1. “*Bismillahirrahmanirrahim, Resulüallah Muhammed tarafından verilen bu antlaşmayla Kureyş ve Yesrib Müslümanları ile onlarla müşterek bir davada olup herhangi bir köke mensup olan insanların tümü bir tek ümmet olmuştur.*”

12. a. *Müminler aralarından hiçbir kimseyi içine düştüğü ağır mali sorumluluğun altında tek başına bırakmayacaklar, gerek kan bedeli gerekse kurtulmalık*

gibi borçlarını müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

12. b. *Hiçbir mümin başka bir müminin mevlâsı aleyhine bir iş yapamayacaktır. (Ya da farklı bir okunuşa göre) Hiçbir mümin başka bir müminin mevlâsı ile o kişinin aleyhine bir anlaşma yapamayacaktır.*

13. *Allah'tan hakkıyla korkan müminler, kendi aralarında karşılıklı saldırıya ve haksız bir fiil işlemeye yönelik olarak bir suç ya da bir hakka tecavüz veya inananlar arasında kargaşa çıkarma niyeti taşıyan kimseye karşı olacaktır. Ve bu kimse onlardan birinin çocuğu bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.*

14. *Hiçbir mümin bir kafir yüzünden bir başka mümini öldüremez ve bir mümin aleyhine bir kâfiri destekleyemez.*

15. *Allah'ın zimmeti (koruma ve güvencesi) tek olduğu için, müminlerin arasından en mütevazı olanın bile bir başkasına yapacağı himayenin herkes nezdinde bir değeri vardır. Zira müminler, diğer insanlardan ayrı olarak, birbirlerinin mevlâsı (kardeşi) durumundadır.*

16. *Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve aleyhlerine olan kişilerle yardımlaşmaksızın, bizim yardım ve gözetimimize hak kazanacaklardır.*

17. *Bariş da müminler arasında bir tekdir. Hiçbir mümin, Allah uğruna girilen bir savaşta, öteki müminlerin haberi olmaksızın ve onları dışlayacak biçimde bir bariş anlaşması yapamaz. Bu bariş, ancak müminler arasında eşitlik ve adalet ilkeleri üzerine yapılacaktır.*

22. *Bu yazının (sahifenin) içeriğini kabul eden, Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanan bir müminin bir katile yardım ve yataklık etmesi helal (doğru) değildir. Kim ona yardım ve yataklık ederse Kıyamet Günü Allah'ın lanet ve gazabına uğrayacaktır ve o gün kendisinden bir tazminat ya da taviz kabul edilmeyecektir.*

25.a. *Benû Avf Yahudileri Müminlerle / Mü'minler'den (Ebû Ubeyd'e göre min edatıyla) bir camia (ümme) oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri de kendilerinedir! Mevlâları için de kendileri için de aynı durum söz konusudur.*

25.b. *Kim bir başkasına haksızlık eder ya da bir suç işlerse sadece kendisine ve kendi aile bireylerine zarar vermiş olacaktır.”¹*

¹Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (9. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 2014, s. 144-145.

Hız. Peygamber (s.a.s)'in duygu, düşünce ve faaliyetlerinin en yüksek noktasını oluşturan *Veda hutbesi* de bu hususların yanı sıra bugün İslam âlemi ve Müslümanlar için yaşam felsefesi açısından büyük önemi haiz olan pek çok hususu içerecek ve işaret edecek niteliktedir. Bu anlamda Veda hutbesinden bir kaç maddeye işaret etmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Hız. Peygamber (s.a.s.) 9 Zilhicce 10 / 6 Mart 632 Cuma gününde gerçekleşen Veda hutbesinde şöyle buyuruyor:

- *“Ey insanlar! Kanlarınız (hayatınız), mallarınız, haysiyet ve şerefleriniz, Rabbinizle buluşacağınız güne kadar, bu yerde (Mekke), bu ayda (Zilhicce), bu günün mukaddes olması gibi mukaddes ve mükerremdir. Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?... Ey Allah Sen şahit ol!*

- *Ey insanlar! Hanımlarınızın sizin üzerinizde hakkı bulunduğu gibi sizin de onlar üzerinde hakkınız vardır... Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?... Ey Allah Sen şahit ol!*

- *Ey insanlar! Mü'minler kardeştir. Bir kimse için kardeşinin malını yemek onun tam rızasını elde etmedikçe helal olmaz. Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?... Ey Allah Sen şahit ol!*

- *Benden sonra küfre sapıp birbirinizi boğazlar hale gelmeyin. Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?... Ey Allah Sen şahit ol! Ey İnsanlar! Rabbiniz bir, atanız birdir. Hepiniz Âdem'den türemiş bulunuyorsunuz. Âdem ise topraktan yaratılmıştır. Allah indinde en mükerrem ve makbul olanınız, O'ndan korkup çekineninizdir. Bir Arabın Arap olmayan üzerinde bir üstünlüğü yoktur; varsa bu, takvâ yönündendir. Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?... Ey Allah Sen şahit ol!”¹*

Bugün İslam dünyasında müslümanların kendi aralarında mezhepsel bağlamda yaşanan sorunlar ve böylece Ortadoğudaki bazı Müslüman cemaat ve grupların Batı'nın Asya ve Ortadoğu Müslüman ülkelerine yönelik çıkar politikalarının temel aktörleri haline gelmeleri ve yine toplumun en önemli yapısı olan ailede birlik ve beraberlik içinde yaşamının yerini gittikçe artan aileiçi şiddet ve boşanmaların alması bir İslam âlemi ve bir Müslüman olarak bizleri şöyle bir soruyla yüzleştirmektedir: “Bizler *“Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olamazsınız.”*² *“Hiç biriniz ken-*

¹ Bkz. Sarıçam, a.g.e., 2014, s. 389-392.

² Müslim, Birr, 32, 66.

*diniz için arzu ettiğinizi kardeşiniz için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz.”¹ di-
ye buyuran Hz. Muhammed’in ümmeti olarak Medine Vesikası’nın ve Veda
Hutbesi’nin neresindeyiz?”*

Peki, durum böyleyken ailden kültürlerarası ve mezheplerarası ilişkilere ka-
dar toplumun her çeşitten sosyal yapısında birlik ve beraberlik içinde yaşamının
ilke ve prensiplerini gerçekleştirmek, bu prensipleri daim yaşayan dinamik bir de-
ğer haline getirmek ve bu ekseninde temel birlik ilkelerini belirlemek için hangi
alana ya da hangi değerler ve kavramlar alanına yönelmemiz gerekecektir? İşte bu
sorular bizi araştırmamızın bir sonraki kısmına götürmektedir.

Çokkültürlü Yaşamı Sağlayan Değerler Alanı

Birlikte yaşamayı zihinlerde bir ilke ve bu ilkeyi daim yaşayan dinamik bir
değer haline getirmek, yine bu eksenindeki temel değerleri belirlemek adına gerek
dini, gerekse felsefi açıdan bir araştırma içine girdiğimiz zaman bu alanın *ahlaki
değerler alanı* olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlık tarihinde aile yaşamından insani
ilişkilere, ekonomiden siyasete hemen her alanda sosyal bir olgu olan ahlakın top-
lumsal yapının işleyişinde önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Birlikte yaşa-
ma karşılıklı ilişkilere dayalı bir süreç olduğuna göre o halde bu sürecin sağlam bir
şekilde işleyişi yalnız ahlakî değerler çerçevesinde mümkün olabilir.² Zira düşünce
ve davranışları itibariyle genellikle egosentrik bir eğilimde bulunan insan, bu eğili-
mini devam ettirdiği sürece toplumsal sorunların giderek artma olasılığı kaçınılmaz
olacaktır. Bunun için insanların ortak ahlakî değerler üzerinde düşünme ve tüm
ilişkilerini bu ekseninde yürütmeleri önemli bir ihtiyaçtır. Ahlakî değerlerden yoksun
bir sosyal yapı kaos ve çatışmalara müsait bir konuma gelecektir.³ Çünkü ahlaki
değerler toplum bireylerinin ortak değerler evreninde bütünleşmelerini, birlik ve
beraberlik bilincine, kısacası bütünsel bir hayat felsefesine ulaşmalarını sağlar.
Sosyal dokunun ahlaki değerlere göre örülerek oluşmasını sağlayacak böyle bir ya-
şam felsefesi bireyin ve toplumun aynı idealler doğrultusunda hareket etmesine se-
bep olacaktır. Binaenaleyh sosyal yaşamın temel unsurlarından olan maddî değerler

¹ Buhari İman 1/13

² Blau, “Exchange and Social Structure”, R.A. Wallace and A. Wolf (ed.), *Contemporary
Sociological Theory*, Prentice-Hall: Inc., Englewood Cliffs, 2005, s. 194.

³ Akdoğan, Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç. *EKEV Akademi Dergisi*,
(18), 2004, s. 180-181.

alanına kıyasla manevi değerler alanının öncelik arzedeceği rahatlıkla söylenebilir.¹ Zira ahlakî değerlerden örülecek sosyal doku toplumun varlığını sürdürmesi açısından gerekli olan sosyal, iktisadi ve siyasi güç ve dinamikliği de beraberinde getirecektir. Bu anlamda her bir toplumun güç ve birlik-beraberlik açısından dinamikliği toplum bireylerinin ahlakî değerlere bağlılık niteliğiyle doğrudan orantılıdır diyebiliriz.² Örgü bağlarını ahlakî değerler oluşturmadığı sosyal yapının kaderiyse kuşkusuz ki, değerler bazında bir yozlaşma, kargaşa ve huzursuzluk olacaktır. Böyle bir toplumun bireyleri benmerkezciliği hayat felsefesi edinerek kendi hayatını tüm faktörlerin üzerinde görecektir ki bu da birlikte yaşamının temel ilkelerine aykırıdır. Nitekim toplumsal yaşamın temel ilkelerinden biri insan olmanın değerini korumayı istemektir. Böyle bir ilkeyi hedef edinen yaşam felsefesi insanı araç olarak değil, amaç olarak görür. O halde bireyin fiil ve davranışları insanîyet için bir araç değil, bir gaye olmalıdır.³ Burada önemli olan yaşamı mümkün olduğu ölçüde insanların yararına dönüştürmektir. Dolayısıyla bireyin kendi menfaatini düşünürken toplumsal olanı da göz ardı etmemesi gerekir. Hatta toplumsal olana öncelik hakkı tanımak bireyin yaşamının ve geleceğinin teminatı açısından bazen daha uygun görülmektedir. Çünkü bireye kıyasla toplum istikbale yönelik bir boyut taşımaktadır.⁴

Bir toplumda sübjektif beklentilere önem verilmeyerek evrensel olanın öncelikli olma derecesinin toplum bireylerinin ahlakî değerleri özümseme derecesiyle doğru orantılı olması gerçeği birlikte yaşama veya sosyal yaşam bakımından ahlakî değerler alanının ne kadar önemli olduğuna işaret edecek bir diğer husustur. Nitekim ahlakî değerler kişisel özelliklerden ziyade evrensel bir boyut taşırlar. Buna göre evrensel özelliklerde ve tüm insanlar için geçerli olan mümkün objektif kurallar yalnız temel ahlak değerlerinin varlığı ile sağlanabilir.⁵ Toplum bireylerinin adalet, doğruluk, dürüstlük, diğerkâmlık, hoşgörü, vb. ahlakî kavramları düşünmelerinin ve hayatlarını bu ekseninde sürdürmelerinin ailedeki sosyal ilişkilerden itibaren kültürler arası ve toplumlar arası ilişkilerin sağlam bir zeminde yürüyebilmesine büyük katkı sağlayacağı şüphesizdir. Ahlakî değerleri benimseyerek hayata

¹ bkz. Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, (6. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995, s. 82; Kozak, *İnsan-Toplum-İktisad*, (2. bs.). Adapazarı: Değişim Yayınları, 1999, s. 11.

