

Felsefî ve Dinî Açından Birlikte Yaşamamın Temel Değerleri Üzerine Bir Analiz

Anar GAFAROV *

Özet- Bu makalede felsefî ve dinî açıdan birlikte yaşama ve onun temel değerleri konusu tartışılmaktadır. Bir giriş ve dört bölümden oluşan bu 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 yaşamamın mahiyeti, temellendirilmesi, değerler alanı irdelenerek ortaya konulmuştur. Bu bağlamda makale temel sorun olarak günümüz dünyasında çokkültürlülüğün ve farklılıkların olumlu yönlerinin yanısıra “ötekileştirme” gibi olumsuzlukların da beraberinde getirdiği probleme dikkat çekmekte ve probleme ilişkin çözüm yollarını tarihi tecrübelerden ve filozofların görüşlerinden yola çıkarak tartışmaktadır. Makalenin temel tezi insan haklarına ve ahlaka uyararak birlikte yaşayabilecek birey ve toplumlar oluşturmak için uluslararası sözleşmelerin ve bu ekseninde kurulan uluslararası kurum ve kuruluşların dini, felsefî, ahlakî ve kültürel alt yapı ile desteklenmediği sürece toplumlarda birlikte yaşamamın sağlıklı bir şekilde sağlanamayacağı yönündedir. Araştırmada Batı’nın ve özellikle İslam dünyasının tarihi tecrübelerini, kültürel değerlerini ve medeniyetini kapsayacak mirasını revize etmesi öngörülmektedir. Zira, tarihî ve ilmî gerçek-

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
E-mail: a.philosophy@hotmail.com

liği olan böyle bir miras irdelendiğinde bugün Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda yaşanan şiddet olaylarının İslam'la ilişkilendirilmesinin hem İslam'ın teorik yapısına, hem de tarihsel tecrübemizin kaynağı olan İslam medeniyetinin doğasına aykırı olduğu görülecektir. Bu bağlamda makalemizin tezlerinden biri bu türden haksız iddiaların arkasındaki gerçek unsurun Batı'nın bir yandan pozitifizmi ve bencilliği ilke edinerek, Nietzsche'nin "acımasızlık ahlakını" hayat felsefesi haline getirdiği ve bu hayat felsefesi ve ekonomik çıkarlar uğruna Müslümanları birbirine düşüren dış aktörlerin bulunduğu yönündedir. Çalışmanın diğer tezini ise Müslümanların pek çoğunun İslam'ı, kültürel birikimi ve İslam medeniyetini doğru okuyamayışları gerçeği oluşturmaktadır. Ne var ki, kültürel birikimin ve tarihi tecrübelerin doğru okunması hem Batı'da hem de mezheplerarası ve kültürlerarası çatışmaların daha yoğun yaşandığı İslam dünyasında birlikte yaşama ekseninde ortaya çıkan bir takım sorunların çözülmesi yolunda fanus niteliğinde olacaktır ki, bu da sağlıklı bir sosyal iletişimi sağlayacak temel değerlerin birey ve toplumlarca özümsemesi açısından büyük önemi haizdir. Birlikte yaşama meselesi dini-ahlakî ve felsefi 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 erdemlerin hâkim olmasıyla ve yine son olarak da din, inanç ve vicdan özgürlüğünün bilincinde olunarak gerçekleştirilecek olan bir ideal ve kültür olduğu anlaşılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler-Birlikte yaşama, Batı, İslam, Ahlakî değerler, Felsefe, İnsan, Sosyal iletişim

Giriş

Dünyanın hızla geliştii bu dönemde yerel bir takım problemlerin ortaya çıktığı, bu problemlerin ait olduğu toplumların sınırlarını aşarak daha geniş bir coğrafyaya yayılma imkanının olduğu ve küresel bir boyut kazandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel problem haline gelen bu tür sorunlardan biri de birlikte yaşama meselesidir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren Eski Ahit ve Kur'an'da kıssası anlatılan Habil-Kabil olayından beri bir "insanlık problemi" olan birlikte yaşama sorununun günümüz dünyasında giderek daha da karmaşık bir hal aldığı ve bütün dünyanın küresel olarak bu anlamda ciddi sorunlarla karşılaştığı görülmektedir. Mesleğe sosyolojik açıdan bakıldığında farklı grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, inanç, kültür, mezhep ve tarikatların doğal olarak insanlığı karmaşık ve birlikte yaşama adına içinden çıkılması kolay ol-

mayan bir evrene ittiğini söyleyebiliriz. Nitekim çokkültürlülük, demokrasi ve insan hakları ve özgürlükleri üzerine yapılan bunca müzakere ve tartışmalara rağmen içinde yaşadığımız bu gezegen savaş, şiddet, zulüm, adaletsizlik, ötekileştirme, ayrımcılık, eşitsizlik, marjinalleştirmeye dayanan olumsuz haller ve ilişki biçimleriyle dolup taşmakta ve insanlığın önünde ciddi bir problem olarak durmaktadır. Bu gün modern dünyada ötekileştirmekle kenara itilen birey ve toplumların gettolaşmaları, marjinalleşmeleri kaçınılmaz olmaktadır.

Tarihi irdelediğimizde çağdaş dünyada birlikte yaşama bağlamında ortaya çıkan büyük sorunların temel etkenlerinin özellikle Batı toplumlarında artan ırk-merkezilikten ve derinleşen yabancı karşıtlıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Binanealeyh korku (fobi), bencillik, milliyetçilik, önyargı ve nefret başlıca ötekileştirme etkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda özellikle son zamanlarda Batı toplumlarında daha fazla gündeme gelen İslamofobi üzerinde durulabilir. Aslında tarihsel olarak Endülüs'ün İslamlaşması ve Haçlı Seferlerine kadar geri götürülebilecek olan İslamofobi, (Okumuş, 2015, s. 107) post-modern 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. saldırılar olarak sıralayabiliriz.⁵ Ayrıca Huntington'un medeniyetler çatışması tezi ve Bernard Lewis'in Müslümanları terör bağlamında 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

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.

Ekim ayında Almanya`da kurulan PEGIDA (Patriotische Europaer gegen die Islamisierung des Abendlandes /Batı`nın İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar) hareketiyle kurumsallaşma yoluna girdi. Bu gibi kurumların ya da derneklerin ortaya çıkmasıyla birlikte “İnsan Haklarını Korumayı” ilke edinen Batı`nınuzun yıllardan itibaren İsrail`in Müslümanlara yaptığı planlı ve programlı zulümlere, Filistin`de Gazze`de Müslümanlara karşı aynı şekilde devam ettirilen katliam, zulüm ve savaşlara, Ortadoğu`da, Afrika`da, Azerbaycan`ın Karabağ bölgesinde, özellikle 26 Şubat 1992 senesinde 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`nın gerçekleştirdiği terör olayları vs. gibi anti-humanist olaylaraneden çözüm üretmediğinin mantığı daanlaşılabilir. Bir yandan postmodern çoğulcu kültürün yaygınlaşmasını, farklı inanç, hayat tarzı ve kültürlere 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 kendisinin ne kadar büyük ve bilinçli bir tutarsızlık içinde olduğunu söylememize imkan sağlıyor.

Problemin diğer tarafını 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 bircoğrafya 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, budiniçindeki farklı kimliklerle ilgili olduğu gözlemlenmektedir. Problemin en vahim yanıysa, ilim ve irfandan yoksun olan bazı Müslümanların bu tarz tutumlarıyla ne yazık ki Batı`nın İslam coğrafyasına yönelik çıkar politikalarının oyuncularını haline gelmiş olmalarıdır. Binaenaleyh burada özellikle şunu belirtmeliyim ki, İslam dünyasındaki sözkonusu sorun İslam âleminde birlikte yaşama kültürünün yokluğundan değil, bugünün bazı Müslümanlarının ve Müslüman topluluklarının İslam âleminin bu anlamda yaşadığı tarihsel tecrübeyi 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 insanlar arasında 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. (Hucurât 49/13; İsrâ 17/70; Rûm 30/22; Yûnus 10/99; Bakara 2/256; Müslim, Birr, 32, 66.) Bunun pratik örneğini ise Medine vesikası (Sarıçam, 2014, s. 144-145. Buhl, 1960, s. 462) ve Veda hutbesinin yanısıra İslam Peygamberinin Müslüman toplumda yaşayan gayri-müslimlere ve zimmet ehline yönelik tebliğ ve talimatı doğrultusunda oluşan hukuki ve ahlaki kurallar, ilkeler ve asırlarca gayrimüslimlerin İslam ülkesinde huzur, barış ve güven içerisinde yaşaması gerçeği oluşturmaktadır. (Bkz. Bayraktar, 1991, s. 221-229; Hamidullah, 1981, s. 206)

Birlikte yaşamaya ilişkin sıkıntıların 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 ilkelerde ve kültürel normlarımızda olumsuz ekseninde pek çok sorunlar dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Toplumun temel unsuru olan aile müessesesinde birlikte yaşamaya ilişkin her gün daha da ilerleyen sorunların nedenini irdelediğimizde geleneksel aile zihniyetini vazifelerden daha ziyade hak ve hukukun konuşulduğu modern aile zihniyeti ekseninde farklılaştıran iki temel öğenin olduğunu **görmekteyiz**: Bunlardan ilki seküler yaşam tarzı; diğeryse kadının aile içinde yeniden konumlandırılmasına ilişkin empoze edilen ve kolayca kabullenilen modern zihniyettir. (Geniş bilgi için bkz. Köse, 2015) 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 yaşamın temel öğeleri olan sevgi zamanla yerini nefrete, adalet zulme, merhamet ve şefkat acımasızlığına, duyarlılık aldırılmazlığına, dostluk düşmanlığa, sadakat ve vefa sadakatsizliğe, 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. Bu kabul edilip önemsenmediği sürece, günümüz dünyasında bireylerin ve toplumların bir huzur evreninde yaşamaktan yoksun olacakları kaçınılmaz gözükmektedir. Bu bağlamda yapılan ilmi çalışmaların birlikte yaşamının 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 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 ki, zaten bu ekseninde yapılan yeni çalışmalar da bizim haklılığımızı göstermektedir. Çünkü 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 birlikte yaşamaya ilişkin kanuni düzenlemeler kağıt üzerinde kalır. İşte elinizdeki bu makale de birlikte yaşama bilincinin oluşturulması kabilinde yapılan çalışmaların devamı niteliğindedir.

Makalede birlikte yaşama meselesi öncelikle felsefi ve dini açıdan temellendirilmekte, daha sonra birlikte yaşamının ahlaki temelleri yine felsefe-din bağlamında vuzuha kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Makalenin bu anlamdaki temel başvuru kaynaklarını İslam felsefesinde Farabi'den itibaren Batı felsefesine kadar toplumsal ahlaka ilişkin yazılan eser ve makaleler, dini metinler ve günümüzde konumuza ilişkin yapılan ilmi çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çalışmada öncelikle insanın birlikte yaşamaya neden ihtiyaç duyduğu meselesi irdelenmiştir. Zira böyle bir irdelene birlikte yaşamının bir değer olduğu tezinin temellendirilmesi açısından önemi haizdir. Konunun merkezinde insan gerçeği yer aldığı için bu bağlamda üzerinde durulacak temel soru insanın ontolojik olarak nasıl bir varlık olduğu sorusudur ki, bu soru kendiliğinden bizi felsefi birtartışmaya götürecektir. Araştırmanın yönünü belirleyecek ikinci soruysa birlikte yaşama ilkesini gerçekleştirmek, onu dinamik bir değer haline getirmek ve bu ekseninde temel birlik ilkesini belirlemek için hangi alana yönelmemiz ge-

rektiği sorusudur ki, bu da bizi doğal olarak ahlak, din ve yine felsefe alanına götürecektir.

