

MÜSAMERE

masallarına dair kitaplara yer vermektedir. Hint hikâye ve masal kitaplarının başında *Kelile ve Dimne* zikredilir. Ardından Rumlar'la Bâbilîler'e dair eserler, Câhiliye ve İslâm dönemine ait, hikâyeleri müsâmere konusu olmuş âşıklara dair *Leylâ ve Mecnûn* gibi eserler gelir (*el-Fihrist*, s. 363-367).

Zamanla müsâmere bir kimsenin başından geçen olaylar, hükümdarların ve devlet adamlarının hikâyeleri (tarih) anlamında kullanılmış, bu bakımdan bazı tarih kitaplarına "müsâmerâtü'l-mülûk, enisü'l-müsâmirin, müsâmeretü'l-ahbâr" gibi adlar verilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 198, 275, 328; II, 1665, 1666, 1706). Siddîk Hasan Han, bir ilim dalı olarak kabul edilen müsâmeretü'l-mülûkün konusunu hükümdarlarla zâdegân sınıfının başlarından geçen olaylarla yine onların ilgi duydukları hikâye, haber, mev'iza, ibret verici meseller ve dünyanın değişik yerlerinde meydana gelen garip olaylar şeklinde tanımlar (*Ebceddü'l-ülûm*, II, 484). Müsâmerenin tasavvuf ehli arasında da benzer bir anlamı vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muḥâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeretü'l-aḥyâr fi'l-edebiyyât ve'n-nevâdir ve'l-aḥbâr* adlı eserinde (II, 189 vd.). Hz. Peygamber'in soyu, yakınları, hasâisi, bi'seti, binekleri, silâhları; Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbâsî halifeleri, diğer peygamberlerin hikâyeleri, nâdir tarihî olaylar, haberler, âyetler, hadisler ve başkalarına ait hikmetli sözler ve muhtelif ahlâkî konulardan söz eder.

Türk halk ve saray kültüründe de müsâmerenin önemli bir yeri bulunmaktadır. Eski Türk kültüründe "ozan, meddah, destan söyleyen, konuşan, hatip" vb. anlamlarda müsâmerecileri ifade eden kelimelerin varlığı dikkat çekmektedir (Ögel, IX, 412 vd.). Osmanlı geleneğinde özellikle uzun kış gecelerinde kahvehanelerin yanı sıra evlerde de toplantılar yapılır ve çeşitli konularda sohbet edilirdi. Emin Nihat, Türkçe'de yayımlanmış Batı tarzındaki ilk hikâye kitaplarından biri olan *Müsâmeret-nâme* adlı eserinin başında uzun kış gecelerinde hoşça vakit geçirmek için yapılan sohbetlere temas eder. İstiklâl Savaşı'ndan sonra eve dönen gazilerin savaş hâatraları ev ve kahve sohbetlerinin önemli konularından birini oluşturmuştur. Bu sohbetlerde çoğu yazıya dökülmemiş birçok kahramanlık hikâyesi anlatılırdı. Son dönemlerde ise Türkçe'de yalnız okullarda öğrenciler tarafından sunulan temsil gibi gösterilere müsâmere denildiği görülmektedir (*Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, sy. 2140 [1983], md. 84-101).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 399-400; *Lisânü'l-'Arab*, "smr", "fht" md.leri; *Müsned*, I, 388, 400; IV, 125; Buhârî, "Mevâkitü's-şalât". 39, 40, 41; Ebü Dâvûd, "Edeb", 23; Tirmizî, "Şalât", 11, 12; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, I, 561 vd.; Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Ğaribü'l-ḥadîş* (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1385/1966, III, 309; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 318; İbn Ebü Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, II, 78, 79; Taberî, *Câmî'u'l-be-yân*, XII, 150; XVIII, 39, 40; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tuceddüd), s. 363-367; Hatib et-Tebrizî, *Şerḥu'l-kaşâ'idi'l-âşr* (nşr. Abdüsselâm el-Havfî), Beyrut 1405/1985, s. 191 vd.; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muḥâdaratü'l-ibrâr*, İstanbul 1305, II, 189 vd.; Kurtubî, *el-Câmî'*, XII, 136, 137, 138, 139; XVI, 58; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, I, 314; *Keşfü'z-zunûn*, I, 198, 275, 328; II, 1665, 1666, 1706; Siddîk Hasan Han, *Ebceddü'l-ülûm* (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dimaşk 1978, II, 484; Emin Nihat Efendi, *Müsâmeret-nâme* (haz. Salih Okumuş), İstanbul 2002, s. 22 vd.; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3459; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 2000, IX, 412 vd.; G. de Nerval, *Doğu'da Seyahat* (trc. Selahattin Hilav), İstanbul 2004, s. 616 vd.; Abdel-Aziz Abdel-Meguid, "A Survey of the Terms Used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'", *JQ*, I/2 (1954), s. 199-200; "İlkokul, Ortaokul, Lise ve Dengi Okullar Eğitici Çalışmalar Yönetmeliği", *Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, sy. 2140, Ankara 1983, md. 84-101.