² Gould, Moral Education League, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings, VIII, Edinburg (ed.), New York 1981, s. 832-833.

³ Bkz. Ülken, *Ahlak*, İstanbul: Sadık Kağıtçı Matbaası, 1946, s. 9.

⁴ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1998, s. 65.

⁵ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 134, 158-159.

geçiren bireylerden oluşan toplumsal yapıda ilişkiler insana insanca muamele etmeyi gerekli kılmaktadır ki, bireyin ben merkezli kölelikten kurtuluşu da bilhassa böyle bir duyarlılık sayesinde gerçekleşmiş olacaktır.¹ İnsan faktörünün sürekli gündemde tutulmasını sağlayan böyle bir ahlakî duyarlılık ben ve biz duyguları arasındaki dengeyi sağlayarak toplumsal yaşamı kişisel tercihlerin mutlaklaştırıldığı bir toplum olma özelliğinden kurtaracaktır.

İnsana yaşam ile ölüm arasındaki süreçte denge kurabilmesi için bir duyarlılık ve bilinç sağlayan ahlakî değerler birlik ve beraberlik içinde yaşama veya toplumsal hayat açısından birer denge konumundadır. Ahlakî değerler insana insan onuru ve haysiyetine dayalı bir hayat öngörmektedir. Binaenaleyh manevî bağların birlikte yaşama adına maddî menfaatleri önceleyen temel unsurlar olduğunu söyleyebiliriz.²

İnsanoğlunun huzurlu bir toplumsal yaşam adına ahlakî değerlere olan ihtiyacı doğal olarak din ve ahlak eserlerini de gündeme getirmektedir. Zira ahlakî değerler alanı hem dini hem de ahlak düşüncesini ve felsefesini içeren bir alandır. Din ile ahlak arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Filozofların çoğu da zaten bu ilişkiler üzerinde durarak teoriler geliştirmişlerdir. Hatta dine karşı olanlar bile onun sosyal bir olgu olduğunu inkar etmemektedir. Şöyle ki, Marx ve Durkheim gibi pek çok sosyolog, dinin bir yanılsama olduğunu kabul etmelerine rağmen onun sosyolojik anlamda gerçekliğini görmezden gelememişler. Kimi dini kalpsiz bir dünyanın kalbi, günlük hayatın acımasızlığından kaçıp sığınılan bir liman olarak, kimi de dinin insanların ortak inanç ve değerlerini beyan etmek için biraraya gelmelerini sağlayan ve aynı zamanda toplumsal değişimde önemli rol oynayan unsur olarak tanımlamıştır.³ Dolayısıyla varlığı itibariyle insanlık tarihi kadar eski olan din bireysel ve toplumsal hayatın vazgeçilmez unsuru olup, bireyin ve toplumların hayatını derin bir şekilde etkilemiş bir yaşam tarzı ve toplumsal dinamizmin mayasıdır. Öte yandan insanoğlunda fitri olarak mevcut olan inanma ve bağlanma duygusu onu hayattaki bunalımları aşma, bir takım yaşamsal problemleri çözmeye ve

¹ Nureddin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. M. Kök ve M. Doğan, 2. bs., İstanbul: Dergah Yay., 1998, s. 80-91; ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Çağlar Üstü Bir Değer Olarak Ahlak", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (3), İstanbul: 1995, s. 124.

² Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 1998, s. 389-390; Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yay., 1997, s. 19.

³ Bkz. Giddens, *Sosyoloji*, haz. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel, Ankara: Ayaç Yay., 2000, s. 470, 495.

manevi dünyasını geliştirme adına dine başvurmasını kaçınılmaz kılmıştır. Günümüz insanının sık sık yüzleştiği psikolojik problem ve steslere karşı kişiye ruhsal huzur sağlayan dinin aynı zamanda toplumsal yaşamda da insanların karşılıklı hak ve hukuklarına uygun davranmalarına, haksızlık yapmamalarına belli ölçüde manevi destek sağladığı söylenebilir ki bu da birlikte yaşama açısından dinin rolüne işaret edecek önemli bir husustur.¹ Nitekim bireyin hak ve özgürlükleri ve toplumsal barış tüm dinlerin temel öğelerinden olan kutsal metinlerin ortak mesajlarındanıdır.²

Dinlerin insanlık alemine sunduğu birlikte yaşama ilkesi hayatta farklılıklar arasında ortak zemin oluşturma gayesini gütmekte ve bunu insan olma hakikati üzerine bina etmektedir. Gerek ilahi, gerekse gayri ilahi dinlerin bu anlamdaki en temel ilkesi ise “kendin için istediğini başkası için de iste” kuralıdır.³ Buna göre insan olma ve empati pek çok dini öğretinin temelini oluşturan ortak öğelerdir. Binaenaleyh dinlere göre entegrasyonun temel alındığı birlikte yaşama olgusunun en temel dinamiklerinin insan olma yüceliği, empati ve hoşgörü olduğunu söyleyebiliriz.

Din ahlakî değerler üzerinde yaptırıcı bir fonksiyona sahiptir. Hayatın nihai anlamını Aşkın (transcendent) kavramı üzerine bina ederek açıklayan din, insanlara hayatlarını ve sosyal ilişkilerini sözkonusu nihai anlamı merkeze alarak sürdürmelerini, yani teosentrik bir yaşamı tavsiye etmektedir.⁴ Böyle bir hayatın temel dinamiği ise ilahi sevgidir. İnsanın bütün ilişkilerinin ahlakî olmasının temelinde de bu sevgi yatmaktadır. İlahî sevgi, gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayatta benmerkezciliği bertaraf eden ve yaşam için her şeyi mübah görmeyen bir anlayışı beraberinde getiren bir dinamiktir. Bu anlamda “Tanrı yoksa her şey mübahdır” diyen Dostoyevski de Tanrının varlığının insan hayatı için ifade ettiği manaya işaret etmiş olmalı.⁵ Her şeyin mübah olduğu bir toplumda sınırsız bir özgürlük söz konusu olacaktır. Oysa ki, yaşanabilir bir toplumun temel ilkesi bireyin özgürlük alanının

¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay., 2008, s. 75.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Çetinkaya, *Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal metinlerdeki olumlu ifadeler üzerine*, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 2012/1, s. 151-158.

³ Dünya dinlerinde bu altın kurala ilişkin karşılaştırmalı örnekler için bkz. Jose M. Vigil, *Theology of Religious Pluralism*, New Jersey: Transaction Publishers Piscataway, 2008, s. 77; bu ilke Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde “*Kendisi için istediğini, kardeşi için istemeyen iman etmiş sayılmaz.*” şeklinde yer almaktadır. Bkz. İbn Hanbel, *Müsned* 1/113.

⁴ Bkz. Swidler, *The Study of Religion In An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press, 2000, s. 2-8.

⁵ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Yay., 1997, s. 125.

diğer bireylerin hak ve hukuklarıyla sınırlı olmasıdır. Bu sınır görmezlikten gelinirse, insan hakları, demokrasi vs. gibi birlikte yaşamının gerekli öğelerinden bahsetmek imkansız olacaktır. İşte ahlakî ve dinî ölçüler insanların hayatını sınırlayan, daha doğrusu dengeleyen ölçütler olarak belirmektedirler. Dini merkeze alarak yaşayan bireyler ve toplumlar hayatın kutsal bir kökene sahip olduğunu ve varoluşun dinsel olduğu ölçüde veya hakikate katıldığı ölçüde anlam kazanacağını idrak edecek ve duyarlı olacaktır. İşte bireyi ve toplumları manevi değerler karşısında olumlu tutuma sevk edecek böyle bir bilinç ve duyarlılık toplumsal ilişkilerin ahlakî bir boyut kazanmasını da beraberinde getirecektir.

Dinin bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin pek çok norm ve ilkeler sunmuş olmasının yanısıra insanları karar vermede özgür bırakmış olduğu “iyi”, “kötü” ve “özgürlük” gibi alanların mevcudiyeti insan hayatında akletmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Zira ilahî buyruklarla onların hayata uygulanması arasında bazen büyük mesafeler olabilir. Dinin özellikle üzerinde durduğu ahlaki problemler bir plan ve programlama işi değildir. Bu anlamda aklın ve düşünmenin bu mesafenin kapatılması adına Allah`ın insanlığa bir lütfu olduğu söylenilmelidir. Hayatın dinamik ve değişken yönüyle ancak felsefî akletmekle başedilebilir. Dolayısıyla düşünme ve buna bağlı olarak sistemli düşünmeyi ifade eden felsefî düşünme hayatın her sayfasının vazgeçilmez unsurudur. Hayata, evrene ve varlıklara ilişkin teemmülî bir faaliyet insanda bir ahlak bilinci oluşturur, onun teşekkül ve tekmilini sağlar. İnsanoğlunun düşünce faaliyeti sonucunda ulaştığı bilgiler bir sonraki kademedeki ahlaki sorumlulukları doğurur ve yaşamın temel espirisi olan ahlaki duyarlılığa neden olur. Bilhassa bu duyarlılık sayesinde sahip olduğumuz bilgiler bir erdeme dönüşür ve hayat için bir anlam ifade eder. Bu anlamda Kur`an`da zaman zaman “hiç düşünmezler mi?”, “hiç akletmezler mi?” “hakikatin ancak âlim ve temiz akıl sahibi kimseler tarafından bilinebileceği”,¹ “hikmeti ancak akıl erdirip bilgi sahibi olanların anlayabilecekleri”,² “Siz hiç düşünmez misiniz?”³ şeklinde geçen ve düşünmeyi farz haline getiren ayetlerin bulunmasının mantığı belli ölçüde anlaşılmalı. Allah`ın dağlara yüklemeyip de yalnız insana yüklediği aklın onun doğasına uygun bir taakkul, tefekkür, tedebbür ve nazar gibi sorumlulukları beraberinde getirdiği unutulmamalıdır. Çünkü bireysel ve toplumsal hayat yalnız tefekkür laboratuvarın-

¹ Ra'd 13/19.