1. Toplumsal Yaşamın/Birlikte Yaşamın Gerekliğinin Temellendirilmesi

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 yaşamın gerekliliğine dair herhangi bir araştırmada ilk karşılaşıcağımız gerçek insan unsurudur. Nitekim bu gerçeğe ilişkin tanım biraz sonra da göreceğimiz üzere toplumsal hayatın ve ya birlikte yaşamının gereğini ve değerini ortaya koyacaktır. O halde birlikte yaşama, insanın doğal olarak toplumsal varlık oluşuyla doğrudan ilgili bir olgu olmalıdır.

Farabi, İbn Sina, Gazzali, İbn Miskeveyh, Nasiruddin Tusi, İbn Haldun, Kınalızade Ali vb. büyük İslam filozof ve düşünürlerinin belirttikleri üzere herşeyden önce insanoğlunun anlaması gerekengereç onun ontolojik olarak sosyal veya medenî bir varlık olduğu gerçeğidir. Filozofların tabiri ile ifade edersek “el-İnsan medeniyyun bi`-t-tab`i” (İnsan doğal olarak medeni/sosyal bir varlıktır).Kaynağı itibariyle Platon ve Aristo`ya dayan bu tez (Eflatun, 1971; Aristoteles, 1993) insanın doğası ve tabiatı itibariyle medeni bir varlık olduğunu, onun yalnız yaşayamayacağını ve bir toplum içinde birlikte yaşamak zorunda olduğunu söyler. (Farabi, 1986, s. 117-119; Mücahid, 2005, s. 58. İbn Miskeveyh 1398/1978, s. 149. Bu konuda diğer filozofların görüşleri için bkz. Bircan, 2001, s. 399) 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`ân-ı Kerim`de de “Şüphesiz sizin iş, çalışma ve çabalarınız elbette farklı farklıdır” (Leyl 92/4) 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 Fârâbî`nin de belirttiği üzere yönetim ve hizmet bakımından bir şehir-

deki toplumsal statüler doğal yatkınlık ve eğitim farklılıklarını yansıtır. (Fârâbî, 1980, s. 43; Skirbekk - Gilje,2006, s. 109) Binaenaleyh birlikte yaşamanın veya diğer bir adıyla toplumsal hayatın zorunluluğu gerek Kur’ân metinlerinde, gerekse İslam felsefesinde bireyin yetersizliği kuramı çerçevesinde temellendiriliyor. Filozoflara göre insan gelişmesi ve en yüksek kemale ulaşabilmesi için o kadar çok şeye muhtaçtır ki, bunları tek başına sağlayabilmesi imkansızdır. 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 kılmıştır.

İnsan kelimesinin etimolojik olarak onun sosyal bir varlık olduğu gerçeğini ifade eden “üns” kelimesinin türevi olduğunu (Saruhan, 2005, s. 88) söyleyen filozoflara göre bir şeyin yetkinliği o şeyin kendi türünün özelliklerini ortaya çıkarmasındadır. Buna göre insanın yetkinliği de kendi türünden olanlarla sosyal ilişkiler kurularak bu özelliğini açığa çıkarmasıyla meydana gelecektir. Bu anlamda “insan fitratı itibariyle medeni bir varlıktır.” tezi hatırlanacak olursa o halde medeniyet dediğimiz şey bu yetkinliğin diğer bir adı olmuş olacaktır. (Bkz. Tûsî, 1369, s. 251, 258, 264, 321)

Öte yandan bireyin varlığının amacının yetkinlik ve mutluluk olduğunu belirten İslam filozofları insan bireylerinin yetkinlik ve mutluluğunun da diğer bireylere bağlı olduğunu ve yetkinlik ve mutluluğun derecesinin de bireyin kuracağı sosyal ilişkilerin niteliği ile doğrudan orantılı olduğunu söylemişlerdir. Şöyle ki yetkinlik ve mutluluk erdemden bağımsız olarak gerçekteşemeyeceğinden İslam filozofları toplum halinde yaşama ve iş bölümünü erdemin ön şartı olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda İslam filozoflarının münzevilerin, zahitlerin ve dilencilerin yaşam tarzlarını neden tasvip etmediklerinin mantığı daanlaşıl-mış olmalıdır. Çünkü onlara göre ahlâkî hayat insanın sosyal ilişkiler açından 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 gerçekteşen bir olaydır. Oysa ki, insani ilişkilerden bağını koparmak bireyi erdemlerini izhar edecek imkanlardan yoksun bırakacaktır. (İsfahânî, 1419/1998, s. 39-40; a.mlf,1405/1985, s. 369; ayrıca bkz. Gaşarov, 2007, s. 443-445) O halde toplumun yalnızca yaşamla ilgili bir takım ihtiyaçların karşılanması sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bireyin kendisiyle ahlaki kemale ermesini gerçekteştirecek bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslam filozofları da insanın sosyal bir varlık olduğu şeklindeki Aristocu tezi benimseyerek fikri ve ahlaki yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kaza-

nılabileceğini söylemişlerdir (Fârâbî, 1986, s. 77). İslam düşüncesinde Fârâbî tarafından ileri sürülen bu tez daha sonra bu paradigmayı devam ettiren İbn Miskeveyh, Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî, Nasîruddin Tûsî, Celâleddîn Devvânî, Kınalızâde Ali, Muhammed Emin Şîrvânî vb. filozoflar tarafından da kabul görülerek sürdürülmüştür.(Bkz. Mâverdî, 1398/1978, s. 132-135; Tûsî, 1369, s. 257-258, 321; Gafarov, 2011, s. 261-262; Anay, 1994, s. 339. Kınalızâde, 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) İnsanın ontolojik olarak sosyal bir varlık olduğu tezini felsefe-din ilişkisi bağlamında temellendirmeye çalışan Mâverdî, öncelikle kişiyi uysallaştıran şeyin onun kendi başına yetersizliğinin farkına varması olduğu hususuna dikkat çeker. Mâverdî'ye göre bu husus ilâhî iradenin insanları hemcinslerine muhtaç ve onlardan yardım bekleyecek bir durumda yaratmasına neden olmuştur. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın insanları hemcinslerine muhtaç ve onlardan yardım bekleyecek durumda yaratmasındaki hikmet insanın kendi yetersizliğinin farkına varması ve böylece uysallaşmasıdır. O halde ayetlerde de ilâhî irade gereği olduğuna işaret edilen bu durum (Hud 11/118; Nahl 16/71) insanlık için Tanrı'nın bir rahmeti ve lütfu olmalıdır. (Mâverdî, 1398/1978, s. 132-135) Böylece insanların hem tek başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz bulunmaları hem de Tanrı tarafından değişik yeteneklerle donatılmaları ve farklı imkanlara sahip kılınmaları onları aralarında iletişim kurmaya, birbirleriyle kaynaşmaya, yardımlaşıp dayanışmaya yöneltmiştir. Nevar ki, toplumsal hayat çatışma ve anlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir. İşte devlet ve siyaset kurumları 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, Tanrı'nın 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. (Gazzali, 1332, I, 12-13, 55; II, 193-194; III, 10, 281; a.mlf., 1962, s. 235; a.mlf., 1322, s. 70; İbn Haldun, 1402/1982, s. 41-43.)

Birlikte yaşama konusuna ilişkin yapılan tüm bu temellendirmelerden sonra şöyle bir sonuca gidilebilir: Toplum insan hayatı için vazgeçilmez bir yer ve alternatifi olmayan bir araçtır. İnsanların ontolojik olarak eşit donanımlara sahip olmayışı birlikte yaşamayı veyatoplumsal hayatı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hayat bireylerin kendi hayatlarını devam ettirme noktasın-

daki yetersizlikleri gerçeğiyle doğrudan bağlantılıdır. Binaenaleyh 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. Bilikte 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 taktirde 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 (Bkz. Hûd 11/118-119; Mâide 5/48; Rûm, 30/22; Leyl 92/4 vd). 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 anlamda kaderi olan birlikte yaşamayı nasıl sağlıklı bir şekilde sürdürebileceğidir. Bütün bu tespit ve açıklamardan sonra konuyu bu bağlamda tartışma ve temellendirmeye çalışacağız.

2. Birlikte Yaşamının Mahiyeti

Birlikte yaşamının mahiyetini felsefi açıdan irdeleğimizde, bunun felsefenin çok eskibir problemi olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki bu konu kendiliğinden parça-bütün ilişkisi, değişen-değişmeyen, görünen görünmeyen, “bir” ile

“çok”un ilişkisini ifade eder. Aslında Tanrı'nın kevnî ayeti olan doğayı müşahede 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 ve yahyatını anlamlandırarak yaşamak isteyen 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 toplumlararası 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, farklı inançların ve kimliklerin birlikte yaşaması kimlikleri ve inançları birleştirerek yeni bir birlik ve inanç oluşturmak değildir. Zira bu durumda kimlikler ve inançlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması gerekecektir ki, bu da az önce sosyal varlık olarak tanımlanmış olan insanın ve onun oluşturduğu toplumların fitratına terstir ve imkansızdır. Diğer yandan yine birlikte yaşama idealinin inançsal ve kültürel farklılıklardan birinin diğerinin güdümüne verilmesiyle gerçekleşeceğini de söyleyemeyiz. Zira birlikte yaşama bir kimlik ve inancın diğer bir kimlik ve inanç içinde eritilmesi anlamına gelmez. Birlikte yaşama idealinin gerçekleştirilmesine ilişkin belki en makul yol farklılıklardan her birinin kendisini ifade edebileceği ve hiçbir farklılığa indirgenmeyeceği “temel birlik ilkeleri”ni belirlemek ve oluşturmaktır. Pekî, birlikte yaşama prensibini gerçekleştirmek ve bu prensibi daim yaşayan dinamik bir değer 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.

3. Birlikte Yaşamayı Sağlayan Değerler Alanı ve Önemi

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 toplumsal yapının işleyişinde önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Birlikte yaşama karşılıklı ilişkilere dayalı bir süreç olduğuna göre o halde bu sürecin sağlam bir şekilde işleyişi yalnız ahlakî değerler çerçevesinde mümkün olabilir (Blau, 2005, s. 194). Zira düşünce ve davranışları itibariyle genellikle egosentrik bir eğilimde bulunan insan, bu eğilimini 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 (Akdoğan, 2004, s. 180-181; ayrıca geniş bilgi için bkz. Gough, 2002). 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 yaşam felsefesi bireyin ve toplumun aynı idealler doğrultusunda hareket etmesine sebep olacaktır. Binaenaleyh sosyal yaşamın temel unsurlarından olan maddî değerler alanına kıyasla manevî değerler alanının öncelik arzedeceği rahatlıkla söylenebilir (bkz. Karakoç, 1995, s. 82; Kozak, 1999, s. 11). 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 (Gould, 1981, s. 832-833).