NEBİ BOZKURT

MÜSÂMERETÜ'L-AHBÂR

(مسامرة الأخبار)

Kerîmüddin Aksarâyî'nin

(ö. 733/1332-33)

Anadolu Selçuklu tarihine dair eseri
(bk. AKSARÂYÎ, Kerîmüddin).

MÜSÂVAT

(المساوات)

Meşhur bir musannife nisbetle
âli olan isnâd anlamında
hadis terimi.

Sözlükte "eşitlik" anlamına gelen *müsâvât* kelimesi, hadis terimi olarak sonraki dönemde yaşayan bir muhaddisin rivayetinde Hz. Peygamber'e veya bir sahâbî yahut tâbiyye varan isnad zincirindeki râvi sayısının meşhur musanniflerden birinin isnadında geçen râvi sayısı ile aynı olması demektir. Meselâ Nesâî'nin Resûl-i Ekrem'e on bir râvi ile ulaşan bir isnadla rivayet ettiği bir hadisi sonraki tabakalardan bir muhaddisin aynı sayıda râviden oluşan diğer bir isnadla rivayet etmesi halinde iki isnad arasında müsâvat meydana gelir.

Müsâvatın nisbi ulüvvün bir türü olabilmesi için sonraki muhaddisle tanınmış musannif arasında uzun zaman farkı bulunması ve hadisin kaynağına (Hz. Peygamber, sahâbe veya tâbiyye) aynı sayıdaki râvi ile ulaşılması gibi şartlar dolayısıyla müsâvat örnekleri yok denecek kadar azdır. Meselâ Süyûtî, kendisiyle Resûlullah arasında on kişinin bulunduğu âli isnadla üç hadis rivayet ettiğini söylemektedir. Nesâî de, "Hadisi sahih olan bundan daha uzun bir isnad bilmiyorum" diyerek Hz. Peygamber'e on râvi ile ulaşan bir hadis ("İftitâḥu's-şalât", 69) nakletmiştir. Nesâî'nin rivayet ettiği bu hadisi aynı sayıda râvi vasıtasıyla Tirmizî de rivayet etmiştir ("Şevâbü'l-Kur'ân", 10). Bu örnekte Tirmizî ile Nesâî arasında bir müsâvat bulunmakla beraber ulüv söz konusu değildir. Fakat Süyûtî ile Nesâî arasında farklı rivayetler olsa da nisbeten âlî bir müsâvattan söz etmek mümkündür. Esasen müsâvattan bahsedebilmek için tanınmış musannifin rivayetinin kendi dönemindeki rivayetlere nisbetle nâzil, sonraki dönemde yaşayan muhaddisin isnadının ise kendi dönemindeki rivayetlere nisbetle âlî olması ve hadisin aynı sayıdaki râvi tarafından rivayet edilmesi gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "svy" md.; Tirmizî, "Şevâbü'l-Kur'ân", 10; Nesâî, "İftitâḥu's-şalât", 69; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîş*, s. 259; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîş*, Beyrut 1399/1979, III, 15-16; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 166-167; Ali el-Kârî, *Şerḥu Şerḥi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Abdülfettâh Ebü Guddê), Beyrut 1415, s. 626-627; M. Abdürraûf el-Münâvî, *el-Yevâkıt ve'd-dürer fi şerḥi Nuḥbeti İbn Hacer* (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, II, 244-245; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 196; Talât Koçyigit, *Hadis Istihlâhları*, Ankara 1985, s. 36, 309-310; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 277-278.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MÜSÂVAT

(المساوات)

İnsanların temel haklar bakımından ve insan olma niteliği itibarıyla eşit kabul edilmesini ifade eden ahlâk ve hukuk ilkesi.