² Ankebut 29/43.

³ En'am 6/50.

dan geçirilmek suretiyle anlam kazanır; hayat tefekkür yoluyla elde edilen sonuçlar doğrultusunda yaşanarak değer kazanır ki, Sokrat'tan Fârâbî'ye, oradan da günümüze kadar pek çok filozofun erdemli yaşamla kastetmiş oldukları da budur zaten.¹ İnsan düşünmekle sorumludur ve sorumlu olduğu şeylerin en önemlisi düşündürmektir. Zira insan diğer sorumluluklarının farkına da bilhassa düşünerek varır. Bugün birlik ve beraberlik adına her bir içinde yaşadığı sorunlara çözüm adına düşünce ve fikirlerimizin besin kaynağı olabilecek günümüze tevarüs eden dini ve ahlakî olmakla pek çok yapıtlarımız mevcuttur. Nitekim İslam düşünce ve medeniyetinin temel kaynağı olan başta Kur'an ve Hadis metinlerinin yanı sıra Fârâbî'nin, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdila* ve *Siyâsetü'l-medeniyye*'si, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i, İbn Sînâ'nın *es-Siyâsetü'l-menziliyye*² ve *el-Ahlâk*³ adlı eserleri, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si⁴, Kınalızâde Alî'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si vs. gibi yapıtlar sosyal yaşam ve ahlaka dair faydalanabileceğimiz değerli metinlerdir.

Gerek İslam dininin, gerekse ilahi mesajlardan esinlenerek Hz. Muhammed (s.a.s.)'in ve İslam düşünürlerinin sunduğu hayat felsefesi aileiçi, bireylerarası ve kültürlerarası ilişkilerde olduğu kadar, medeniyetler arasındaki iletişim açısından da, bir başka ifadeyle bir bireyin başka bir birey karşısında, bir kültürün başka bir kültür karşısında olduğu kadar bir medeniyetin başka bir medeniyet karşısındaki tavrını doğru bir biçimde belirleyebilme açısından önemi haizdir. Bu anlamda ilk önce kendimizden başlayıp yaşadığımız toplumun ulemaları aracılığıyla bizlere tevarüs eden iç dinamiklerimizi ve değerlerimizi yeniden gözden geçirmemiz, hem İslam Peygamberini ve onun tüm hayatını hem de İslam düşünürlerinin görüşlerini

¹ Bkz. Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yay., 1991, s. 68; Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983, s. 74-75.

² Bir girişle altı bölümden oluşan risalede ahlak, ailenin idare olunması ve siyaset gibi konular irdelenmiştir. Eser Farsça'ya (İbn Sînâ ve tedbirü menzil, Tahran: 1319/1901) ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, Ankara: 1992, s. 906-917) çevrilmiştir.

³ Bireysel ve sosyal ahlaka dair pek çok kavramın açıklandığı risale Bekir Karlığa tarafından Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Karlığa-Kazancıgil, "Hekim Başî Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlak Risâlesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul: 1996, s. 121-142.

⁴ Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007. Tûsî'nin birlikte yaşama ve ahlaki değerlere ilişkin görüşleri için ayrıca bkz. Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 135-154, 241-280.

günümüzde birlikte yaşama sorunlarına çözüm üretecek sorular eşliğinde revize etmemiz ve değerlendirmemiz gerekmektedir. Zira onların sunmuş oldukları yaşam felsefesi ve kurmuş oldukları İslam medeniyeti toplumdaki farklı kültür ve temsilcilerini bir birlik ve bir tevhid evrenine davet etmekte, çağırmaktır. Böyle bir çağrı bireyin, inançların, kültürlerin ve toplumların hem kendisini hem de ötekisini kapsayacak bir vaatte bulunmadır. Tarihi verilere baktığımız zaman bu türden bir davetin temelini oluşturan ahlak ilkeleri ve değerlerinin ne sadece kutsal metinlerde ne de ahlaka dair yazılmış eserlerde kalmayıp uygulandığını da görebiliriz ki, bunun en uygun örneğini tarihi seyir içerisinde daha önce de zikrettiğimiz üzere bir tevhid medeniyeti özelliklerini içeren İslam medeniyeti oluşturmaktadır. Bu anlamda İslam medeniyetini birlik ideali için asırlarca gerçekleştirilmiş bir ahlaki değerler alanı olarak değerlendirebiliriz.

Birlikte yaşamayı sağlayan ahlakî değerler alanına ilişkin buraya kadarki tartışmalardan sonra bu konuda insan aklına gelebilecek son soru birlikte yaşamın sağlam bir zeminde sürdürülmesini sağlayacak temel ahlakî değerlerin neler olduğuna ilişkin olacaktır. O halde şimdi birlikte yaşamayı sağlayan temel ahlakî değerlerin neler olduğunu irdelemeye çalışalım.

Sosyal Birlik ve Beraberliği Sağlayacak Temel Ahlakî Değerler ve Hz. Muhammed

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te yer alan ahlakî değerler ve bu değerlerden yola çıkarak İslam filozoflarının ortaya koydukları öğretiler Müslüman olsun ya da olmasın her bir bireyin güzel bir karakter ve sosyal bir terbiye alabileceği ahlakî tahayyül âleminin kontrolündedir. Böyle bir hayat felsefesinin ona bağlı olanları belli bir dinin mensuplarıyla sınırlı olmayan ahlakî düşüncesinin evrenine davet eden sentetik ahlakî kurallar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Gerek ahlakî Kur'an üzere olan İslam Peygamberinin¹ uygulama ve tavsiyeleri, gerekse bu ilkelerden hareketle bir hayat felsefesi ortaya koyan İslam filozoflarının öğretileri bireyin ve toplumun ahlakî değerlere göre şekillenmesi ve birlikte yaşamın sağlam bir zemin üzerine bina edilmesinin teorik temellerini oluşturması bakımından önemi haizdir. Şöyle ki, naslardaki emirler, nehiyeler, ibret alınacak kıssalar, hükümler, iman ve ibadet esaslarının ve bu bağlamdaki felsefi öğretilerin temel he-

¹ Kalem 68/4.

deflerinden birinin bireyleri ve toplumları daha huzurlu ve mutlu kılmak olduğu görülmektedir.¹ Bu ekseninde çalışan insanın gayesi de sadece kendisine ve Müslümanlara değil, tüm insanlığa faydalı olarak Tanrı'nın rızasını kazanmak doğrultusundadır.

İslam medeniyetinin farklı kültürleri ve medeniyetleri kucaklayacak bir dinamizme sahip olduğunu daha önce söylemiştik. Bu dinamizmin unsurlarını oluşturan temel değerlere gelince bunların esas olanlarının merhamet, sevgi, adalet, hoşgörü, hilm, barışseverlik (müsaleme), diğergamlık ve dayanışmanın olduğunu görüyoruz. Fakat birlikte yaşamının sağlam bir zeminde sürdürülebilmesi için önemli olan bu değerlerin yanısıra ayrıca *kardeşlik* ve *güven* duygusu dediğimiz iki önemli duygunun da sosyal ilişkilerin dokusunu oluşturan temel öğeler olduğu unutulmamalıdır. Bu iki duygunun bulunmadığı toplumlarda sosyal birlikten bahsetmek neredeyse imkansızdır. Nitekim tarihe bir göz attığımızda, Arapların İslam'dan önce uzun süre kabile zihniyetini aşan sosyal birlik ve devlet kuramamalarının esas sebebi sözkonusu duyguların yokluğundan kaynaklanan şiddet içerikli ve çatışmacı ahlak zihniyeti idi. Bu nedenledir ki, İslam Peygamberi öncelikle insanları bir olan Allah'a inanmaya ve tevhidde bütünleşmeye davet etmenin yanısıra bu tevhidin sosyal hayatta birlik ve dayanışma şeklinde gerçekleşmesi için kardeşlik kavramını kullanarak yola çıktı. Buna göre kardeşlik kavramını birliğin sembolü olarak niteleyebiliriz. Çünkü o dönemde Müslümanlar arasında sosyal birlik, bütünleşme ve dayanışma bilhassa kardeşlik kavramının toplum tarafından özümsemesi ve yaşanan bir duygu haline gelmesiyle gerçekleşmişti. Naslarda bu duyguya atfedilen büyük önemi dikkate alacak olursak, kardeşlik duygusunun İslam ahlakı bakımından birlikte yaşamının en önemli temellerinden birini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kavram naslarda cahiliye'nin "soy-sop ayrımcılığı" anlamına gelen asabiyet kavramının karşıtı olarak geçmektedir. Şöyle ki, İslam, asabiyet zihniyetini redd ederek toplumdaki kimsesizler ve güçsüzler hakkında "onlar sizin dinde kardeşleriniz ve dostlarınızdır"² buyurdu. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "*Kim gayesi İslam olmayan bir bayrak altında bir asabiyete çağırırken veya bir asabiyete yardım ederken öldürülürse, onun ölümü cahiliye üzeredir.*"³ ve yine "Veda Hutbesi"nde buyurduğu üzere "*Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir; atanız*

¹ Rahman, 1996, s. 5.

² Ahzâb 33/5.

³ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 306.

birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır; Âdem de topraktanır. Arap'ın başka ırka, başka ırkın Arap'a, beyaz ırkın siyah ırka, siyah ırkın beyaz ırka-takva dışında- bir üstünlüğü yoktur."¹ şeklindeki sözleri bizlere önemli mesajlar vermesi bakımından oldukça manidardır. İşte, aslında sadece Müslümanların değil, tüm insanlık âleminin önemsemesi gereken Veda hutbesindeki evrensel nitelikli bu ilke insanlara belli ortak noktaları hatırlatarak ilişkilerini insan olma hakikati üzerine bina etmelerini tavsiye etmektedir. Bu anlamda bir gün ashabıyla otururken geçen bir Yahudi cenazesine saygı göstererek ayağa kalkan İslam Peygamberinin kendisine "*Ya Rasulallah bu geçen bir Yahudi cenazesidir*" diyen ashabına "*Müslüman değilse de insan da mı değil?*"² şeklinde cevap vermesi tüm insanlığa önemli bir mesaj niteliğindedir. Ünlü filozof Kant'ın "öyle davran ki, senin istemenin maksimi, aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin"³ şeklindeki felsefesinin de temelini oluşturan böyle bir hakikatin bilincinde olmak sosyal bir varlık olan insanı birlikte yaşamının ana ilkelerinden olan "*kendin için istediğini başkası için de iste*" önermesini aklen ve kalben kabullenmeye ve gerçekleştirmeye götürecektir. İslama göre de imanın tâli unsurlarından olan bu ilkenin⁴ kitabî ve kitabî olmayan dinlerin yanısıra felsefî öğretilerin de altın kurallarından biri olduğunu söyleyebiliriz.⁵ Dolayısıyla insan olma, empati (duygudaşlık) ve karşılıklı anlayış temelli öğreti gerek dünya dinlerinin gerekse bazı felsefî öğretilerin ortak söylevidir.⁶ Bu öğretilere göre insan olmak saygıyı hak etmek için yeterlidir. Öte yandan insanın Kutsal Varlığın ruhunu taşıdığı hususu da hatırlanacak olursa böyle bir varlığın saygıyı hak etmesi inançlı kimseler tarafından doğal olarak kabul edilecektir. İşte birlikte yaşama bağlamında en güzel örneklerden biri olan "*Medine Sözleşmesi*"nin temelini oluşturan zihniyet de böyle bir kabule dayanır. Böyle bir kabul yine birlikte yaşamının temel öğelerinden olan güven duygusunu da beraberinde getirecektir ki, bu da sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'de ülfet ve ya "birlikte yaşama tema-

¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 411; Ebu Dâvud, "Edeb", 111.