Örgü bağlarını Ahlakî değerlerin oluşturmadığı sosyal yapının kaderiyse kuşkusuz ki, değerler bazında bir yozlaşma, kargaşa ve huzursuzluk olacaktır. Fârâbî'nin erdemsiz şehrinin niteliklerini taşıyacak böyle bir toplumun bireyleri benmerkezciliği hayat felsefesi edinerek kendi hayatını tüm faktörlerin üzerin-

de 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 Kant'ın da belirttiği üzere insanîyet için bir araç değil, bir gaye olmalıdır (Bkz. Ülken, 1946, s. 9). Burada önemli olan yaşamı mümkün olduğu ölçüde insanların yararına dönüştürmektir. Dolayısıyla bireyin kendi menfaatinin 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 (Kuçuradi, 1998, s. 65).

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. (Kılıç, 1992, s. 134, 158-159) Toplum bireylerinin adalet, doğruluk, dürüstlük, diğerkâmlık, hoşgörü, vb. ahlakî kavramları düşünmeleri ve hayatlarını bu eksende sürdürmeleri ailedeki sosyal ilişkilerden itibaren kültürler arası ve son olarak medeniyetler arası ilişkilerin sağlam bir zeminde yürüyebilmesine büyük katkı sağlayacağı şüphesizdir. Ahlakî değerleri benimseyerek hayata 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. (Topçu, 1998, s. 80-91; ayrıca bkz. Kaya, 1995, s. 124) 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. Bu anlamda ünlü Hint düşünürü Tagor'un şu sözleri dikkate şayandır: "Bir insanın hayatından daha büyük bir değeri yoksa onun hayatının da bir değeri yoktur." (Akdoğan, 2004, s. 187)

İnsana yaşam ile ölüm arasındaki süreçte denge kurabilmesi için bir duyarlılık ve bilinç sağlayan ahlakî değerler birlikte 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. (Günay, 1998, s. 389-390; Güngör, 1997, s. 19)

İnsanoğlunun birlikte yaşamak adına ahlâkî değerlere olan ihtiyaçı doğal olarak din ve felsefeyi de gündeme getirmektedir. Zira ahlakî değerler alanı hem dini hem de felsefeyi içeren bir alandır. Ahlak sözkonusu olunca gerek dini, gerekse felsefi metinlerin tevhid medeniyetine ilişkin unsurlar içerdiği rahatlıkla söylenebilir. Gerek dinin ana metinlerini, gerekse Fârâbî’den Kant’a, oradan da günümüze kadar bu bağlamda yazılan bâzı felsefi yapıtları incelediğimiz zaman her iki alanın insanın hem bireysel, hem de sosyal mutluluk ve huzurunu hedef edindiğini görebiliriz.

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 yanılısama 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 değişmede önemli rol oynayan unsur olarak tanımlamıştır. (Bkz. Giddens, 2000, s. 470, 495) 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 çözme ve manevi dünyasını geliştirme adına dine başvurmasını kaçınılmaz kılmıştır. Günümüz insanının sıklık 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 lde manevi destek sağladığı söylenebilir ki bu da birlikte yaşama açısından dinin rolüne işaret edecek önemli bir husustur. (Hökelekli, 2008, s. 75) Nitekim bireyin hak ve özgürlükleri ve toplumsal barış tüm dinlerin temel öğelerinden olan kutsal metinlerin ortak mesajlarındanır. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Çetinkaya, 2012/1, s. 151-158)

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. (Dünya dinlerinde bu altın kurala ilişkin karşılaştırmalı örnekler için bkz. Vigil, 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) 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 yapıcı 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. (Bkz. Swidler, 2000, s. 2-8) 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. (Güngör, 1997, s. 125) Her şeyin mübah olduğu bir toplumda sınırsız bir özgürlük söz konusu olacaktır. Oysa ki, yaşanabilir bir toplumun temel ilkesi bireyin özgürlük alanının diğer bireylerin hak ve haklarıyla sınırlı olmasıdır. Bu sınır görmezlikten gelinirse, insan hakları, demokrasi vs. gibi birlikte yaşamın 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 felsefe yapmayı veya felsefi akletmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Kur’an’da ya da İslam Felsefesinde “hikmet” kavramıyla ifade edilen felsefenin daha çok sözkonusu kavramlar alanında işlevsel olduğu söylenebilir. Öte yandan ilahi 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 Tanrı’nın insanlığa bir lütfu olduğu söylenilmelidir. Hayatın dinamik ve değişken yönüyle ancak felsefi akletmekle başedilebilir. Dolayısıyla düşünme ve buna bağlı olarak sistemli dü-

şünmeyi ifade eden felsefi düşünme hayatın her sayfasının vazgeçilmez unsurudur. Hayata, evrene ve varlıklara ilişkin felsefi akletme insanda bir ahlak bilinci oluşturur, onun teşekkül ve tekmini 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" (Ra'd 13/19), "hikmeti ancak akıl erdirip bilgi sahibi olanların anlayabilecekleri" (Ankebut 29/43), "Siz hiç düşünmez misiniz?" (En'am 6/50) şeklinde geçen ve düşünmeyi farz haline getiren ayetlerin bulunmasının mantığı belli ölçüde anlaşılmalı. Tanrı'nın 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 laboratuvarından 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 filozof erdemli yaşamla kastetmiş oldukları da budur zaten. (Bkz. Taylan, 1991, s. 68; Fârâbî, 1983, s. 74-75; a.mlf., 1961, s. 133) İnsan düşünmekle sorumludur ve sorumlu olduğu şeylerin en önemlisi düşündürmektir. Zira insan diğer sorumluluklarının farkına da bilhassa düşünerek varır. Düşünce veya tefekkür felsefenin temel esaslarından biri ise, o halde felsefe/hikmet hem bireysel hem de toplumsal hayatımızın vazgeçilmez bir unsurudur.

Meseleyi birlikte yaşama bakımından irdelediğimizde felsefenin birlikte yaşama bilincinin oluşması ve böyle bir yaşamı sağlayan temel ahlakî değerlerin öğrenilmesi açısından önemli bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki daha önce de söylediğimiz üzere insanın tabiatı itibarıyla medeni bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle onun birlikte yaşamak zorunda olduğu tezini ileri süren İslam filozofları, ayrıca, birlikte yaşamının sağlam bir zeminde varlığını sürdürebilmesi için gereken ahlaki değer ve erdemlere de kendi eserlerinde yer vermişlerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin, Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdıla ve *Siyâsetü'l-medeniyye*'si, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i, İbn Sînâ'nın *es-Siyâsetü'l-menziliyye*⁶ ve *el-Ahlâk*⁷ adlı eserleri, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-*

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

7 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 Ahlâk Risâlesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul: 1996, s. 121-142.

ahlâk'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si⁸, Kınalızâde Alî'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si vb. eserler sosyal yaşam ve ahlaka dair faydalanabileceğimiz somut örneklerdir. (Mücahid, 2005, s. 68-80, 157-172)

Gerek İslam dininin, gerekse ilahi mesajlardan esinlenerek İslam filozoflarının sunduğu hayat felsefesi aileiçi, bireyler arası ve kültürler arası 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 filozof ve düşünürlerinin görüşlerini 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, çağırmaktadır. 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 felsefi 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.

4. Birlikte Yaşamın Temel Ahlakî Değerleri

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 fel-

8 Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Nasîrüddin 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. Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yay., 2011 s. 135-154, 241-280.

sefesinin ona bağlı olanları belli bir dinin mensuplarıyla sınırlı olmayan ahlâkî düşüncesinin evrenine davet eden sentetik ahlakî kurallar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Gerek ahlakî Kur'an üzere olan İslam Peygamberinin (Kalem 68/4) uygulama ve tavsiyeleri, gerekse bu ilkelerden hareketle bir hayat felsefesi ortaya koyan İslam filozoflarının öğretileri bireyin ve toplumun ahlakî değerlere göre şekillenmesi ve birlikte yaşamının 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 hedeflerinden birinin bireyleri ve toplumları daha huzurlu ve mutlu kılmak olduğu görülmektedir. (Rahman, 1996, s. 5) Bu eksen de 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 ahlakî 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 reddederek toplumdaki kimsesizler ve güçsüzler hakkında "onlar sizin dinde

kardeşleriniz ve dostlarınızdır”⁹ buyurdu. Bu anlamda “Veda Hutbesi”nin de bizlere önemli mesajlar verdiği hatırlatılmalıdır. Şöyle ki, sözkonuzu hutbede İslam Peygamberi şöyle buyurmaktadır: “Ey insanlar! Şunu iyi biliniz ki Rabbiniz birdir; atanız birdir. Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır; Âdem de topraktır. Arap’ın başka ırka, başka ırkın Arap’a, beyaz ırkın siyah ırka, siyah ırkın beyaz ırka-takva dışında- bir üstünlüğü yoktur.” (İbn Hanbel, el-Müsned, V, 411; Ebu Dâvud, “Edeb”, 111)

İşte, aslında sadece Müslümanların değil, tüm insanlık âleminin önemsemesi gereken 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?” (bkz. Müslim, “Cenaiz”, 78, Hadis no: 1596) 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” (bkz. Kant, 1999, s. 35) şeklindeki felsefesinin de temelini oluşturan böyle bir hakikatin bilincinde olmak sosyal bir varlık olan insanı bilikte yaşamın 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 ilkenin (Bkz. İbn Hanbel, el-Müsned, 1/113) kitabî ve kitabî olmayan dinlerin yanısıra felsefi öğretilerin de altın kurallarından biri olduğunu söyleyebiliriz. (Swidler, 1999, s. 20-21) Dolayısıyla insan olma, empati (duygudaşlık) ve karşılıklı anlayış temelli öğreti gerek dünya dinlerinin gerekse bazı felsefi öğretilerin ortak söylevidir. (Dinlerin bu bağlamdaki karşılaştırmalı öğreti ve ilkeleri için bkz. Çetinkaya, a.g.m., s. 151-158) 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 yaşamın temel öğelerinden olan güven duygusunu da beraberinde getirecektir ki, bu da sonuç olarak Kur’an-ı Kerîm’de ülfet ve ya

⁹ Ahzâb 33/5. Bu bağlamda bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Kim gayesi İslam olmayan bir bayrak altında bir asabiyyete çağırırken veya bir asabiyyete yardım ederken öldürülürse, onun ölümü cahiliye üzeredir.” (İbn Hanbel, Müsned, II, 306.)