Sözlükte *müsâvât* kelimesi "ölçü ve değer bakımından eşit olma, iki şey arasındaki eşitlik, denklik" anlamına gelir (*Lisânü'l-'Arab*, "svy" md.; *Tâcü'l-arûs*, "svy" md.). Râgıb el-İsfahânî müsâvatın bir şeyin fiyat açısından değerini ifade etmek için kullanıldığını, bunun da değerdeki eşitlik mânasından geldiğini belirtir (*el-Müfre-*

dât, “svy” md.). Ahlâk ve hukuk terimi olarak müsâvat genellikle değer, hak, ödev ve sorumluluk yönünden insanlar arasında gözetilmesi gereken eşitliği belirtir. İki ayrı nesne birbirine bazı bakımlardan eşit olabilir. Nitekim ahlâk felsefesinde eşitlik kavramı birbirinin alternatifi de olabilen çeşitli yaklaşımları ifade eder. Bunlardan ilki insanların güç yahut kapasite bakımından yaklaşık eşitliğini, ikincisi insanlık onuruna sahip olma yönünden eşitliği, üçüncüsü de belli sosyal şartlarda sağlanması gereken eşitliği esas almaktadır. Terimin günümüzdeki anlamına en çok yaklaşan klasik metinler İslâm ahlâk felsefesi alanında yazılmıştır. Bununla birlikte İslâm tarihinde özellikle III. (IX.) yüzyılda etkili olmuş Şuûbiyye hareketinin Araplar’a karşı güttüğü eşitlikçi dava bağlamında kavramın sosyal ve siyasal boyutu da hararetli tartışmalara yol açmıştır. Nitekim Şuûbiyye “ehlû’t-tesviye” (eşitlikçiler) olarak da anılmıştır (*EP* [İng.], IX, 513).

Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette müsâvat kavramı “bir şeyin iki tarafını aynı seviyeye getirme” anlamında geçmektedir (*el-Kehf* 18/96). Aynı kökün “istivâ” masdarından çeşitli kelimeler diğer anlamları yanında on sekiz âyette zıt değerler taşıyanların, iyilik-kötülük gibi karşıt davranışlarda bulunanların birbirine eşit olamayacağını belirtmektedir. Bazı âyetlerde “sevâ” kelimesi de “eşit, denk, birbirinden farksız” mânâsında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “svy” md.). Hadislerde ayrıca “tesviye”, “seviy-seviyye” kelimeleri “eşit, eşitlik, denklik” anlamında geçmektedir (*Wesinck, el-Mu’cem*, “svy” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde eşitlik tabii bir hak olarak kabul edilir. Buna göre bütün insanlar eşit yaratılmıştır, ırk veya nesep insana hiçbir üstünlük sağlamaz. İnsanlar arasındaki üstünlüğün gerekçesi, onların başta akıl olmak üzere sahip oldukları yetenekleri yerli yerince kullanma iradesi ortaya koymaları ve ahlâkî erdemlere uygun davranışlarda bulunmalarıdır. Kur’an’da bütün insanların ortak bir atadan geldiği, farklı halklara ve kabilelere ayrılmanın türlü birikimlerin aktarılması hikmetine dayandığı, üstünlüğün ancak Allah’a iman ve derin saygının yanında ahlâkî erdemleri de içine alan takvâdaki derecelenmelere göre ölçülebileceği belirtilmektedir (*el-Hucurât* 49/13). Bu âyeti açıklarken Mâverîdî âyette soy soplâ övünmenin reddedilip bu hususta eşitliğin ifade edildiğini (*en-Nüket ve’l-uyûn*, V, 335), Vâhidî nesepte eşitlik bulunduğunu (*el-Vasîfî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, IV, 158), Zemah-

şerî herkesin birbirine eşit olduğunu, dolayısıyla nesep ve millet aidiyeti yönünden üstünlük iddiası taşımayı haklı kılacak bir durum bulunmadığını (*el-Keşşâf*, III, 569), İbn Atıyye âyetin insanlar arasında eşitliği ifade ettiğini (*el-Muharrerü’l-vecîz*, V, 152) söylemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Şüphesiz biz insanoğlunu mükerrem kıldık” âyetiyle (*el-İsrâ* 17/70) yaratılıştaki üstün insanlık değerine türün bütün üyelerinin eşit biçimde sahip kılındığına işaret edilmiştir. Aynı ilkedan dolayı erkek veya dişi olmak bir eşitsizlik meydana getirmez. Kur’an “erkek olsun dişi olsun” hiç kimsenin amelinin Allah katında kaybolmayacağını (Âl-i İmrân 3/195), inanmış bir kişi olarak iyi işler yapan herkesin güzel bir hayata lâyık olup ve fazlasıyla ödüllendirileceğini belirtirken (*en-Nahl* 16/97) yükümlülük sahibi bir varlık sayılma ve davranışlarla ilgili değerlendirme bakımından erkekle kadın arasında fark gözetilmeyeceğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Cinsiyet ayrımı söz konusu olmadıkça bütün insanların ortak bir kökenden yaratıldığını ve yeryüzüne yayılıp çoğaldığını zikreden âyet de (*en-Nisâ* 4/1) aynı ilkeye işaret etmektedir. Hz. Peygamber Vedâ hacı hutbesinde yer alan, “Rabbiniz birdir, babanız birdir, hepimiz Âdem’in çocuklarıdır; Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmaya, Arap olmayanın Arap’a, kız tenlinin beyaz tenliye, beyaz tenlinin kız tenliye takvâ dışında hiçbir üstünlüğü yoktur” şeklindeki tebliğiyle İslâm’daki bu eşitlik anlayışını teyit etmiştir (*Müsned*, V, 411).