² Bkz. Müslim, "Cenaiz", 78, Hadis no: 1596.

³ Bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, haz.: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, 3. bs., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999, s. 35.

⁴ Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/113.

⁵ Swidler, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland: White Cloud Press, 1999, s. 20-21.

⁶ Bkz. Çetinkaya, "a.g.m.", s. 151-158.

yülü” olarak ifade edilen¹ toplumsal kaynaşmanın gerçekleşmesini mümkün kılacaktır.²

Birlikte yaşamanın değerleri bağlamında buraya kadar anlatılanlardan ilk olarak şöyle bir sonuca gidilebilir: Birey sosyal ilişkilerini insan olma hakikati üzerine bina etmeli ve kendini değerleri itibarıyla düşündüğünde ötekini de içine alacak şekilde sahip olduğu değerleri yaşatmalıdır. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu değerler açılarak ve aşılarak ötekileri de kendi evrenine almalıdır. Bu anlamda gerek toplumdaki bireylerarası ilişkiler, gerekse kültürler ve medeniyetlerarası ilişkilerde bir fanus niteliğinde olan husus karşıdakini tanıma faaliyetidir. Zira, tanıma sürecinde elde edilecek tanımlar felsefi bir dille söylenecek olursa, bizim tanımını yaptığımız varlıkla olan ilişkilerimizin içeriğini belirlemesi açısından önemlidir. Dolayısıyla kişinin başka insanları, kültürleri ve medeniyetleri tanıması, onları fark etmesi kuracağı ilişkilerin içeriği açısından gereken bir hususdur. Kur’an-ı Kerim’de de belirtilen bu hususa³ göre kişinin birlikte yaşama adına her bir kültür ve medeniyetin kendine özgü bir yapısı olduğunu, karşıdaki kültür ve medeniyetin en az kendisinki kadar önemli olduğunu, saygı gösterilmesi ve hak tanınması gerektiğini kabullenmesi en uygun tutum olacaktır.

Birlikte yaşamanın temelini oluşturan değerlere gelince bunların esas olanlarının merhamet, sevgi, adalet, hoşgörü, hilm, barışseverlik (müsaleme), diğer-gamlık ve dayanışma olduğuna yukarıda değinmiştik. Şimdi bu değerleri sırasına uygun olarak açıklamaya ve birlikte yaşama açısından taşıdıkları önemi ortaya koymaya çalışalım.

Merhamet: Etimolojik olarak r-h-m den kökünden gelen rahmet kavramının türevi olan merhamet, “acımak, şefkat göstermek” gibi manalara gelip toplumsal veya birlikte yaşamanın başlıca erdemlerindedir. Gerek İslam’a, gerekse de bu eksende yazılan felsefi ahlak literatürüne göre Allah-insan, insan-insan ve insan-alem ilişkilerinin esas dinamiğini oluşturan merhamet,⁴ insanları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden

¹ Gazzâlî, *İhyâ’u ’ulûmi’-d-dîn*, c. II, s. 157-158.

² İslam medeniyetinin önemli simalarından olan Mâverdî Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki uzlaşma, kaynaşma ve dayanışmayı bilhassa *ülfete* bağlı olarak temellendirmektedir. Bkz. Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, s. 149-150.

³ “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık.” (Hucurât 49/13)

⁴ Bkz. Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yay., 2011, s. 54-55.

acıma duygusudur. Malum olduğu üzere Rahmân ve Rahîm sıfatları Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kendisine atfettiği temel sıfatlardır. Bu duruma işaret eden İslam düşünürleri merhamet duygusunun sosyal ilişkiler ağında Allah'ın insanlığa bir lütfu olduğunu belirtmişlerdir.¹ İnsanlığa lütfedilen ve insanlar arasındaki duygu birliğini, dayanışma ve paylaşmanın başta gelen amillerinden sayılan merhamet duygusundaki amaç muhtaç ve çaresizlere yardım edip, sıkıntılarını gidermektir.²

Ayetlerde âlemlere rahmet olarak gönderildiği belirtilen İslam Peygamberinin³ merhametini dile getiren ifadeler müslümanlar için bir ahlak modeli ortaya koymaktadır. Onun “*Bize merhamet etmeyeni başımıza musallat etme!*”, “*Mü'minler birbirilerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.*”⁴ şeklindeki sözleri bir değer olarak merhametin ve şefkatin öneminin anlaşılması açısından oldukça manidardır. Peygamberimizin merhamet ve şefkat konusundaki tutumu sözkonusu kavramı sonraki dönemlerde İslam ahlak düşüncesi ve felsefesinin de temel konusu haline getirmiştir. Şöyle ki, İslam ahlak düşünürleri merhamet erdemini adalet anlayışları bağlamında değerlendirmiştir. İslam ahlak felsefesinde merhamet (şefkat) erdemi ahlaki bir değer olarak adalet erdeminin çatısı altında yer alan *akrabayı gözetmek* (sıla-ı rahim), *vefa*, *karşılık verme* (mükafat), *güzel ortaklık* (hüsnu şirket), *güzel yargı* (hüsnu kaza) ve *sevecenlik* (teveddüt) gibi alt erdemlerle birlikte zikredilen temel erdemlerdendir. Bu erdem “kişinin birisinin başına gelen istenmeyen bir halden etkilenmesi ve bunun giderilmesi için gayret göstermesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁵ Onlara göre *merhamet* sosyal ilişkilerde adaleti öncelemektedir⁶ ki, bu özelliği ile onun *sevgi* erdemi ile ortak olduğu söylenebilir.⁷ Eflatun vs. gibi ilkçağ filozoflarını böyle bir erdeme yer vermediklerinden dolayı eleştiren Schopenhauer ise bu erdemini adaletten sonra

¹ Bkz. Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411, c. I, s. 166-171; a.mlf., *Levami'u'l-beyyinâti şerhi esmaillahi teala ve's-sıfat*, Kahire, 1323 h., s. 119.

² Gazzali, *el-Makâsidü'l-esna fi şerhi esmâillahi'l-hüsna*, Kahire: y.y. 1322 h., s. 38-39.

³ Enbiyâ 21/107.

⁴ Müslim, *Birr*, 66.

⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 32; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 116; Ayrıca karşılaştırmalı bilgi için bkz. Gafarov, *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 153

⁶ Bkz. Buharî, *Cenâiz*, 37; Vesâya, 2; Müslim, *Vasiyet*, 5.

⁷ Nitekim sevgi de İslam filozoflarının belirttikleri gibi sosyal ilişkiler ağında adaleti önceleyen bir erdemdir. Bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, s. 52; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 144-145.

ikinci büyük erdem olduğunu dile getirir.¹ Fakat ünlü filozof Nietzsche'nin "acıma ahlakı" olarak da ifade edilen merhamet içerikli bir ahlak anlayışına karşı çıktığını görüyoruz. Nietzsche'nin acımasızlığı ilke edinen ahlak öğretisi daha sonra 20. yüzyılda faşizmin temel aktörü olan Mussolini tarafından benimsemiş ve böyle bir ahlak zihniyetinin sonucunda dünyadaki toplumlar sayısız acılarla yüzleşmek zorunda kalmıştır.² Yine bugün dünyada ve toplumlarda karşılaştığımız milli-etnik ve ideolojik zemindeki şiddet, terör, soykırımlar ve aileiçi şiddet olayları böyle bir zihniyetin sonucu olmalı. İşte, tarihte zikredebileceğimiz bu kabilden pek çok örnekler merhamet duygusunun insanlık için ne gibi önem arzettiğine işaret edecek mahiyettedir.

Aileiçi ilişkilerden diğer sosyal ilişkilere kadar merkezi bir değer olan merhamet³ *incelik, nezaket, şefkat, ihsan* (fazlasıyla iyilikte bulunmak)⁴, *bağışlama, sabır, sebat, tevazu, insaf, barişseverlik, yumuşakhuyululuk, öfkeye hâkimiyet ve hoşgörü* gibi alt değer veya erdemleri de içerir. Bunlar içerisinde toplumsal ilişkilerde özellikle ihsan hassasiyeti gözetilmeksizin yapılan iyilikler zaman zaman incitici durumlara neden olabileceği için değerini kaybetmiş olabilir. Buna göre *ihsan* erdeminin insanoğlunun davranışlarının ahlakîliğini ve değerini belirleyen temel kıstaslardan biri olduğunu söyleyebiliriz. *İhsan* birlikte yaşamının ilk ve çekirdek kurumu olan ailede de huzur ortamını doğuran temel değerdir. Hatta bu kıstas eşlerin ayrıldıklarında bile hassasiyet göstermeleri gereken bir husustur.⁵ Sonuç olarak *ihsan* çizgisinin gözetilmediği ilişkiler merhametsizlik kategorisine girer ki, bu kabilden ilişkilerin de sosyal dokuyu çözeceyi kuşkusuzdur. Bu anlamda âyetlerin birinde Hz. Muhammed (sav)'e hitaben: "**Allah'ın lütfu sayesinde onlara karşı yumuşak ve nazik davrandım, Eger sen katı kalpli-taş yürekli, kaba bir adam olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi.**"⁶ şeklinde yer alan ifadeler oldukça manidardır. Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak merhameti bazen nezaket ve şefkat dolu bir söz, bazen sabırlı bir duruş sergilemek, bazen başkasının

¹ Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yay., 1998, s. 73.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dedeoğlu, *Trajik İnsan Ahlakı: Nietzsche ve Etik*, Ankara: ÜBL Yay., 2002.

³ Çağrıncı, "Merhamet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. 29, s. 184). İstanbul: TDV Yay., 2004, C. 29, s.184.

⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, nşr.: Muhammed Halil Aytânî, Libya: Dâru'l-Mârifet, 1426/2005, "r-h-m." maddesi.

⁵ Bakara 2/ 229.

⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

ağrı-acılarını kendi ruhunda hissedip acıyla birlikte kalma iradesi göstermek, dolayısıyla bencillik duygularından sıyrılmış *fedakarlık* ve *diğergamlık* (özveri/başkasını kendisine tercih etme) olarak tanımlayabiliriz.