“birlikte yaşama temayülü” olarak ifade edilen (Gazzâlî, 1332, II, s. 157-158) toplumsal kaynaşmanın gerçekleşmesini mümkün kılacaktır.¹⁰

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 itibariyle dūřündüęünde ötekini de içine alacak şekilde sahip olduğu değerleri yaşatmalıdır. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu değerler aılarak ve aşılarak ötekileri de kendi evrenine almalıdır. Bu anlamda gerek toplumdaki bireylerarası ilişkiler, gerekse kùltürler 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, kùltürleri ve medeniyetleri tanınması, onları fark etmesi kuracağı ilişkilerin içeriği açısından gereken bir hususdur. Kur’an-ı Kerim’de de belirtilen bu hususa¹¹ göre kişinin birlikte yaşama adına her bir kùltür ve medeniyetin kendine özgü bir yapısı olduğunu, karşısındaki kùltür 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), diğergamlık ve dayanışma olduğuna yukarıda değinmiştik. şimdi bu değerleri sırasına uygun olarak açıklamaya ve birlikte yaşama açısından taşıdıkları önemi ortaya koymaya çalışalım.

Merhamet: Etimolojikolarak 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 ekseninde yazılan felsefi ahlak literatürüne göre Allah-insan, insan-insan ve insan-alem ilişkilerinin esas dinamiğini oluşturan merhamet, (Bkz. Yaran, 2011, s. 54-55) insanları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntılarını karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden 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 dūřünürleri merhamet duygusu-

¹⁰ İslam medeniyetinin önemli simalarından olan Mâverdi Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki uzlaşma, kaynaşma ve dayanışmayı bilhassa ülfete bağlı olarak temellendirmektedir. Bkz. Mâverdi, Edebü’ldünyâ ve’-d-dîn, s. 149-150.

¹¹ “Ey insanlar! şüphesiz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık.” (Hucurât 49/13)

nun sosyal ilişkiler ağında Tanrı'nın insanlığa bir lütfu olduğunu belirtmişlerdir. (Bkz. Râzî, 1990/1411, I, s. 166-171; a.mlf., 1323 h., s. 119) İnsanlığa lütfedilen ve insanlar arasındaki duygu birliğini, dayanışma ve paylaşmanın başta gelen amillerinden sayılan merhamet duygusundaki amaç muhtaç ve çaresizlere yardım edip, sıkıntılarını gidermektir. (Gazzali, 1322 h., s. 38-39)

Ayetlerde âlemlere rahmet olarak gönderildiği belirtilen İslam Peygamberinin (Enbiyâ 21/107) merhametini dile getiren ifadeler müslümanlar için bir ahlak modeli ortaya koymaktadır. Onun “bize merhamet etmeyi başımıza musallat etme!” şeklindeki duası merhametin ve şefkatin ne kadar önemli bir değer olduğunu dile getirmektedir. Nitekim İslam ahlakı da insanlara sosyal ilişkilerinde merhametli davranmayı ve ayrıca bu erdemi insanların birbirine tavsiye etmelerini ister.¹²

Birlikte yaşama ahlakının temel erdemlerinden olan merhamet kavramı felsefe tarihinde özellikle ortaçağ İslam filozofları, Batı felsefesinde ise Schopenhauer tarafından üzerinde önemle durulan değerlerdendir. İslam filozofları merhamet erdemini adalet anlayışları bağlamında değerlendirmiştir. Şöyle ki, İslam 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* (hüsnü şirket), *güzel yargı* (hüsnü kaza) ve *sevecenlik* (teveddüt) gibi alt erdemlerle birlikte zikredilen temel erdemlerdendir. Bu erdem İslam filozofları tarafından “kişinin birisinin başına gelen istenmeyen bir halden etkilenmesi ve bunun giderilmesi için gayret göstermesi” şeklinde tanımlanmıştır. (Bkz. İbn Miskeveyh, 1398/1978, s. 32; Tûsî, 1369, s. 116; Ayrıca karşılaştırmalı bilgi için bkz. Gafarov, 2011, s. 153) Onlara göre *merhamet* sosyal ilişkilerde adaleti öncelemektedir (Bkz. Buharî, Cenâiz, 37; Vesâyâ, 2; Müslim, Vasiyet, 5) ki, bu özelliği ile onun sevgi erdemi ile ortak olduğu söylenebilir.¹³ Eflatun vs. gibi ilkçağ filozoflarını böyle bir erdeme yer vermediklerinden dolayı eleştiren Schopenhauer ise bu erdemden sonra ikinci büyük erdem olduğunu dile getirir. (Tanyol, 1998, s. 73) 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 benimsenmiş ve böyle bir ahlak zihniyetinin sonucunda dünyadaki toplumlar sayısız

¹²“Mü'minler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.” Bkz. Müslim, Birr, 66.

¹³Nitekim sevgi de İslam filozoflarının belirttikleri gibi sosyal ilişkiler ağında adaleti önceleyen bir erdemdir. Bkz. Fârâbî, *Füsûlü'l-medeni*, s. 52; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 144-145.

acılarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. (Dedeoğlu, 2002) 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 merhamet (Çağırıcı, 2004, C. 29, s.184) *incelik, nezaket, şefkat, ihsan* (fazlasıyla iyilikte bulunmak) (İsfahânî, 1426/2005, “r-h-m.” maddesi), *bağışlama, sabır, sebat, tevazu, insaf, barişseverlik, yumuşakhuyululuk, öfkeye hâkimiyet ve hoş-görü* 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 ahlakiliğini 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. (Bakara 2/ 229) 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 olsaydım, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi.” (Âl-i İmrân, 3/159) 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 ağrı-acılarını kendi ruhunda hisedip acıyla birlikte kalma iradesi göstermek, dolayısıyla bencillik duygularından sıyrılmış *fedakarlık* ve *diğerergamlık* (özveri/ başkasını kendisine tercih etme) olarak tanımlayabiliriz.

Diğerergamlık, yardımseverlik ve dayanışma: Öncelikle bu üç erdem yukarıda bahsi geçen merhamet erdeminin kişilere verdiği ilham sonucunun ürünü oldukları belirtilmelidir. Bunlar içerisinde sosyal birlik ve dayanışmanın en ileri derecesinin oluşumunu sağlayan ve temel dinamiklerden olan diğerergamlık erdemine gelince, bu erdem İslam ahlak literatüründe “İsâr” kavramıyla ifade edilmektedir. “İsâr” bir kimsenin kendisi ihtiyacı olduğu halde elindeki bir imkanı başkasının ihtiyacının giderilmesi yolunda kullanmasıdır. Türk dilinde paylaşmak, fedakarlık ve ya diğerergamlık olarak da ifade edilen bu erdem, Mustafa Çağırıcı’nın da belirttiği üzere cömertlik erdeminin son sınırını oluşturmaktadır. (Bkz. Çağırıcı, 2015, s. 33)

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 kaynaklarını incelediğimizde paylaşma duygusunun insanoğlunun sahip olduğu nimetleri artıracığı belirtilmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de bu konuda şöyle geçmektedir: "Allah yaptığınız hayırları kat kat arttırır." (Bakara 2/276; Sebe' 34/39) Yine İslam Peygamberi malın eksilmeyeceğini paylaşım duygusunun işlevselliği ile doğrudan orantılı olarak görmektedir. (İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 193) Cafer Sadık Yaran'ın ihsân erdemine ilişkin düşüncelerini irdelenecek olursak, Kur'an ve Sünnet'de geçen bu hususun sosyal yaşamdaki önemi daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki, C.S. Yaran'a göre *feragat*, *ögeçilik* ve *özveri* olarak da adlandırılabilir söz konusu erdem sosyal yaşamdaki işlevselliği toplumda mal ile ilgili her türlü hırsızlığın önlenmesinde küçümsenmeyecek derecede katkı sağlanmış olabilir. Fakat buradaki temel şart söz konusu erdem (ihsân) diğer erdemlerle birlikte toplum bireylerinin daha küçükken zihin dünyasına ve vicdanlarına kazınarak bir meleke haline getirilmiş olmasıdır. (Yaran, 2011, s. 51) Yine araştırmacılar şefkat ve diğergamlık 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 kazanacağı gibi hususlara dikkat çekmektedirler. 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 ahlaki seviyesinin yükselişini beraberinde getirecektir. (bkz. Erdem, 2003, s. 166) Nitekim tarihe baktığımızda *diğergamlık* ve *ihsan* duygusunun daha önceden *bencilik* 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 müjdelenecek ve böylece diğergamlığın bu bağlamdaki manevi etkisine işaret edilmektedir. (Kurtubi, 1386, c. 8, s. 27)

Yapılan her tür iyiliğin bir şekilde insan psikolojisi üzerinde etkisi olduğu söylenebilir. Onun toplumsal yaşamın en küçük ve önemli parçası olan ailenin

bireyleri arasındaki etkisi ise daha fazladır. Zira Saffet Köse'nin de 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 îsâr (diğergamlık) ölçüsünde olursa etki daha fazla olur." (Köse, 2015, s. 286) İşte tüm bu fikirler sözkonusu erdemın birlikte yaşama adına ne kadar önemli bir erdem olduğunu vuzuha kavuşturmuş olmalı.

Sevgi: Birlikte yaşamının ahlakının temelini oluşturmada diğer 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. Semâvî kitaplarda özellikle İncil ve Kur'an'da 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 hadiste "*Amellerin en üstünü Allah için sevmektir.*" (Nesâî, Sünnet, 2)Yine bir başka hadiste "Sevdiğini Allah için sevmek, yerdığını de Allah için yermek imandandır" (Buharî, İman, 1) diyor İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s).

Meseleye İslam ahlak 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. Temeli itibariyle Aristoteles'e dayanan bu görüşe 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 fıtratı itibariyle sosyal bir varlık olduğu gerçeğine dayanmaktadır. (Gafarov, 2011, s. 241) İslam ahlakına göre toplum her insanın ahlaki ve insani mükemmeliğe yalnızca kendisiyle ulaşılan bir yer olduğu için fıtratı itibariyle 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. (Kaymakcan-Meydan, 2014, s.133-135)¹⁴

Peki bu husus dikkate alınırsa 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. (Fârâbî, 1987, s. 52) Şöyle ki, yapay olan doğal olana nispetle zorlamalı (kasrî) gibidir; dolayısıyla yapaylık doğal olana tabidir. Bu bağlamda İslam filozofları sosyal ilişkilerin sağlam bir zeminde sürdürülmesinde adalete olan ihtiyacı bireylerarası sevginin yetersizliğinin ya da yokluğunun bir gereği olarak görürler. Buna göre sevgi erdeminin varlığıyla insanlararası haklar adalet mekanizmasına gerek kalmaksızın doğal olarak gerçekleşecektir. Bunun yanısıra söz konusu erdem toplumda *güven*, *diğergamlık* ve *ihsan* gibi erdemleri de beraberinde getirecektir. (İbn Miskeveyh, 1398/1978, s. 144-145; Tûsî, 1369 h., s. 258-259, 321) 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. (Fahri, 2004, s. 194)

Sevgi kavramını beşeri ve metafizik boyutuyla sistematik biçimde inceleyen 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. (Gazzâlî, 1332, c. IV, s. 296-298, 300, 307)

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*, *gerçeğeuygunhükmetme*, *doğru yolu izleme*, *takvaya yönelme*, *dürüstlük*, *tarafsızlık* gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Çağrııcı,

¹⁴ İslam düşüncesinde sevgi konusunu felsefi ve dini boyutlarıyla birlikte ele alan İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Sinâ'dan esinlenerek sevgiyi alemde iradeye dayalı olan bütün hareketlerin sebebi olarak görmüş ve böylece bu kavramın kozmolojik anlamına bir derinlik kazandırmıştır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ravzatü'l-muhibbîn ve müzhetü'l-müştakîn, thk. es-Seyyid el-Cemîlî. 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, s. 73-82.