İslâm ilim ve düşünce tarihinde müsâvat terimi belâgattan mantığa, matematikten fıkıh usulüne, kelâm ilminden metafiziğe kadar uzanan farklı disiplinlerde kullanılmış ve bazı durumlarda günümüzdeki eşitlik kavramı etrafında felsefi tartışmalarla süreklilik arzeden teknik anlamlar kazanmıştır (meselâ bk. *et-Ta’rifât*, “el-İttihâd” md.; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 100; İbn Sînâ, ‘*Uyûnü’l-hikme*, s. 2; *el-İşârât*, I, 444-445). İbn Miskeveyh müsâvatı ahlâk bağlamında ele almakta, adalet ve birlik fikriyle ilişkisi çerçevesinde âdil paylaşım ilkesi olarak kavramaktadır (bk. ADÂLET). İslâm âimleri müsâvat kavramını genellikle Kur’an perspektifinde ele almış, bu arada farklı olarak Grek kaynaklı ahlâk felsefesinden İslâmî ölçüler içinde yararlananlar da olmuştur. Meselâ İbn Miskeveyh’e göre bir kimsenin yararlı şeylerde payın çoğunu kendisine, azını başkasına, zararlı şeylerde ise azını kendisine, çoğunu başkasına ayırmaktan kaçınarak paylaşımında uygun ölçüyü gözetmesi müsâvat-

tır; adalet fikri de esasen bu uygun ölçüden çıkmıştır (*Tehzîbü’l-ahlâk*, s. 37). Denklik, denge ve adalet kavramlarının kök anlamı aynı olup bu anlam müsâvat fikrinden çıkarılmıştır. Konuyla ilgili fikirlerini Eflâtun ve Aristo’dan yaptığı alıntılarla destekleyen İbn Miskeveyh erdemli bir hayatı sağlıklı işleyen akla ve hukuka uygunlukta görmüş ve müsâvatı adalet kurallarından sapmamakla, hatta bizzat adaletin kendisiyle özdeşleştirmiştir (*a.g.e.*, s. 123-141). İbn Miskeveyh’in müsâvat anlayışı, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâşîrî*’sindeki gözden geçirilmiş şekliyle Kınalızâde Ali’nin *Ahlâk-ı Alâî*’sinde de takip edilmiştir. Ancak onun -günümüz İslâm anlayışına aykırı şekilde- köleliği tabii ve sosyal düzenin bir gereği gibi görmesi Aristo’dan gelen telakkinin ürünüdür (Oktay, s. 292-293, 403-410).

Konuyu sayı metafiziği yaparak teolojik bir bağlama taşıyan İbn Hazm’a göre müsâvi olmak veya olmamak sayılara özgü bir niteliktir. Müsâvat “parçalarının toplamının bütüne eşit olması” demektir. Halbuki bir Allah kendisine müsâvi olan parçalar toplamından oluşmamaktadır; bu “bir”in çokluk içermemesi birleşik olmaması demektir. Mutlak ve aşkın olan bir “eşiti ve dengi olmama” anlamında Allah’ın birliğini ifade eder (*el-Faşl*, I, 130-131). Mutlak birlik ve müsâvat kavramları arasında görülen bu çelişkiyi Gazzâlî de tekrar etmiş, ancak o mutlak birlik fikrini mutlak kemalle pekiştirmiş (*İhyâ*, IV, 65; V, 221), ahlâk alanında ise müsâvat terimini din kardeşliği bağlamında kullanmıştır (*a.g.e.*, II, 262-263). İnsanlar ahlâkî kemal açısından derecelerini yükselttikçe Allah’a daha da yaklaşırlar. Ancak bu yaklaşma öğrencinin hocasının seviyesine yaklaşması, hatta onunla bir müsâvat halini yakalaması anlamında değildir; çünkü Allah’ın kemali sonsuzdur ve Allah ile müsâvat düşünülemez (*a.g.e.*, V, 222).