Diğergamlık, yardımseverlik ve dayanışma: Yukarıda bahsi geçen merhamet erdeminin kişilere verdiği ilham sonucunun ürünü olan bu üç erdem de sosyal hayatın vazgeçilmez değerleridir. Bunlar içerisinde sosyal birlik ve dayanışmanın en ileri derecesinin oluşumunu sağlayan ve temel dinamiklerden olan *diğergamlık* İslam ahlak literatüründe “*îsâr*” kavramıyla ifade edilmektedir. “*îsâr*” bir kimsenin kendisi ihtiyacı olduğu halde elindeki bir imkanı başkasının ihtiyacının giderilmesi yolunda kullanmasıdır. Dilimizde paylaşmak, fedakarlık ve ya diğergamlık olarak da ifade edilen bu erdem, cömertlik erdeminin son sınırını oluşturmaktadır.¹

Sosyal yaşamda iyi insan olabilmek yaşamı anlamlı kılan temel faktörlerden biridir. İşte paylaşmayı ve ihsanı içeren diğergamlık ve fedakarlık iyi insan olabilmenin en önemli göstergelerindedir. İslam ahlakının temel kaynakları paylaşma duygusunun insanoğlunun sahip olduğu nimetleri artıracaklarını belirtmektedir. Bu anlamda Kur’an-ı Kerim’de geçen “Allah yaptığınız hayırları kat kat arttırır.”² ve benzeri âyetler ve Hz. Muhammed (s.a.s.)’in malın eksilmeyeceğini paylaşım duygusunun işlevselliği ile doğrudan orantılı olarak görmesi³ bu konuda söylediklerimizi temellendirecek niteliktedir. İslam ahlak literatüründe *feragat* ve *özveri* olarak da nitelendirilen söz konusu erdem diğer erdemlerle birlikte toplum bireylerinin daha küçükken zihin dünyasına ve vicdanlarına kazınarak bir meleke haline getirilerek sosyal yaşamdaki işlevselliğiyle toplumda mal ile ilgili her türlü hırsızlığın önlenmesinde belli ölçüde katkılar sağlayacağı söylenebilir.⁴ Yine şefkat ve diğergamlık olarak adlandırılan bu erdem sayesinde yapılan ihsanlar veya yardımların toplumda meydana gelebilecek stokçuluk ve karaborsa gibi olayları önlemiş olacağı ve malın el değiştirmesi ile piyasanın hayati, mali ve iktisadi hareketlilik kazanaacağı söylenebilir. Sonuç olarak sosyal yaşamda bireylerin ihsan ve diğergamlık duygusunun bir ürünü olan yardımlaşma erdeminin en önemli yanı ferdin ekonomisi ile toplumun ekonomisini uzlaştırmış olmasıdır ki, bu da dolaylı olarak toplumun

¹ Bkz. Çağırıcı, “İslam’da Birlikte Yaşamın Ahlaki Temelleri”, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, Ankara: DİB Yay., 2015, s. 33.

² Bakara 2/276; Sebe’ 34/39.

³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 193.

⁴ Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yay., 2011, s. 51.

ahlakî seviyesinin yükselişini beraberinde getirecektir.¹ Nitekim tarihe baktığımızda *diğergamlık* ve *ihsan* duygusunun daha önceden *bencillik* ve *hoyratlığın* hâkim olduğu cahiliye kültürünü *birlik*, *beraberlik*, *dayanışma* ve *kardeşlik* gibi erdemlerin yanı sıra “birimiz hepimiz için, hepimiz birimiz için” şiarını ilke edinen bir erdem medeniyetine dönüştürdüğü rahatlıkla söylenebilir. Mekke’den Medine’ye her şeyini bırakarak hicret edenlere Medineliler tarafından (Ensar) yapılan yardım ve gösterilen şefkat ve dayanışma İslam medeniyetinin bu erdeme ilişkin en iyi tarihi örneklerinden birini oluşturmaktadır. Kur’an’da üzerinde önemle durulan bu hususun Allah yanındaki değerine işaret edilerek, başkalarına sevgi ve şefkat göstererek yardımcı olan kimselerin ebedî mutluluğu kazanacakları müjdelenmekte ve böylece diğergamlığın bu bağlamdaki manevî etkisine işaret edilmektedir.²

Yapılan her tür iyiliğin bir şekilde insan psikolojisi üzerinde etkisi olduğu da unutulmamalıdır. Diğergamlığın toplumsal yaşamın en küçük ve önemli parçası olan ailenin bireyleri arasındaki etkisi ise daha fazladır. Zira Saffet Köse’nin belirttiği üzere “ailede, iyilikten doğan sadece bir ihtiyacı karşılamak değil, aile bireylerinin en önemli beklentisi olan sadakati belgeleyen bir özellik arz etmesidir. Eğer buradaki iyilik sözkonusu isâr (diğergamlık) ölçüsünde olursa etki daha fazla olur.”³ İşte tüm bu fikirler sözkonusu erdemın birlik ve beraberlik içinde yaşama adına ne kadar önemli bir erdem olduğunu vuzuha kavuşturmuş olmalı.

Sevgi: Birlikte yaşamının ahlakının temelini oluşturmada diğeri önemli bir değer sevgidir. İslam literatüründe “hub” kelimesinin türevi olarak muhabbet kavramıyla ifade olunan bu değer gerek nakli gerekse de felsefi metinlerde toplumsal ahlakın temeli olarak nitelendirilmekte ve adaleti önceleyen değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an ve hadislerde sevgi kavramı üzerinde önemle durulmuş ve bu değerın dini hayatın temeli ve asli unsuru olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda dini metinlerde sevginin Allah’a ve insana nisbet edilmekle iki açıdan değerlendirildiğini görüyoruz. Sevginin insana nisbet edildiği ayetlerde Allah sevgisi, iman sevgisiyle beraber mü`minler arasındaki sevgi türünden de övgüyle söz edilmektedir. Sevginin merkezinde Allah sevgisinin yer alması yaratılanın yaratandan ötürü sevilmesi bilincinin alt yapısını oluşturmaktadır. Bu bağlamda bir hadislerde yer alan

¹ Bkz. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yay., 2003, s. 166.

² Kurtubi, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire, 1386, c. 8, s. 27.

³ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, s. 286.

“Amellerin en üstünü Allah için sevmektir.”¹ “Sevdiğini Allah için sevmek, yerdiğini de Allah için yermek imandandır”² şeklindeki ifadeler oldukça manidardır.

Meseleye İslam ahlak düşüncesi ve felsefesi açısından baktığımızda da Allah'ı merkeze almanın bireyin tüm ahlaki tercihlerinin başlıca niteliği olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Fârâbî, İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî, Kınalızade Ali, Muhammed Emin Şirvani vb. İslam filozofları sevgi erdemini sosyal ilişkiler ağının vazgeçilmez başlıca unsuru olarak nitelendirmişler. Onlara göre sevgi erdeminin temel olarak iki varlık gerekçesi vardır: Birincisi sevginin doğal bir ihtiyaç olması, diğeri ise ahlaken gerekli olmasıdır. Sevginin doğal bir ihtiyaç olması insanın fitratı itibarıyla sosyal bir varlık olduğu gerçeğine dayanmaktadır.³ İslam ahlakına göre toplum her insanın ahlaki ve insani mükemmeliğe yalnızca kendisiyle ulaşılan bir yer olduğu için fitratı itibarıyla sosyal ve birbirine muhtaç varlıklar olan insanlar toplumsal ilişkilerini sevgiye dayalı olarak yürütmelidir. Onların bir toplum içinde yetkinleşme çabaları doğal olarak sevginin ahlaki gerekçesini de beraberinde getirmektedir. Buna göre sevginin ahlaken gerekli olması bireysel olmaktan ziyade toplumsal ağırlıklıdır. Sonuç olarak sevgi sosyal ilişkilerin sağlam bir zeminde sürdürülebilmesi açısından insanların toplumsallaşmasının ana unsuru ve ilkesidir.

Peki bu husus dikkate alınır mı sevgiyi yine insanlararası ilişkilerin düzenlenmesinde ve iyileştirilmesinde önemli unsur ve erdem olan adaletten farklı kılan nedir?

İslam felsefesinde hem ontolojik ve psikolojik, hem de ahlaki ve ictimai boyutuyla ele alınan sevgiyi ilk önce kozmolojik bir ilke olarak gören İslam filozofları toplumsal ahlak açısından sosyal bütünlüğün koruyucu unsuru olarak adaletin yapay, sevginin ise sosyal kesimleri birbirine bağlayan doğal gereksinim olduğunu belirtmişlerdir.⁴ Şöyle ki, yapay olan doğal olana nispetle zorlamalı (kasrî) gibidir; dolayısıyla yapaylık doğal olana tabidir. Bu bağlamda İslam ahlak filozofları sosyal ilişkilerin sağlam bir zeminde sürdürülmesinde adalet olan ihtiyacı bireylerarası sevginin yetersizliğinin ya da yokluğunun bir gereği olarak görürler. Buna göre sevgi erdeminin varlığıyla insanlararası haklar adalet mekanizmasına gerek kal-

¹ Nesaî, Sünnet, 2.

² Buharî, İman, 1.

³ Gafarov, *Nasirüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 241.

⁴ Fârâbî, 1987, s. 52.

maksızın doğal olarak gerçekleşecektir. Bunun yanısıra söz konusu erdem toplumunda *güven*, *diğergamlık* ve *ihsan* gibi erdemleri de beraberinde getirecektir.¹ Binaenaleyh *sevgi* birlikte yaşama adına *adaleti* önceleyen, dünyevi ve dini hayatın canlılığı veya diriliğini sağlayacak temel dinamik olarak değerlendirilmiştir. Sevginin haz ve herhangi bir çıkarı barındıran basit ve bayağı unsurlara dönüşmesi halindeyse, adalete ihtiyaç kaçınılmaz olacaktır.²

Sevgi kavramını beşeri ve metafizik boyutuyla sistematik biçimde incleyen Gazzali, kişide sevginin belirtilerinden bahsederken onu kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetir. Ona göre sevgi insanı sevdikleriyle dostluğa, insanlara yardımcı olmaya, canıyla, malıyla ve diliyle sevdiklerine zarar vermekten sakınmaya yöneltir.³

Adalet: Davranış ve hükümlerde “doğru olmak”, “ölçülü olmak”, “orta yol”, “eşit olmak”, “eşit kılmak” gibi anlamlara gelen *adalet* İslam ahlâk literatüründe *düzen*, *denge*, *denklik*, *eşitlik*, *gerçeğe uygun hükmetme*, *doğru yolu izleme*, *takvaya yönelme*, *dürüstlük*, *tarafsızlık* gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴ Sözlüklerdeyse “zulm etmeyip, nefislerde ve akıllarda doğruluğu belli ve açık olan işleri yerine yetirmek”,⁵ “bir şeyi eşit ölçüde dağıtmak ve taksim etmek”⁶ “bir şeyi diğer bir şeyle eşit tutmak”⁷ şeklinde tanımlanmaktadır.