1988, c. 1, s. 341) Sözlüklerdeyse “zulm etmeyip, nefislerde ve akıllarda doğruluğu belli ve açık olan işleri yerine yetirmek”, (Âsım, h. 1305, “a-d-l” maddesi) “bir şeyi eşit ölçüde dağıtmak ve taksim etmek”, (İsfahânî, 1426/2005, “a-d-l” maddesi) “bir şeyi diğer bir şeyle eşit tutmak” (Zemahşerî, 1984, “a-d-l” maddesi) şeklinde tanımlanmaktadır.

Adalet bireysel ve toplumsal hayatta nizam, itidal, denge, doğruluk ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamının temelini oluşturan ahlakî bir erdemdir. Böyle bir erdeme gerçekten sahip olan birisi aile içi ilişkilerden daha geniş sosyal yaşamındaki 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* olarak tanımlayabiliriz. (İbn Manzur, 1413/1993, “a-d-l” maddesi) 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. (İbn Abdurrazzak, t.y. c. 29, s. 443) 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. (Savut, 2014, s. 457-458) Buna göre adalet evrendeki varlıkların varlıklarını sürdürmelerinin temel nedenidir. (Beyhakî, 2003, IX, 231, hadis no: 18387) Kur’an-ı Kerîm’de de belirtilen bu hususa göre (Bakara 2/29; En’am 6/73, 101; Kamer 54/49) evrendeki denge ve itidal Tanrı’nın 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 Tanrı’nın adaleti, mevcut olan her şeye varlık hiyerarşisindeki durumuna göre yetkinlik ihsan etmesidir. Binaenaleyh adalet ilahî inâyete bağlı olarak varlığın her bir zerresinde bulunmaktadır. (Fârâbî, 1986, s. 10, 54) Kozmik düzeni ayakta tutan böyle bir ilke beşeri hayatın da vazgeçilmezidir. Nitekim adaleti İslam ahlakının şartları arasında ilk sırada zikreden Allah’ın (Bkz. Nahl 90. âyetinin İslam ahlakı bağlamındaki yorumları için bkz. Yaran, 2011, s.47-49) “Ey inananlar! Allah için adaleti ayakta tutan, gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun...” (Maide 5/8) şeklindeki ayetiyle beşeri hayatta âdil olmanın önemine ciddi şekilde vurgu yaptığını görüyoruz. Ayrıca, Kur’an’da müslü-

man bir topluma ait bir özellik olarak zikredilen “vasat ümmet”(Bakara 2/143) 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 insanlığı sosyal ilişkiler bağlamında ifrat ve tefrit sınırlarından uzak olan orta yolu merkeze alan bir yaşam tarzı tavsiye 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 erdeminin ilk önce kendine veya iç dünyasına uygulaması gerektiğini düşünmüştür. (Kindî, 1369/1950, s. 178) 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 uygulamanın alanı olduğunu söyleyebiliriz. Binaenaleyh nefsimizin güçleri arasındaki dengeyi ifade eden adaletin sosyal ilişkiler bağlamında erdem olan adaletten kesin biçimde ayrıldığını söyleyemeyiz. Zira sosyal ilişkilerin vazgeçilmez erdemi olan adalet de sonuç olarak ferdi ve içtimai boyutu itibarıyla dengeli veya ölçülü davranmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. (Bkz. İbn Sînâ, 1298, s. 107; Gafarov, 2011, s. 144-145)

Adaletin bireysel, sosyal ve siyasi ahlak bağlamında geniş bir şekilde tartışan İslam filozoflarının bu erdemi insanoğlunun Tanrı’nın halifelîği 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 Tanrı’nın temel sıfatlarından biri olduğu tezi, diğer yandan İslam felsefesinde adalet kavramıyla eşitlik ve birlik kavramları arasında irtibat kurulup, adaleti eşitliğe, eşitliği birliğe, birliği ise Tanrı’nın birliğine bağlayan bir silsile izlenilerek sözkonusu erdemin Allah’ın birliğinin bu dünyadaki misali olarak görülmesi tezi yatmaktadır. (İbn Miskeveyh, 1398/1978, s. 123-124; Tûsî, 1369 h., s. 131-132, 143-148; Kınalızâde, 2007, 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 ise hoşgörü (müsamaha) kavramıdır. Sözlüklerde “kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek” anlamına gelen hoşgörü (İbn Manzur, 1413/1993, “s-m-h” maddesi) 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. (Kaymakcan, 2007, s. 390-391; Bilgen, 2006, s. 450) 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, felakete katlanma, sıkıntı çekme” gibi anlam içeriğine sahiptir. (Çağrı, 2006, c. 32, s. 71) 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. (İbn Miskeveyh, 1398/1978, s. 43)

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 geçmese de başta *safh* olmakla *hilm*, *silm*, *sabır*, *sulh* gibi kavramlarla İslam’ın müsamahakarlığını 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 müsamaha yüklenen anlamla örtüşmektedir. (İsfahânî, 1426/2005, “s-f-h” maddesi)

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. (Akseki, 1991, s. 170; Bilgen,2006, s. 292-293) 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. (Tûsî, 1369 h., s. 114) Müsamaha ile ilgili tüm bu erdemler tolerantlıkla mukayesede musamahanın ne kadar geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu göstermesi bakımından önemi haizdir.

Konuyu dini 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. (Nahl 16/61; Şura 42/25, 30) Diğer yandan İslam Peygamberi’nin tebliğ ettiği dinin iki temel özelliğinden birini “hanefiyye” (tevhidî esas alan din), diğerini de “semha” (kolaylık ve rahatlık) olarak açıklaması (İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 236; VI, 116, 233; Buhari, İman, 29) ya da müsamahakar kişileri Allah’ın rahmetiyle müjdelemesi (Buhari, Büyü, 16; İbn Mace, Ticarat, 26) ve onların müsamahaları sayesinde cennete gireceklerini bildirmiş olması (İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 210) 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. Nitekim, bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Sen iman etsinler diye insanlar üzerinde baskı mı kuracaksın?” (Yûnus 10/99); yine bir diğer âyette “Her birinize bir din yolu ve yol yöntem verdik. Allah dileyseydi hepimizi bir ümmet yapardı...” (Mâide 5/48) şeklinde buyurulmaktadır.

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 Nebevî’de ayın yapmalarına izin vermesi, (İbn Hişam, t.y., II, s. 206) ayrıca, Yemen’e vâli olarak gönderdiği Muaz b. Cebel’e din konusunda yahudilere sıkıntı çıkarmaması talimatını vermesi (Belâzurî, 1866, s. 71) gibi tarihi olaylar

yukarıdaki fikri doğrulayan somut örneklerdir. Yine Gerek Hz. Peygamberimizin 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 emannâme (Çağrı, 2009, s. 50) İslam medeniyetinde hoşgörünün sadece ahlaki bir tavır olarak kalmayıp siyasî ve hukukî bir norm haline dönüşmüş olmasını göstermesi açısından büyük önemi haizdir.

Gerek dini gerekse felsefi metinlerden çıkan sonuçtan hareketle hoşgörünün bir arada yaşama kültürünün ayaklarının 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. (Maverdî, 1398/1978, s. 331-332)

Yine İslam düşüncesinin ünlü simalarından biri olan Mevlana'nın bu konudaki görüşleri bir arada yaşamının gerektirdiği ve insanın temel ahlâkî misyonlarından biri olan hoşgörünün önemine işaret edilmesi bakımından dikkate şayandır. Her şeyden önce onun meşhur olan 7 öğütünü irdelediğimizde bu öğütlerin içeriğini oluşturan hoşgörü, merhamet, alçakgönüllülük ve yardımseverlik 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!*" (Mevlânâ, 1985, c. 1, s. 44, 212, 273-280, 384-385, 408, 440; c. 2, s. 199, 326, 426 vd) 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 bağılılığı kendiliğinden ortaya çıkaçaktır. Şöyle ki, daha önce geçen tanımlara göre hoşgörü *kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, öfkelenmeyiip 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 söz-

konusu öğütlerini hoşgörüyü 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 olmaktır ki, bunun da arkasında benmerkezci bir zihniyet yatar. Nitekim benmerkezcilikte düşünce katılığı sözkonusudur. Bu durumdaysa 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

Günümüz dünyasında çokkültürlülük ve farklılıklar toplumların neredeyse kaçınılmaz özelliği haline gelmiştir. Aslında bunun yeni bir olay olduğunu söyleyemeyiz. Fakat zaman geçtikçe toplumlardaki farklılıkların tarihteki belli olaylar eşliğinde çeşitli inanç, din, düşünce, mezhep, ırk ve milletten olan insanların birlikte yaşaması sonucunda daha da zengin içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Henüz devam etmekte olan böyle bir süreçle küresel ölçekte bilimsel, teknolojik, ekonomik, siyasi, dini ve kültürel etkileşimler yaşanmaktadır ki bu sürece küreselleşme diyebiliriz. Sözkonusu süreç insanoğlunun hayatı için bir sıra olumlu gelişmelere neden olmasının yanı sıra, birlikte yaşama adına büyük sıkıntı olan “öteki” problemini de beraberinde getirmiştir. Hatta aynı coğrafyada yaşayan farklı kimlikler arasında birlikte yaşama adına sağlıklı bir sosyal iletişim ağı kurmak, insan haklarına ve ahlaka uyararak birlikte yaşayabilecek birey ve toplumlar oluşturmak için uluslararası sözleşmeler imzalanmasına, bu ekseninde uluslararası kurum ve kuruluşlar oluşturulmasına rağmen bütün bu çabalar dini, felsefi, ahlakî ve kültürel alt yapı ile desteklenmediği için hedeflenen sonuçlara ne yazık ki ulaşamamıştır. Nitekim bugün dünyadaki pek çok toplumlarda aileiçi iletişimden daha geniş sosyal iletişime kadar şiddet ve cinayetlerin bitmediğini, farklı din, mezhep, ırk ve milletten olan birey ve grupların aynı coğrafyada sürekli bir çatışma ve terör içinde olduklarını görüyoruz. Şöyle ki, bir yandan Batı toplumlarında var olan farklılıklarla birlikte

yaşama zafiyeti, İslamofobi kaynaklı nefret söylemleri ve ayrımcılık politikaları geliştirilirken, diğer yandan İslam dünyasında da mezhepçilik, ırkçılık, ideolojik ayrımcılık sebebiyle iç çatışmalar yaşanmakta, aynı dinden olmalarına rağmen farklı mezhepten oldukları için masum insanlar katledilmekte, şehirlerin tarihi ve kültürel dokusu yok edilmektedir. Ne yazık ki, kardeşliği, sevgiyi, adaleti, ihsanı ve iyiliği emreden İslam'ı ve insanların birlikte huzur içinde yaşamaları adına bu temel ahlakî ilkeleri Mekke'den Kordova'ya kadar gerçekleştiren İslam medeniyetini doğru okuyamayan bazı Müslüman topluluk ve gruplar iç çatışmalarla Batı'nın İslam coğrafyalarına yönelik çıkar politikalarının gönüllü aktörleri haline gelmiş durumdadır. Bu durumda birlikte yaşama sorununa ilişkin tartışmaların Batı dünyasından belki daha ziyâde İslam dünyasını ilgilendirmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Birlikte yaşama bağlamındaki problemin bir diğer yanını ise aile içi iletişimde yaşanan sorunlar oluşturmaktadır. Bu sorunun temelinde ise küreselleşmenin beraberinde getirdiği seküler yaşam tarzının zihinlerde kültürel değerler bazındaki aşındırıcı etkisi yatmaktadır.