Adalet bireysel ve toplumsal hayatta nizam, itidal, denge, doğruluk ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamının temelini oluşturan ahlakî bir erdemdir. Böyle bir erdem gerçekten sahip olan birisi aile içi ilişkilerden daha geniş sosyal yaşantıdaki ilişkilere kadar hep tarafsız, objektif ve herhangi bir olumsuz durumun etkisinde kalmaksızın itidali ve eşitliği gözeterek davranacaktır. Adaletin hukuki açıdan bağlı olduğu ilke bireylerin manevi açıdan eşitliği ilkesidir. Şöyle ki adalet insanlararası ekonomik ilişkilerde dengeyi sağlayan temel kıstastır. Bu anlamda onu *eşitlik* ola-

¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk ve tathiru'l-a'râk*, s. 144-145; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 258-259, 321.

² Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 194.

³ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 296-298, 300, 307.

⁴ Çağrı, “Adalet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay1988, c. 1, s. 341.

⁵ Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul:Matbatü'l- Osmaniyye h. 1305, “a-d-l” maddesi.

⁶ İsfahânî, *a.g.e.*, “a-d-l” maddesi.

⁷ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabî, 1984, “a-d-l” maddesi.

rak tanımlayabiliriz.¹ Adaleti zulüm kavramının zıddı olarak “insanın hevâ ve isteklere yönelmeksizin her şeye değerini vermesi, hakkı yerine getirmesi ve her hakkı hak sahibine vermesi” şeklinde tanımlarsak, onun *insaf* kavramının eşdeğeri mahiyetinde bir kavram olduğu söylenebilir.² Aristoteles’ten tevarüs edilen bir görüşe göre ifrat ve tefrit arasındaki orta yol (itidal) veya dengeyi ifade eden *adalet* İslam düşüncesinde “mülkün temeli” olarak tanımlanmıştır.³ Buna göre adalet evrendeki varlıkların varlıklarını sürdürmelerinin temel nedenidir.⁴ Kur’an-ı Kerîm’de de belirtilen bu hususa göre⁵ evrendeki denge ve itidal Allah’ın sıfatlarından biri olan adalet vasfının evrendeki tezahürüdür ve O, evrendeki hiç bir varlığı adaletten yoksun bırakmamıştır. Binaenaleyh adalet doğada ve evrendeki nizamın temelinde yer alan ilkedir. Bu hususa adalet kavramını ontolojik açıdan ele alan İslam filozofları da kendi eserlerinde değinmektedirler. Meseleyi sudur teorisi bağlamında ele alan filozoflara göre Allah’ın adaleti, mevcut olan her şeye varlık hiyerarşisindeki durumuna göre yetkinlik ihsan etmesidir. Binaenaleyh adalet ilahî inâyete bağlı olarak varlığın her bir zerresinde bulunmaktadır.⁶ Kozmik düzeni ayakta tutan böyle bir ilke beşeri hayatın da vazgeçilmezidir. Nitekim adaleti İslam ahlakının şartları arasında ilk sırada zikreden Allah’ın⁷ **“Ey inananlar! Allah için adaleti ayakta tutan, gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun...”**⁸ şeklindeki âyetiyle beşeri hayatta âdil olmanın önemine ciddi şekilde vurgu yaptığını görüyoruz. Ayrıca, Kur’an’da müslüman bir topluma ait bir özellik olarak zikredilen “*vasat ümmet*”⁹ kavramındaki “*vasat*” kavramının pek çok Kur’an yorumcuları tarafından “*adalet*” bağlamında açıklanmış olması adaletin bireysel ve sosyal hayat açısından önemini ortaya koyacak mahiyettedir. Binaenaleyh İslam ahlakı tüm insanlığa sosyal ilişkiler bağlamında ifrat ve tefrit sınırlarından uzak olan orta yolu merkeze alan bir yaşam tarzı tavsiye

¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye.1413/1993, “a-d-l” maddesi.

² İbn Abdurrazzak, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, Darü'l-Hidaye, t.y. c. 29, s. 443.

³ Savut, Hikmet ve Fitrat Ekseninde Adaletin Temelleri, *Turkish Studies-International Periodical for The Literature and History of Turkish or Turcic*, 2014, vol. 9/11, s. 457-458.

⁴ Beyhakî, 2003, IX, 231, hadis no: 18387.

⁵ Bakara 2/29; En’am 6/73, 101; Kamer 54/49.

⁶ Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 10, 54

⁷ Bkz. Nahl 90. Âyetin İslam ahlakı bağlamındaki yorumları için bkz. Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s.47-49.

⁸ Maide 5/8.

⁹ Bakara 2/143.

etmektedir. İşte böyle bir öğretinin merkeze alındığı bir medeniyet içerisinde yetişen İslam filozofları'nın eserlerinde de adaletin bireysel, sosyal ve siyasi ilişkilerin temelinde yer alan başlıca erdem olduğunu görüyoruz. Ahlakı psikolojik olarak temellendiren İslam filozoflarına göre adalet her şeyden önce bireyin nefsanî güçleri arasındaki ilişkilerin dengelenmesini sağlayan temel kıstastır. Buna göre adalet insandan sâdır olan hikmet, iffet ve şecaat gibi erdemlerin ilkesidir. Bu bağlamdaki adaleti “itidal” kavramıyla ifade eden Kindî, bununla insanın adalet erdemi ilk önce kendine veya iç dünyasına uygulaması gerektiğini düşünmüştür.¹ Çünkü sosyal ilişkilerimizdeki iyi ya da kötü tüm davranışlarımızın temelini iç dünyamızda yer alan psikolojik güçlerimiz oluşturmaktadır. O halde davranışlarımızın psikolojik boyutu gözardı edilmemelidir. Dolayısıyla ilk önce kendimize karşı âdil olmalıyız ki, yalnız bu durumda sosyal ilişkilerde adaleti gözetebiliriz. Sonuç olarak adaletin bireysel ve sosyal olmak üzere iki uygulanım alanı olduğunu söyleyebiliriz. Binaenaleyh nefsimizin güçleri arasındaki dengeyi ifade eden adaletin sosyal ilişkiler bağlamında erdem olan adaletten kesin biçimde ayrıldığını söylemeyiz. Zira sosyal ilişkilerin vazgeçilmez erdemi olan adalet de sonuç olarak ferdi ve içtimai boyutu itibariyle dengeli veya ölçülü davranmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.²

Adaletin bireysel, sosyal ve siyasi ahlak bağlamında geniş bir şekilde tartışan İslam filozoflarının bu erdemi insanoğlunun Allah'ın halifeliği görevini yerine getirmesiyle doğrudan bağlantılı bir şekilde ele almaları bireyin bu erdem eksenindeki yükümlülüğünün bilincine varması bakımından önemi haizdir. Daha sonra Osmanlı ahlak düşüncesi üzerinde de etkili olan bu fikrin temelinde bir yandan İslam teolojisine göre adaletin Allah'ın temel sıfatlarından biri olduğu tezi, diğer yandan İslam felsefesinde adalet kavramıyla eşitlik ve birlik kavramları arasında irtibat kurulup, adaleti eşitliğe, eşitliği birliğe, birliği ise Allah'ın birliğine bağlayan bir silsile izlenilerek sözkonusu erdemin Allah'ın birliğinin bu dünyadaki misali olarak görülmesi tezi yatmaktadır.³

¹ Kindî, *Resâil*, nşr.: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950, s. 178.

² Bkz. İbn Sînâ, *İlmü'l-ahlâk (Tis'u resâil içinde)* 1298, s. 107; Gafarov, *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 144-145.

³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 123-124; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 131-132, 143-148; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 135.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılmaktadır ki, adalet bireysel, sosyal ve evrensel çatışma, cinayet ve savaşlar dahil her türlü ahlaki sorunun ortadan kaldırılması veya asgari düzeye indirilmesinde katkı sağlayabilecek temel erdemlerden biridir. Geniş anlam içeriğine sahip olan bu değer genel anlamıyla hak sahibine hakkını vermeyi ifade etmektedir. Bu erdemin uygulanması sosyal ilişkiler dahil, hatta kültürler ve uluslararası ilişkilerde pek çok kötülüğün ortadan kaldırılmasını ve daha huzurlu bir toplumun ve sosyal ilişkiler ağının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Hoşgörü (Müsamaha): Toplumsallaşmanın ana unsurlarından bir diğeri de *hoşgörü* (müsamaha) kavramıdır. Sözlüklerde “kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikden gelmek” anlamına gelen hoşgörü¹ ahlakî bir terim olarak insanlara yükümlülükler konusunda kolaylık göstermeyi, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette ve önemli olmayan hata ve kusurları hoş görmeyi ve bağışlamayı; bizden olmayan ve ya bizim gibi olmayan başkalarına karşı güçlük çıkarmamayı, onlara müdahale ve baskıda bulunmamayı ve onların ufak farklılık ve kusurlarını görmezden gelmeyi; çeşitli düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirmeyi ifade etmektedir.² Türkçe’de hoşgörü kavramıyla ifade edilen müsamaha Osmanlılar’ın son döneminde Batı’dan gelen tesirle “tolerans” terimi ile ifade edilmişse de aslında tolerans kavramı hem sözlük anlamı, hem de kültürel muhtevası bakımından müsamaha ve hoşgörünün içerdiği gönüllülük ve samimiyet karakterini arzetmemektedir. Nitekim “tahammül etmek” manasına gelen Latince “tolerare” fiilinden gelen tolerans “tahammül etme, taviz verme, felaketsiz katlanma, sıkıntı çekme” gibi anlam içeriğine sahiptir.³ Oysa “müsamaha” cömertlik ve kerem gibi manalara gelmektedir. Bu yüzden bu kavram bir erdem olarak İslam ahlak filozoflarının erdemler tasnifinde *sehâvet* kapsamındaki erdemler arasında yer almıştır.⁴

İslamın “barış” manasını içermiş olması hususu dikkate alınacak olursa, toplumsal barışın en önemli unsurlarından biri olan müsamaha ile İslam arasında semantik bir bütünlük olduğu söylenebilir. Kur’an’da *müsamaha* kelimesi geçmesi de başta *safh* olmakla *hilm*, *silm*, *sabır*, *sulh* gibi kavramlarla İslam’ın müsamaha-

¹ İbn Manzur, *a.g.e.*, “s-m-h” maddesi.

² Kaymakcan, “Ahlâkî Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık (ed.). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2007, s. 390-391; Bilgen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Milli Gazete Yay., 2006, s. 450.

³ Çağrı, “Müsamaha”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2006, c. 32, s. 71.

⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk ve tathîru’l-a’râk*, s. 43.

karlılığını ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. “Baskı” ve “zor kullanmama” gibi manalara gelen ve affetmekten daha geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu belirtilen “*safh*” kavramının muhtevası günümüzde müsamahaya yüklenen anlamla örtüşmektedir.¹ Hoşgörü ile yakın manayı ifade eden *hilm* ise “şiddetli gazap ve öfke anında gücü yetmekle beraber öc alma ve intikam fikrinden vazgeçmek” ya da “akıl ve kültürle kazanılan, insan ilişkilerinde sabırlı, hoşgörülü, bağışlayıcı ve medeni davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî bir erdem” olarak tanımlanmıştır.² Yine hoşgörü ile bağlantılı olan bir diğer erdem “barışseverlik”tir. İslam ahlak literatüründe “*müsâleme*” kavramıyla ifade edilen bu erdem birlikte yaşama ahlakının vazgeçilmezi olup, “farklı görüşlerin ve hallerin çatışması halinde uzlaşmaya gitmek” olarak tanımlanmıştır.³ *Müsamaha* ile ilgili tüm bu erdemler tolerantlıkla mukayesede musamahanın ne kadar geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu göstermesi bakımından önemi haizdir.

Konuyu dinî açıdan tartışacak olursak öncelikle İslam’ın, farklı inanç ve kültürlerle karşı müsamahalı olmayı ve bunu bir zihniyet şeklinde benimseyip yaşatmayı, ortaya koyduğu ilkelerle açık bir şekilde tavsiye ettiğini söylemeliyiz. Şöyle ki, Allah’ın affının genişliğini ifade eden âyetler O’nun kullarına müsamahasını göstermesinin yanında dolaylı olarak insanları da müsamahakar olmaya teşvik etmektedir.⁴ Diğer yandan Hz. Muhammed (s.a.s)’in tebliğ ettiği dinin iki temel özelliğinden birini “*hanefiyye*” (tevhidi esas alan din), diğerini de “*semha*” (kolaylık ve rahatlık) olarak açıklaması⁵ ya da müsamahakar kişileri Allah’ın rahmetiyle müjdelmesi⁶ ve onların müsamahaları sayesinde cennete gireceklerini bildirmiş olması⁷ bu bağlamda oldukça mânidardır. İslam’ın hoşgörüyü tavsiye etmesinin arkasında yatan temel husus ise farklılığın ve çokkültürlülüğün ilahi iradenin sonucu, dolayısıyla ontolojik bir hakikati olduğu gerçeğiydir. Bu anlamda “**Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Sen iman etsinler diye insanlar üzerinde baskı mı kuracaksın?**”⁸; “**Her birinize bir din yolu ve yol yöntem**

¹ İsfahânî, *a.g.e.*, “s-f-h” maddesi.

² Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, 2. bs., Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Ankara: Nur Yay., 1991, s. 170; Bilgen, *a.g.e.*, s. 292-293

³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 114.

⁴ Nahl 16/61; Şura 42/25, 30.

⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 236; VI, 116, 233; Buhari, İman, 29.

⁶ Buhari, Büyü, 16; İbn Mace, Ticarat, 26.

⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 210.

⁸ Yûnus 10/99.

verdik. Allah dileseydi hepinizi bir ümmet yapardı...”¹ şeklindeki âyetler dik-katedeğerdir.

İslam medeniyeti hoşgörü erdeminin uygulanmasına ilişkin pek çok örneği bünyesinde bulunduran zengin bir medeniyettir. Örneğin İslam Peygamberi'nin kendisiyle görüşmek için Medine'ye gelen Necran hıristiyanlarının Mescid-i Nebevi'de âyin yapmalarına izin vermesi,² ayrıca, Yemen'e vâli olarak gönderdiği Muaz b. Cebel'e din konusunda yahudilere sıkıntı çıkarmaması talimatını vermesi³ gibi tarihi olaylar yukarıdaki fikri doğrulayan somut tarihî örneklerdir. Yine gerek Hz. Peygamberimiz (s.a.s)'in Medine'ye göçerken yapmış olduğu *Medine Sözleşmesi*, gerekse de dört halife döneminde içpolitikada gösterilen müsamahakar tutum ve özellikle Hz. Ömer'in Kudüs'ü feth ederken verdiği emannâme⁴ İslam medeniyetinde hoşgörünün sadece ahlakî bir tavır olarak kalmayıp siyasî ve hukukî bir norm haline dönüşmüş olmasını göstermesi açısından büyük önemi haizdir.

Dinî ve felsefî metinlerden çıkan sonuçlara dayanarak *hoşgörü* erdeminin bir arada yaşama kültürünün ayaklarını yere basması için daha önce zikredilen ve toplumsal ahlakın temel değerlerini oluşturan *merhamet, diğergamlık, ihsan, barışseverlik, sevgi ve adalet* gibi erdemlerle bir bütünlük içerisinde bireysel ve toplumsal ahlakta kökleşmesi gereken önemli bir erdem olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ünlü Müslüman âlimlerinden biri olan Mâverdî hoşgörünün gönüller arasında kaynaştırıcı etki yaratacağını, toplumsal barış ve sevgiye katkı sağlayacağını söylemekte, bunun gerekçesini ise ahlaka en uygun tutum olmasıyla temellendirmektedir. Ona göre sosyal ilişkilerde benmerkezciliği aşarak hoşgörü yolunu tercih edenler hem ahlâkî, hem de insanların kalpleri açısından en güzel mevkîyi kazanmış olacaktır.⁵

Yine İslam düşüncesinin ünlü simalarından biri olan Mevlana'nın bu konudaki görüşleri bir arada yaşamanın gerektirdiği ve insanın temel ahlâkî misyonlarından biri olan hoşgörünün önemine işaret etmesi bakımından oldukça manidardır. Onun meşhur 7 öğütünü irdelediğimizde bu öğütlerin içeriğini oluşturan *hoşgörü*,

¹ Mâide 5/48.

² İbn Hişam, *Sîretü'n-nebî*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y., c. 2, s. 206.

³ Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, nşr. M.J.de Goeje, İslamic Geography içinde, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt:1413/1992, Leiden: 1866, s. 71.

⁴ Çağrıcı, “İslam Medeniyetinde Kuşatıcı-Kucaklayıcı Örnekler”, *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2008). Ankara: TDV Yay., 2009, s. 50.

⁵ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, s. 331-332.

merhamet, alçak gönüllülük ve yardımseverlilik gibi erdemleri bir gerçeğin farklı görüntüleri olarak nitelendirebiliriz. Öncelikle bu erdemlerin ortak yönü onların sosyal ahlakla doğrudan bağlantılı olmalarıdır. Diğer yandan Mevlana'nın "*Şefkat ve merhamette güneş gibi ol!*", "*Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol!*", "*Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol!*" ve "*Hoşgörüde deniz gibi ol!*"¹ öğütlerini hoşgörünün mahiyetine ilişkin klasik sözlüklerden hareketle daha önce zikretmiş olduğumuz tanımları ve hoşgörünün içeriğini oluşturan *hilm, sulh, sabır, şefkat* gibi alt erdemleri de dikkate alarak şerh ve açıklamalara tabi tutacak olursak, ilk üç ilkenin dördüncü ilke ile olan anlam ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Şöyle ki, daha önce geçen tanımlara göre hoşgörü *kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, öfkelenmeyip sabr etmek, önemli olmayan hata ve kusurları hoş görmek, görmezlikten gelmek ve bağışlamak; çeşitli düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirmek* olduğunu gördük. Bu anlamda Mevlana'nın sözkonusu öğütlerini hoşgörüye ilişkin tanımların ahlâkî ilke halindeki ifadeleri olarak nitelendirebiliriz.

Sonuç olarak hoşgörü insandan insana giden yolun temel dinamiği, merhamette sınır tanımayan kalplerin meyvesi, kendini aşan insanların ve toplumların karakteridir. Hoşgörünün karşıtı katı olmaktadır ki, bunun da arkasında benmerkezci bir zihniyet yatar. Nitekim benmerkezcilikte düşünce katılığı sözkonusudur. Bu durumda kişi karşı tarafı değil kendi istek ve beklentilerine öncelik verir. Muhatabının hatalarını görmezden gelmez. Oysa ki hoşgörü karşı tarafa hata yapma hakkı tanır. Zira bir insanın her zaman haklı olması imkansızdır. Hoşgörü bireyin diğer insanların çıkarlarıyla kendi çıkarları arasında denge kurması, bunun karşıtı olan benmerkezcilik ise bireyin önyargılarını pekiştirip, başkaları üzerinde otoriter ve baskıcı davranış ve tutumlara yönelmesidir. Çeşitlilik içindeki uyum olarak da tanımlayabileceğimiz hoşgörü ahlakının merkezinde insan faktörü, benmerkezci ahlakın merkezinde ise insan egosu veya doyumsuz nefis yer almaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak hem Kur'an ve Sünnet'de yer alan ahlâkî değerler ve bu değerleri ilke edinen İslam düşünürlerinin ortaya koydukları öğretiler Müslüman olsun ya da olmasın her bir bireyin güzel bir karakter ve sosyal bir terbiye alabileceği ah-

¹ Mevlânâ, *Mesnevi ve Şerhi*, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: M.E.G.S.B. Yay., 1985, c. 1, s. 44, 212, 273-280, 384-385, 408, 440; c. 2, s. 199, 326, 426 vd.

lâkî tahayyül âleminin kontrolündedir. Tarihi ve ilmi gerçekliği olan bu mîras dikkate alındığında bugün Müslüman dünyasında yaşanan şiddet olaylarının İslam'la ilişkilendirilmesinin hem İslam'ın teorik yapısına, hem de tarihsel tecrübemizin kaynağı olan İslam medeniyetinin doğasına aykırı olduğu görülmektedir. Ne var ki, birlikte yaşama meselesi İslam medeniyetinin temel kaynakları olan Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in sünneti ve bu bağlamda dini ve felsefi literatürde yer alan değerler üzerinden okunursa, onun bireyin kendini aşarak karşıdakini tanımakla, karşıdakine güvenmekle beraber onda güven duygusu uyandırmakla, fiil ve davranışlarına merhamet, sevgi, diğergamlık, ihsan, adalet ve hoşgörü gibi ahlakî erdemler hâkim olmakla ve son olarak din, inanç ve vicdan özgürlüğünün bilincinde olmakla gerçekleşecek bir ideal ve bir kültür olduğu anlaşılabilir olacaktır. O halde yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlık olan insanoğlunun aileiçi ve diğer sosyal iletişiminin temel dinamikleri olan sözkonusu erdemleri veya değerleri ilke edinmesi birlikte yaşamanın sağlam bir eksende sürdürülmesi adına daha makul gözükmektedir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Akdoğan, A., Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç, *EKEV Akademi Dergisi*, (18), 2004, s. 180-181.

Akseki, A. H., *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*.(2. bs.) Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Ankara: Nur Yayınları, 1991.

Anay, H., *Celâleddîn Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul: 1994.

Aristoteles, *Politika*, (Mete Tunçay, Çev.).İstanbul: Remzi Kitabevi.

Asım E.(h. 1305). *Kamus Tercümesi*.("a-d-l" maddesi), İstanbul: Matbatü'l-Osmaniyye, 1993.

Bayraktar, İ., İslam'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 1991, s. 221-229.

Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, nşr. M.J.de Goeje, (*İslamic Geography* içinde, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt:1413/1992), Leiden: 1866, s.71.

Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, IX, 231, hadis no: 18387, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bilgen, M., *Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 2006.

Bircan, Hasan H., *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Blau, P., Exchange and Social Structure, (Değişim ve Sosyal Yapı) R.A. Wallace and A. Wolf (ed.) *Contemporary Sociological Theory*, Prentice-Hall: Inc., Englewood Cliffs, 2005.

Buharî, “Cenâiz”, 37; “Vesâya”, 2; “İman”, 1, 29; “Büyü”, 16;

Buhl, F., “Muhammed”, *İslam Ansiklopedisi*, (c.8), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960.

Çağrı, Mustafa, “Adalet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (cilt. 1, s. 341). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Çağrı, M., “İslam Medeniyetinde Kuşatıcı-Kucaklayıcı Örnekler”, *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2008). Ankara: TDV Yayınları, 2009, s. 50.

Çağrı, M., “İslam’da Birlikte Yaşamın Ahlaki Temelleri”, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 33.

Çağrı, M., “Merhamet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. 29, s. 184). İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Çağrı, M., “Müşamaha”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (c. 32, s. 71). İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çetinkaya, K., “Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal metinlerdeki olumlu ifadeler üzerine”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 2002, s. 151-158.

Danimarka’da Müslüman Mezarlığına Saldırı, (Kopenhag, 06 Haziran 2015) <http://www.pressmedya.com/avrupa/21355/danimarkada-musulman-mezarligina-saldiri>

Dedeoğlu, M. M., *Trajik İnsan Ahlakı: Nietzsche ve Etik*, Ankara: ÜBL Yayınları, 2002.

“Dünya Sosyal Yardımlaşma için Yardım Merkezi (Dove World Outreach Center) isimli kilisenin rahibi Jones İslam’a yine hakaret etti”, (02. Nisan 2011) <http://www.haber7.com/amerika/haber/729279-kur8217an-yakan-rahip-yine-kiskirtti>

Ebu Dâvud, “Edeb”, 111.

Eflatun, *Devlet*, (Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.) (2. bs.), İstanbul: Rezmzi Kitabevi, 1971.

Erdem, H., *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları, 2003.

Fahri, M., *İslam Ahlak Teorileri*, (Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdula*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Mehmet Aydın, Abdükadir Şener ve M. Rami Ayas, Çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980.

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge, (Hanifi Özcan, Çev.). İzmir: İstiklâl Matbaası, 1987.

Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

Fazlur R., “İslam'da Hukuk ve Ahlak”, (Adnan Bülent Baloğlu, Çev.) *Türkiye Günlüğü*, (43), 1996, s. 5.

Gafarov, Anar, “Râgıb el-İsfahânî /Felsefesi”, *DİA*, (c. 34, s. 443-445) İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Gafarov, A., *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Gazzali, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Gazzâlî, *el-Makâsidü'l-esna fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*, Kahire: y.y. 1322.

Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, (c. I, 12-13, 55; II, 157-158, 193-194; III, 10, 281; IV, s. 296-298, 300, 307), Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1332.

Giddens, A., *Sosyoloji*, (haz. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel).Ankara: Aytaç Yayınları, 2000.

Gould, F.J., “Moral Education League” (s. 832-833), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings, VIII, Edinburg (ed.), New York: 1981.

Günay, Ü., *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Güngör, E., *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.

Hamidullah, M., *İslam Peygamberi*, (Salih Tuğ, Çev.). c. I. İstanbul: İrfan Yayınları, 1981.

Hökelekli, H., *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.

İbn Abdurrazzak, M. (t.y.), *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, Darü'l-Hidaye, c. 29, s. 443.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1402/1982.

İbn Hanbel. *el-Müsned*, I/113, 193, 236, II/210, 306; V/411; VI/116, 233;

İbn Hişam, (t.y.). *Sîretü'n-nebî*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-fikr, c. 2, s. 206.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştafin*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî. (2. bs.), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, s. 73-82.

İbn Mace, “Ticaret, 26

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (“s-m-h”, “a-d-l” maddeleri). Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnu'l-Hatîb y.y.: Matbaatü'l-asriyye, 1398/1978.

İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-menziliyye*, (Vecdi Akyüz, Çev.). (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, s. 906-917), Ankara: 1992.

İbn Sînâ, *İlmü'l-ahlâk (Tis'u resâil* içinde s. 107). İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.

İsfahânî, R., *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, Kahire: Dâru's-sahve, 1405/1985.

İsfahânî, R., *el-Müfredât*, nşr.: Muhammed Halil Aytânî, (“a-d-l”, “r-h-m.” ve “s-f-h” maddeleri) Libya: Dâru'l-Mârifet, 1426/2005.

İsfahânî, R., *Risâle fî âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman: 1426/2005.

İsviçre minare yasağına “evet” dedi, (29.11.2009) <http://www.cnnturk.com/2009/dunya/11/29/isvicre.minare.yasagina.evet.dedi/553509.0/>.

Jose M. V., *Theology of Religious, Pluralism*, New Jersey: Transaction Publishers Piscataway, 2008.

Kant, İ., *Pratik Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi*, (haz.:Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı) (3. bs.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Karakoç, S., *Ruhun Dirilişi*, (6. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995.

Karlığa B., “Hekim Başı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi”, *Tıp Tarihi Araştırmaları* VI, İstanbul: 1996, s. 121-142.

Kaya, M., “Çağlar Üstü Bir Değer Olarak Ahlak”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, (3).İstanbul: 1995, s. 124.

Kaymakcan, R. ve Hasan M., *Ahlak Değerleri ve Eğitimi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Kaymakcan, R., “Ahlâkî Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık (ed.). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007, s. 390-391.

Kılıç, R., *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Kindi, *Resâil*, nşr.: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.
- Kınalızâde, A., *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kozak, İ. E., *İnsan-Toplum-İktisad*, (2. bs.). Adapazarı: Değişim Yayınları, 1999.
- Köse, S., *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (3. bs.), Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2015.
- Kuçuradi, İ., *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.
- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire: 1386, c. 18, s. 27.
- Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, Beyrut: 1398/1978.
- Mevlânâ, C.R., *Mesnevi ve Şerhi*, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, (c. 1, s. 44, 212, 273-280, 384-385, 408, 440; c. 2, s. 199, 326, 426) İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1985.
- Müslim, "Cenaiz", 78, Hadis no: 1596; "Vasiyet", 5; Birr, 32, 66.
- Nesâî, "Sünnet", 2
- Okumuş, E., "Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama", *Hiz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, (1. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 107.
- Râzî, F., *Levami 'u'l-beyyinâti şerhi esmaillahi teala ve's-sıfat*, Kahire: 1323, s. 119.
- Râzî, F., *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411, c. I. s. 166-171.
- Russel W. G., *Karakteriniz Kaderinizdir*, (Gökhan Sezgi, Çev.). Ankara: HYB Yayınları, 2002.
- Samim Akgönül (Strasbourg Üniversitesi Öğretim Üyesi, Fransa) *Fransa'da saldırı sonrası toplumsal kırılma derinleşecek*, (8.01.2015); http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/01/150108_charlie_hebdo_samim_akgonul
- Sarıçam, İ., *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (9. bs.). Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Saruhan, M. S., *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.
- Savut, H., "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies-International Periodical for The Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 9/11, 2014, s. 457-458.

Skirbekk G. ve Gilje, N., *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*, (Emrah Akbaşve Şule Mutlu, Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

Swidler, L., *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland: White Cloud Press, 1999.

Swidler, L., *The Study of Religion In An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press, 2000.

Şirvânî, M. *E.el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Raşid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b.

Tanyol, C., *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yayınları, 1998.

Taylan, N., *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 1991.

Tevfik, H. M., *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (Vecdi Akyüz, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Topçu, N., *İsyân Ahlakı*, (M. Kök ve M. Doğan, Çev.)(2. bs.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.

Tûsî, N., *Ahlâk-ı Nâsirî*, Tahran: 1369 h. (Anar Gafarov - Zaur Şükürov, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Avrupa'da Türkiye Kökenlilere Yönelik Irkçı ve Yabancı Düşmanlığı İçerikli Eylemler, İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Başkanlığı araştırma raporu*, (24. Dönem, 4. Yasama Yılı). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2014.

Ülken, H. Z., *Ahlak*, İstanbul: Sadık Kağıtçı Matbaası, 1946.

Yaran, C. S., *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları, 2011.

Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, ("a-d-l" maddesi). Beyrut: Dâru't-Tenziri'l-Arabî, 1984.

Anar Gafarov

**Multiculturalism: an analysis in terms of Islamic civilization,
philosophy and ethics
(abstract)**

In this article the issue of coexistence and its fundamental values are studied in terms of philosophy and religion. So it has been studied the true nature of coexistence and proved its necessity and researched its fields of values. The article

attracts the attention of the positiv aspects of multiculturalizm, diversity and negativenesses of othering.

In this context the article claims that the West selfishness and positivism are background of the violent events in the Muslim World. An other reason is misunderstanding the true nature of Islam, its cultural experiences and Islamic civilisation by some Muslims. But the true understanding of the cultural and historical experiences clarifies solution of the problems in the West and Islamic World where the intercultural and intersectoral conflicts are on the foundation of living together.

Keywords: *Multiculturalizm, Coexistence, Islam, Ethical Values, Philosophy, Human Being, Social Relations*

Анар Гафаров

**Мультикультурализм: прочтение через призму исламской цивилизации, философии и этики
(резюме)**

В настоящей статье, проблема культурного многообразия явилась объектом полемики через её рассмотрение на основе исламской культуры, философии и этики. Здесь, в связи с обозначенной темой, представлен сравнительный анализ общих воззрений, положений различных религиозных и философских учений, начиная с исламской религии и философии, также рассмотрены позиции некоторых западных философов по этому вопросу. Исследованы и обоснованы сущность и пространство ценностей понятия культурного многообразия. В данном контексте, наряду с позитивными аспектами культурного многообразия как основной проблемы, автор останавливается и на таких её негативных свойствах как проблема «отчуждаемости», пути решения которой, опираясь на исторический опыт и воззрения и размышления философов, становятся объектом рассмотрения как в философском, так и в религиозном ключе.

Ключевые слова: *культурное многообразие, совместное сосуществование, ислам, нравственно-этические ценности, философия, человек, социальные отношения.*