Bu eksende yapılan araştırmalar sonucu, çeşitli ırklara, coğrafyalara, kültürlere, dinlere ve mezheplere, dillere ve farklı düşüncelere mensup insanların bir arada huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için yalnızca hukuki ve kanuni bir takım düzenlemelerin yeterli olmadığı, bunu yanısıra toplumda birlikte yaşama bilincinin, ahlakının ve kültürünün oluşturulmasına, bu anlamda tarihi tecrübelerin ve kültürel değerlerin revize edilmesine ihtiyaç olduğu ve sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan temel değerlerin birey ve toplumca öğrenilmesi ve bir hayat felsefesi olarak benimsenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sorunun merkezinde insan gerçeği yer aldığı için bu bağlamda öncelikle insanın ontolojik olarak nasıl bir varlık olduğu üzerine düşünülmelidir. Böyle bir sorgulama insanı şüphesiz diğerleri ile birlikte yaşamının insanın doğal olarak toplumsal varlık oluşuyla doğrudan ilgili bir olgu olduğu sonucuna götürecektir. Nitekim bu hususun gerek dini, gerekse bazı felsefi metinlerde bireyin hayatta kendi kendine yetersizliği kuramı çerçevesinde temellendirildiği görülmektedir. Binaenaleyh insan maddî ve mânevî yetkinliğe ulaşması için toplum içinde birlikte yaşamak zorundadır. Dolayısıyla birlikte yaşama bireyin kendisiyle sadece maddi ihtiyaçlarını karşıladığı bir araç değil, aynı zamanda ahlakî yetkinliğe erdiği bir araçtır. Nitekim İslam filozofları da insanın medeni bir varlık olduğu şeklindeki Aristocu tezi benimseyerek fikri ve ahlaki yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kazanılabileceğine işaret etmişler. Toplum bireyin medeni bir varlık olarak kendini gerçekleştirebileceği bir alandır. Bu husus birlikte yaşamının hem gerekliliğini, hem de değerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu değer “insan

medeni bir varlıktır” tanımındaki medeni kavramından yola çıkılarak açıklanması medeniyet kavramının bir birlik ideali barındırdığı fikrini dile getirmemize imkan sağlamaktadır. O halde medeniyet, içinde bulunduğumuz farklı kültürleri ve kimlikleri bir birlik ve tevhid evrenine bir çağrı olmalıdır ki, buna göre toplumsal yaşam farklı yaş, cinsiyet, statü, meslek, ekonomik düzey, ırk, görüş, düşünce, din, mezhep ve kültürleri içeren farklılıklarla bir arada yaşamak anlamına gelmektedir. Böyle bir yaşamın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesinin temelinde ise insan olmanın değeri bilincinin sürekli canlı tutulması yatmaktadır. Zira böyle bir bilinç sosyal yaşamda ahlaki duyarlılığa neden olup, ben ve biz duyguları arasındaki dengeyi sağlayarak toplumsal yaşamı kişisel tercihlerin mutlaklaştırıldığı bir toplum olma özelliğinden kurtaracak, dolayısıyla sosyal ilişkilerin insan olma hakikati üzerine bina edilmesine neden olacaktır.

Birlikte yaşamayı sağlam ilkeler üzerinden gerçekleştirmek, onu dinamik bir değer haline getirmek için ahlakî değerler alanına ihtiyaç vardır. Bu manada dinlerin ve felsefenin insan hayatındaki rolü gözardı edilmemelidir. İnsana yaşam ile ölüm arasındaki süreçte dengeyi kurabilmesi için bir duyarlılık ve bilinç sağlayan dinî öğretiler sosyal yaşamda farklılıklar arasında ortak zemin oluşturma gütmekte ve bunu insan olma hakikati üzerine bina etmektedir. Buna göre insan olma, diğergamlık ve hoşgörü pek çok dinî öğretinin temel ahlakî değerlerinin içeriğini oluşturan ortak erdemlerdir. Fakat ilâhî buyruklarla onların hayata uygulanması açısından felsefenin de kendine özgü önemli bir yeri olduğu söylenmelidir. Şöyle ki, ilahi buyrukların üzerinde durduğu ahlakî meseleler bir plan ve programlama işi olmadığı için ilahi buyruklarla onların pratik olarak hayata uygulanması arasında zaman zaman büyük mesafeler olabilir ki, işte bu durumda insanın akıl ve düşünme gücünün üzerine büyük görevler düştüğü söylenmelidir. Çünkü bireysel ve toplumsal hayat sorgulanarak yaşandığı zaman bir anlam ifade eder. Kur’an’ın düşünmeyi farz haline getiren âyetleri hatırlanacak olursa, bu hususu teolojik açıdan da temellendirilebileceğimizi gözler önüne sermektedir. İnsanoğlu, Tanrı’nın insana verdiği akıl gücünün doğasına uygun bir taakkul, tefekkür, tedebbür ve nazar etme gibi sorumlulukları da beraberinde getirdiğini hiç bir zaman unutmamalıdır. Gerek bireysel gerekse toplumsal hayat düşünerek verilen kararlar doğrultusunda yaşanarak değer kazanır ki, Sokrat’tan Fârâbî’ye, oradan da günümüzdeki bazı filozofların erdemli yaşamla kastetmiş oldukları da budur zaten. Zira insan evrendeki konumunun, taşıdığı sorumlulukların farkına ve varlıkların hikmetine bilhassa düşünerek varır. Bu husus İslam filozoflarının da belirttikleri üzere bir düşünme sanatı olan felsefe ya da hikmetin bireysel ve toplumsal hayat açısından önemini ortaya koymaktadır.

Birlikte yaşamanın temel ahlakî değerlerine gelince, bunlar, başta merhamet olmak üzere diğergamlık, ihsan, sevgi, adalet ve hoşgörü olmak üzere altı erdemi içermektedir. İslam'ın temel kaynakları ve tarihin belli bir döneminde onlar üzerine bina edilen İslam medeniyetinin temel felsefesinin insanlar dahil bütün varlık âlemini kuşatıcı ve merhameti, sevgiyi, diğergamlığı, ihsanı, adaleti ve hoşgörüğü ilke edinen bir ahlak zihniyeti geliştirmiş olduğu söylenebilir. Hem Kur'an ve Sünnet'de yer alan ahlakî değerler ve bu değerleri ilke edinen 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. Tarihi ve ilmi gerçekliği olan bu miras dikkate alındığında bugün Müslüman dünyasında yaşanan şiddet olaylarının İslam'la ilişkilendirilmesinin hem İslam'ın makalede işaret ettiğimiz teorik yapısına, hem de tarihsel tecrübemizin kaynağı olan İslam medeniyetinin doğasına aykırı olduğu görölmektedir. Bu türden haksız iddiaların arkasında bir yandan pozitivizmi ve bencilliği ilke edinerek Nietzsche'nin "acımasızlık ahlakını" hayat felsefesi haline getiren ve ekonomik çıkarlar uğruna Müslümanları birbirine düşüren dış aktörler, diğer yandansa maalesef müslümanların pek çoğunun İslam'ı, bu eksendeki kültürel birikimi, tarihsel tecrübelerimizi içeren İslam medeniyetini literal okumaları, mezheplerin beşeri oluşumlar olduklarını anlamazlıktan geldikleri, böyle bir zihniyetin gereği olarak İslam'ı tek mezhebe indirgemeleri ve birlikte yaşama bağlamında sahip olduğumuz zengin tarihî tecrübelere güncellik kazandırmamaları sorunu yatmaktadır. Oysa ki, birlikte yaşama meselesi sözkonusu bu dini-ahlakî ve felsefî 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 gerçekte bir ideal ve bir kültür olduğu anlaşılmış olacaktır. O halde yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olan insanoğlunun sosyal iletişimin temel dinamikleri olan sözkonusu erdemleri veya değerleri ilke edinmesi birlikte yaşamanın sağlam bir eksende sürdürülmesi adına daha makul gözükmemektedir.

Kaynakça

- İbn Hanbel.*el-Müsned*, I/113, 193, 236, II/210, 306; V/411; VI/116, 233;
Akdoğan, A. (2004). Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç. *EKEV Akademi Dergisi*, (18), s. 180-181.
Akseki, A. H.(1991). *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*.(2. bs.)Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Ankara: Nur Yayınları.

- Anay, H.(1994).*Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Aristoteles.(1993). *Politika*, (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Asım, E. (h. 1305). *Kamus Tercümesi*.(“a-d-l” maddesi), İstanbul: Matbatü’l- Osmaniyye.
- Bayraktar, İ. (1991). İslam’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10),s. 221-229.
- Belâzurî, (1866). *Futûhu’l-büldân*, nşr. M.J.de Goeje, (İslamic Geography içinde, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt:1413/1992), Leiden.
- Beyhakî, (2003) *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, IX, 231, hadis no: 18387, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Bilgen, M. (2006).*Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Milli Gazete Yayınları.
- Bircan, H. H. (2001).*İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Blau, P. (2005). Exchange and Social Structure, (Değişim ve Sosyal Yapı) R.A. Wallace and A. Wolf (ed.) *Contemporary Sociological Theory*, Prentice-Hall: Inc., Englewood Cliffs.
- Buhl, F. (1960).Muhammed.*İslam Ansiklopedisi*, (c.8), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Çağrıncı, M.(1988). Adalet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (cilt. 1, s. 341). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrıncı, M.(2009).İslam Medeniyetinde Kuşatıcı-Kucaklayıcı Örnekler, *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2008). Ankara: TDV Yayınları.
- Çağrıncı, M. (2015). İslam’da Birlikte Yaşamın Ahlaki Temelleri, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Çağrıncı, M. (2004). Merhamet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,(c. 29, s. 184). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çağrıncı, M. (2006). Müsamaha, *DİA*, (c. 32, s. 71). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çetinkaya, K. (2002). Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal metinlerdeki olumlu ifadeler üzerine, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I(1), 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.(2002). *Trajik İnsan Ahlakı: Nietzsche ve Etik*, Ankara: ÜBL Yayınları.
- 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>

- Eflatun,(1971). *Devlet*, (Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.) (2. bs.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erdem, H. (2003). *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları.
- Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, (Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî, (1986). *Ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık.
- Fârâbî, (1980). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Mehmet Aydın, Abdükadir Şener ve M. Rami Ayas, Çev.).Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Fârâbî, (1987). *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge, (Hanifi Özcan, Çev.). İzmir: İstiklâl Matbaası.
- Fârâbî, (1983). *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs.
- Fazlurrahman, (1996). İslam'da Hukuk ve Ahlak, (Adnan Bülent Baloğlu, Çev.) *Türkiye Günlüğü*, (43)
- Gafarov, A. (2007). Râgıb el-İsfahânî /Felsefesi, *DİA*, (c. 34, s. 443-445) İstanbul: TDV Yayınları.
- Gafarov, A. (2011). *Nasirüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Gazzali, (1962). *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gazzâlî, (1322). *el-Makâsidü'l-esna fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*, Kahire: y.y.
- Gazzâlî, (1332). *İhyâ'u `ulûmi'd-dîn*, Kahire: Müessesetü'l-Halebi.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*, (haz. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel).Ankara: Aytaç Yayınları.
- Gould, F.J. (1981). Moral Education League (s. 832-833). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings, VIII, Edinburg (ed.). New York
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güngör, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Hamidullah, M. (1981). *İslam Peygamberi*, (Salih Tuğ, Çev.). c. I. İstanbul: İrfan Yayınları.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- İbn Abdurrazzak, M. (t.y.). *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, Darü'l-Hidaye, (c. 29).
- İbn Haldun, (1402/1982). *Mukaddime*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye
- İbn Hişam, (t.y.). *Sîretü'n-nebî*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-fıkr. c.2, .
- İbn Kayyim el-Cevziyye, (1987). *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhëtü'l-müştakîn*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî. (2. bs.). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.

- İbn Manzur, (1413/1993). *Lisânü'l-Arab*, (“s-m-h”, “a-d-l” maddeleri). Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Miskeveyh, (1398/1978). *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnu'l-Hatîb y.y.: Matbaatü'l-asriyye.
- İbn Sînâ, (1992). *es-Siyâsetü'l-menziliyye*, (Vecdi Akyüz, Çev.). (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, s. 906-917, Ankara.
- İbn Sînâ, (1298). *İlmü'l-ahlâk (Tis'u resâil* içinde s. 107). İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib.
- İsfahânî, R. (1405/1985). *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, Kahire: Dârü's-sahve.
- İsfahânî, R. (1426/2005). *el-Müfredât*, nşr.: Muhammed Halil Aytânî, (“a-d-l”, “r-h-m.” ve “s-f-h” maddeleri) Libya: Dârü'l-Mârifê.
- İsfahânî, R. (1419/1998). *Risâle fi âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman.
- 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. (2008). *Theology of Religious, Pluralism*, New Jersey: Transaction Publishers Piscataway.
- Kant, İ. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi*, (haz.: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı) (3. bs.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karakoç, S. (1995). *Ruhun Diriliş*, (6. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karlığa B. (1996). Hekim Başı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 6, İstanbul, 121-142.
- Kaya, M. (1995). Çağlar Üstü Bir Değer Olarak Ahlak, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, (3). İstanbul.
- Kaymakcan, R. ve Hasan M. (2014). *Ahlak Değerleri ve Eğitimi*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kaymakcan, R. (2007). Ahlâkî Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık (ed.). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, s. 390-391.
- Kılıç, R. (1992). *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları.
- Kindi, (1369/1950). *Resâil*, nşr.: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Kınalızâde, A. (2007). *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kozak, İ. E. (1999). *İnsan-Toplum-İktisad*, (2. bs.). Adapazarı: Değerşim Yayınları.

- Köse, S. (2015). *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (3. bs.), Konya: Mehir Vakfi Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1998). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kurtubİ, (1386). *el-Cāmi' li-ahkāmi'l-Kur'an*, Kahire, c. 18.
- Māverdı, (1398/1978). *Edebü'd-dünyā ve'd-din*, Beyrut.
- Mevlānā, C.R. (1985). *Mesnevi ve şerhi*, şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları.
- Okumuş, E.(2015). Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, (1. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Rāzİ, F. (1323). *Levami'u'l-beyyināti şerhi esmaillahi teala ve>s-sıfat*, Kahire,.
- Rāzİ, F.(1990/1411). *Mefatihü'l-gayb*,Beyrut: Dārü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1.
- Russel W. G. (2002). *Karakteriniz Kaderinizdir*, (Gökhan Sezgi, ev.). Ankara: HYB Yayınları.
- Samim Akgönül *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. (2014). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (9. bs.). Ankara: DİB Yayınları.
- Saruhan, M. S.(2005). *İbn Miskeveyh Dşncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara: Avrasya Yayınları.
- Savut, H. (2014). Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri, *Turkish Studies-International Periodical for The Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(11), 457-458.
- Skirbekk G. ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*, (Emrah Akbaşve şule Mutlu, ev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Swidler, L. (1999). *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland: White Cloud Press.
- Swidler, L. (2000). *The Study of Religion In An Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press.
- řirvānİ, M. E.*el-Fevāidü'l-Hākāniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazāde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Raşid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b.
- Tanyol, C. (1998). *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Taylan, N. (1991). *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Tevfik, H. M. (2005). *Fārābİ'den Abduh'a Siyasİ Düşünce*, (Vecdi Akyüz, ev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Topçu, N. (1998). *İsyân Ahlakı*, (M. Kök ve M. Doğan, Çev.) (2.bs.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tûsî, N. (1369 h.). *Ahlâk-ı Nâsirî*, Tahran: (Anar Gafarov - Zaur Şükürov, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları. (2007)
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (2014). *Avrupa'da Türkiye Kökenlilere Yönelik İrkçi ve Yabancı Düşmanlığı İçerikli Eylemler, İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Başkanlığı araştırma raporu*, (24. Dönem, 4. Yasama Yılı). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi.
- Ülken, H. Z. (1946). *Ahlak*, İstanbul: Sadık Kağıtçı Matbaası.
- Yaran, C. S. (2011). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Zemahşerî, (1984). *Esâsu'l-belâga*, ("a-d-l" maddesi). Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabî.

Analysis on the Fundamental Values of Coexistence in Terms of Philosophy and Religion

Anar GAFAROV*

Abstract - In this article the issue of coexistence and its fundamental values are studied in relation to some aspects of philosophy and religion. The article consists of one introduction and four chapters and it aims to analyse the common conception of the philosophical and religious thoughts and to compare them. So firstly, it will investigate the Islamic approach the Islamic philosophers adopted and then the Western philosophers' thoughts related to the abovementioned topic and thus the true nature of coexistence is studied and its necessity is proved as it researched its fields of values. The article attracts the attention of the positive aspects of multiculturalizm, diversity and the negatives of othering. So, ways of solution to the problems have been debated on the basis of historical experiences and philosophers' thoughts.

The first thesis of the article consists of possibility of coexistence in a society only by means of supporting of the international contracts and some institutions -established to help people live together in society by taking care of human rights and ethics- with religious, philosophical and cultural substructures. In this context it suggests to the West and Islamic World to revise their heritages that contain their historical experiences, cultural values and their civilisations. Studying of the heritage will show us that the violence events in the Islamic

*Asst. Prof. Dr., Bulent Ecevit University, Department of Islamic Philosophy

Address for correspondence: Bulent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak.

E-mail: a.philosophy@hotmail.com

geography do not fit the Islamic principles and moreover it is contrary to the true nature of the Islamic civilisation that is the basic source of our historical experience.

In this context the article claims that the violent events in the Muslim World are underpinned by West's selfishness and positivism. So, accepting selfishness and positivism as a principle the West takes Nietzsche's conception of "the mercilessness ethics" and brings discord to the Muslim World for the sake of its philosophy and economic self-interests. Another reason of the violent events in the Muslim World consists of fact that nowadays a lot of Muslims do not know the true nature of Islam, its cultural experiences and its civilisation. But the true understanding of the cultural and historical experiences illuminates or clarifies solution of the problems in the West and Islamic World where the intercultural and intersectoral conflicts are on the foundation of living together. So true understanding of the cultural and historical message is important as it will enhance accepting the basic values that provide healthy social relationship for individuals and societies.

If the conception of living together is related to certain values, in other words, living together contains values and culture of freedom of religion, belief and conscience in individual and social life. Thus by means of these values human beings will excel himself/herself and know others and trust in somebody and win somebody's confidence and so ethical virtues like mercy, love, empathy, gift (ikhsan), justice and tolerance will dominate his/her behaviours.

Keywords - Coexistence, The West, Islam, Ethical values, Philosophy, Human being, Social relationship

1. Introduction

In our speedy advancing civilized world we can say that some local problems are spreading beyond borders to wider societies and geographies. So we can also say easily that the local problems are getting the global dimension in our world. If we look at the issue from the sociological perspective, we will see that the different groups, congregations, economic strata, colour, language, belief, culture, sect and religious orders are very complex aspects of coexistence in a society. In spite of lots of discussion and many arguments on the topics of multiculturalism, democracy, human rights and liberty, our world is full of sorts of relationship based on war, violence, oppression and injustice, othering, discrimination, inequality and marginalization; so all of these are big problems that are facing the human beings in our current world.

With a brief look at the history, we can say that nowadays in our world the essential factors of the big problems we face in the context of coexistence boils down to racialism and xenophobia, which are getting deeply entrenched in the West societies. Hereupon we encounter major othering factors there like fear (phobia), selfishness, nationalism, prejudice and hate. In this sense we need to devote particular attention to Islamophobia, which comes into question nowadays in the Western society. Actually Islamophobia can be traced back to Islamization of Andalusia and the Crusades. (Okumuş, 2015, s. 107) So many violent events in our world² were the result of this politics. If all of these points are taken into consideration, the reason that West's indifference in finding solution of many anti-humanist events like the massacre against Muslims in Palestine and The Khojaly Genocide becomes very clear (26 February 1992) and Uyghur Turkish Genocide in China and ethnic cleansing of DUP (Democratic Union Party) on Turkomans in Syria and so on.

Furthermore sectarian tensions in some parts of Islamic World (Middle East) create one of the reasons for all of the abovementioned events. If we analyse this point in comparison of the West from the aspect of coexistence we will see that the othering in Islamic world is not related to non-Muslims, especially between Muslims that have different sectarian identities in Islam. The problem here originates from Muslim's literal approach to religious text in Islam and to their historical experience related to Islamic civilization. Whereas Koran and the Sunnah that are main sources of Islamic civilization point out the idea of containing the multicultural universe where everybody can live there peacefully. (Hucurât 49/13; İsrâ 17/70; Rûm 30/22; Yûnus 10/99; Bakara 2/256; Müslim, Birr, 32, 66; Sarıçam, 2014, p. 144-145. Buhl, 1960, p. 462; Bayraktar, 1991, p. 221-229; Hamidullah, 1981, p. 206)

The family institution is another field where some problems related to coexistence occur. Especially two factors differentiated on the basics of modern family mentality. One of them is secular lifestyle and another is imposing on woman a new position and role for her in modern family life. (Köse, 2015)

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; 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>; Danimarka'da Müslüman Mezarlığına Saldırı, (Kopenhag, 06 Haziran 2015)<http://www.pressmedya.com/avrupa/21355/danimarkada-musulman-mezarligina-saldiri>; İsviçre minare yasağına "evet" dedi, (29.11.2009)<http://www.cnnturk.com/2009/dunya/11/29/isvicre.minare.yasagina.evet.dedi/553509.0/>; *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.

2. Substantiation of Social Life / Necessity of Coexistence

Humans are social or civil beings, according to the point of view of Greek and Islamic philosophers. (Eflatun, 1971; Aristoteles, 1993) According to this point of view human being has to live with others. Because people haven't got the same capabilities. So their capabilities make them different from each other and make them need each other. (Farabi, 1986, p. 117-119; Farabi, 1980, p. 43; Skirbekk - Gilje, 2006, p. 109; Mücahid, 2005, p. 58. İbn Miskeveyh 1398/1978, p. 149. Bircan, 2001, p. 399; Leyl 92/4)

If we take into account the conception of "human being is a civil being", in that case civilization will be a different name of the perfection. (Tûsî, 1369, p. 251, 258, 264, 321; Saruhan, 2005, p. 88) To break the bond of human relations will deprive person from the possibility of being virtuous. (İsphahânî, 1419/1998, p. 39-40; 1405/1985, p. 369; Gafarov, 2007, p. 443-445) In that case society is not merely a field that ensures some material requirements there but it also gives some opportunities for human being to realize virtues and get ethical perfection. (Mâwardî, 1978, p. 132-135; Gafarov, 2011, p. 261-262; Anay, 1994, p. 339. Khnalızâda, 2007, p. 411-413; Shirwâny, *al-Fawâidu'l-Hâkâniyya*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1. 90a-90b; Rashid Efendi Ktp., 600/175b-176a; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey 469/1, 108a-108b; Hud 11/118; Nahl 16/71)

Social life brings about conflicts and disputes in human life. The State and political institutions have come up as a requirement for this need to resolve social conflict through justice and to ensure social peace and tranquillity. (Gazzali, 1332, I, p. 12-13, 55; II, p. 193-194; III, p. 10, 281; 1962, p. 235; 1322, p. 70; İbn Khaldun, 1402/1982, p. 41-43; Mâida 5/48; Rûm, 30/22; Leyl 92/4)

3. The True Nature of Coexistence

Conclusions of the study about it are the followings: Coexistence is not to relegate different identities and beliefs into just one identity and belief. So it is not to create a new unity and faith. Furthermore, coexistence cannot be realized if one of the religious and cultural differences left at the commands of each other. The most reasonable way to realize the coexistence is to determine the basic principles of unity and ensure opportunity for each of differences to be expressed itself and not regarding them as differences. That is why we need ethics, values, religious and philosophical fields.

4. The Field of Values Ensuring Coexistence and Its Importance

If we study the issue in terms of religion and philosophy and to make a coexistence principle a dynamic value and determine the basic values in this context, the field of ethical values will be inevitable for us. (Blau, 2005, p. 194) Indeed, if a social structure is devoid of moral values, it will become to a suitable field for chaos and conflicts (Akdogan, 2004, p. 180-181; Gough, 2002) Because moral values ensure for members of society to integrate around the universe of common values and reach consciousness of unity and togetherness. (Kilich, 1992, p. 134, 158-159; Karakoch, 1995, p. 82; Kozak, 1999, p. 11) So, social tissues composed of ethical values brings about social, economic and political power that are more important for existence of the society. (Gould, 1981, p. 832-833; Ulken, 1946, p. 9; Kuchuradi, 1998, p. 65; Topchu, 1998, p. 80-91; Kaya, 1995, p. 124; Günay, 1998, p. 389-390; Gungor, 1997, p. 19)

The need of human beings for ethical values for coexistence makes religion and philosophy a necessity. So in the ethical context it can be said that religion and philosophy contain some issues related to monotheistic civilization. (Mucahid, 2005, p. 68-80, 157-172; Giddens, 2000, p. 470, 495; Hokelekli, 2008, p. 75) The human rights and freedoms and social peace are the common elements and messages in all of religions. (Chetinkaya, 2012/1, p. 151-158; İbn Hanbel, *Müsned* 1/113; Vigil, 2008, p. 77; Swidler, 2000, p. 2-8) Divine love is so dynamic that brings about the conception eliminated egocentrism and does not accept everything as a permissible to live. (Güngör, 1997, p. 125) But on many issues related to human life, religion gives freedom to human being to think about them. (Ra'd 13/19; En'am 6/50; Ankebut 29/43) The philosophers from Socrates to Al-Farabi pointed to this point while they were talking about virtuous life. (Taylan, 1991, p. 68; Al-Fârâbî, 1983, p. 74-75; 1961, p. 133).

5. The Basic Ethical Values of Coexistence

The ethical values in Koran and The Sunnah and Islamic philosophers' conceptions based on Islamic values contain and synthase all what humans invite to their universe of the ethical thought. (Kalem 68/4; Rahman, 1996, p. 5) The Prophet of Islam chose the way of inviting humans to trust in God and guiding them towards moral integrity that revolves around Tawhid.

Tawhid is (the unity of God). The messenger invited humans to brotherhood to actualize tawhid in the form of unity and solidarity in a society. Brotherhood can be interpreted as a symbol of unity. (İbn Hanbel, *Müsned*, I/113; II, 306;

Ahزاب 33/5) In this context we should remember the “Farewell Sermon” and the occasion that Prophet stood up while he saw the Jewish funeral so we will be able to infer basic messages from them. (İbn Hanbel, *al-Musnad*, V, 411; Ebu Dâvud, “Adab”, 111; Muslim, “Cenaiz”, 78, no: 1596; Gazzâlî, 1332, II, p. 157-158) We can take Kant’s thought on “action of human must be valid as a principle of general law for everybody” in the same context too. (Kant, 1999, p. 35; Swidler, 1999, p. 20-21)

The fundamental values related to coexistence are compassion, empathy, love, justice and tolerance. (İsfahânî, 1426/2005, “r-h-m.”; Yaran, 2011, p. 54-55; Râzî, 1990/1411, I, p. 166-171; 1323 h.,p. 119; Gazzali, 1322 h., p. 38-39; Enbiyâ 21/107; Muslim, Birr, 66)

In Islamic philosophy the compassion has taken place under the virtue of justice. The virtue of compassion exceeds the virtue of justice in social relations and the feature of compassion makes it common with virtue of love. (Bakara 2/ 229; Âl-i İmrân, 3/159; Buhârî, Cenâiz, 37; Vesâya, 2; Muslim, Vasiyet, 5; Fârâbî, 1987, p. 52; Çağrıçı, 2004, vol. 29, p.184; Tanyol, 1998, p. 73; Dedeoğlu, 2002.)

Empathy is one of the products of compassion. And this virtue was called as “îsâr” in the Islamic ethical literature (Bakara 2/276; Sebe’ 34/39) Îsâr that means “sharing”, “sacrifice” is a ultimate level of virtue of generosity. (Çağrıçı, 2015, p. 33; Erdem, 2003, p. 166; Kurtubi, 1386, vol. 8, p. 27; Köse, 2015, p. 286)

Love is another important virtue in terms of coexistence. It is expressed as “hubb” and “muhabbat” in Islamic literature. This virtue has been qualified as basics of social ethics in the religious and philosophical texts. (İbn Kayyim, 1987, pp. 73-82; Fârâbî, 1987, p. 52; Kaymakcan and Meydan, 2014, pp.133-135; Nesaî, Sunnat, 2; Buhârî, İman, 1)

According to Islamic thinkers it is said that if there are virtues of love in individual and social life, it will bring about empathy and ihsan (theocentric lifestyle) and confidence in social relations. (Fahri, 2004, p. 194; Gazzâlî, 1332, vol. IV, pp. 296-298, 300, 307) Islam and Islamic philosopher deal with virtues of justice and tolerance in terms of coexistence. (Kindi, 1369/1950, p. 178; Kınalızâde, 2007, p. 135) In the Islamic ethical literatures justice means “to be honest”, “turning to taqwa”, “equality”, “system”, “balance” and etc. (İbn Manzur, 1413/1993, “a-d-l”; İbnSînâ, 1298, p. 107; Çağrıçı, 1988, vol. 1, p. 341) In classical dictionaries it means “to implement the action clearly without violence. “ (İbn Abdurrazzak, t.y. vol. 29, p. 443) Furthermore sharing something means justice too. (Âsım, h. 1305, “a-d-l”; İsfahânî, 1426/2005,“a-d-l”; Zemahşerî, 1984, “a-d-l”; Savut, 2014, pp. 457-458; Beyhakî, 2003, IX, 231,

hadith no. 18387) So justice is in the core of all particles of the presences. (Bakara 2/29; En'am 6/73, 101; Kamer 54/49; Al-Fârâbî, 1986, pp. 10, 54; Nahl 16/90; Maide 5/8) In the sense of justice Koran emphasizes the conception of "mediocre nation". (Bakara 2/143)

Tolerance that is translated in Arabic as "musamaha"(İbn Manzur, 1413/1993, "s-m-h") means "facilitation" and "polite action" and "to ignore error"(Çağrıci, 2006, c. 32, s. 71; Kaymakcan, 2007, pp. 390-391; Bilgen, 2006, p. 450) Koran emphasizes the terms of "Hilm, silm, sabır" (gentleness, peace, patience) instead of "musamaha". (Nahl 16/61; Şura 42/25, 30) So all of these terms have the same meaning with "musamaha" (İsfahânî, 1426/2005, "s-f-h"; Akseki, 1991, p. 170; Bilgen, 2006, pp. 292-293) Being tolerant (semha) as one of the two fundamental features of Islam (İbn Hanbel, el-Müsned, I, 236; II, 210; VI, 116, 233; Buhari, İman, 29) and an announcement of good news to the pessimist Muslims by Prophet Muhammed about mercy by God for them (Buhari, Büyü, 16; İbn Mace, Ticarat, 26) are important in this sense. In conclusion of the study (Belâzurî, 1866, s. 71) related to tolerance in Islam, it can be said that the multiculturalism is a conclusion of divine will. (İbn Hişam, t.y., II, p. 206; Çağrıci, 2009, p. 50) We can see some verses supporting this point in Koran. (Yûnus 10/99; Mâide 5/48) In this context the seven famous recommendations in Mewlana's works are remarkable. (Mevlânâ, 1985, vol. 1, pp. 44, 212, 273-280, 384-385, 408, 440; vol. 2, pp. 199, 326, 426)

Conclusion

Today multiculturalism and diversity have become totally inevitable features of societies. This situation is an inevitable result of globalization that offers a complex web of scientific, technological, economic, political, religious and cultural interactions in our world. Globalization have brought about the problem of "the other" as well as causing a series of positive developments for people's life.

By taking all of problems that are in the context of coexistence into consideration, it can be said that the ethical field of values is a necessity for human being to actualize coexistence idea on the solid foundation. In this sense the roles of religion and philosophy should not be overlooked. The religious-philosophical and ethical conceptions that ensure sensitivity and consciousness to make a balance on the process between life and death, have the goals of making common ground among the diversities in social life and take into consideration the reality of being human.