Osmanlılar’da eşitlik kavramı İslâm’in eşitliğe dair ilkeleriyle genellikle uyumlu olan, gayri müslimlerin statüsü, kadınlarla ilgili hukukî düzenlemeler ve kölelik kurumu gibi hususlarda fıkıh geleneği ve örfî hukuku izleyen uygulamaları yansıtır (Ak-yılmaz, s. 25, 218). Fransız İhtilâlî’nin özgürlük ve kardeşlikle birlikte temel sloganlarından biri olarak benimsediği eşitlik ilkesi Osmanlı devlet adamı ve aydınları arasında müsâvat terimiyle ifade edilmiştir. Günümüz İslâm düşüncesinde insan hakları ve özgürlük yanında eşitlik kavramının da İslâmî temelleri meselesi hâlâ tartışılmaktadır (ayrıca bk. İNSAN HAKLARI).

MÜSÂVAT

Eşitlik kavramı, bazı insanların doğuştan köle olduğunu ileri süren Aristo'dan bütün insanların akıl sahibi olmak ve erdemleri kazanmak bakımından eşit olduğunu savunan Stoa felsefesine, bütün ruhların Tanrı önünde eşit olduğunu öngören Hıristiyanlık'tan bu dinden hareket edip eşitlikçi olmayan katı sosyal hiyerarşiler üretmiş teologlara kadar Batı düşüncesinin Eski ve Orta çağları boyunca tartışılmıştır. Ancak bazı yazarların belirttiğine göre eşitlik modern bir değer olarak görülmesi, bunun da ötesinde modern olmanın, hatta köklü sosyal değişmelerin bir ölçütü sayılması gereken bir kavramdır. Böylece modernliğin bir kazanımı olarak kavranan eşitlik hiyerarşiyeye, değişmeyen sosyal konumlara, güç, imtiyaz ve itibarın bazı kişi ve zümrelere atfedilen niteliklere göre dağıtılmasını öngören, eşitsizliği tabii veya ilâhî gören geleneksel anlayıştan bir kopmayı temsil etmektedir. Modern anlayış eşitsizliği fiilen ortadan kaldıramamış olsa da onu meşrû ve kaçınılmaz sayan anlayışa karşı çıkmakla eski anlayışlardan ayrılmaktadır (Turner, s. 18-19, 25-26). Öte yandan modern çağda içeriği biraz daha zenginleştirilen eşitlik kavramı, temelinde insan varlığının yüceliğine duyulan saygının yer aldığı ahlâkî ilkeyi ifade etmesi yanında fırsat eşitliği, siyasî eşitlik, toplumsal eşitlik, ırk eşitliği, kadın-erkek eşitliği, ekonomik eşitlik gibi düşünce ve ilkeleri kuşatan bir üst kavram durumuna gelmiştir (Cevizci, s. 380-381).

İslâm düşüncesinde eşitlik kavramı, İslâm'ın temel kaynaklarındaki bu eşitlikçi beyanlardan ilham alınarak ve modern insan hakları öğretilerinden de yararlanılarak günümüzde insan hakları ve özgürlükler bağlamında temellendirilmektedir. Buna göre hiçbir insan yaratılıştan gelme bir üstünlük iddiasıyla diğeri tahakküm edemez. İnsanların başkaları karşısındaki özgürlükleri bu ilkenin bir sonucu olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla İslâm inancındaki, insanların eşitliği ilkesi, insanların Allah'ın kullarına değil yalnızca Allah'a kul olmakla özgürleşebilecekleri anlamına da gelmektedir. Müslümanlarla diğer din mensupları arasındaki ilişkiler temel insan hakları bakımından yine eşitlik esasına göre belirlenmiş, ancak tanım gereği bazı bakımlardan eşitlik söz konusu edilmemiştir (bk. GAYRİ MÜSLİM). Bu bağlamda İslâm, insanlar arasında fırsat eşitliğini de tanımlayan birilikte hayatın dinamik süreçlerini yok sayarak, meselâ meşrû bir şekilde elde edilmiş ekonomik imkân ve varlıkların zorla eşitlenmesi gibi bir uygulamayı öngörme-

miştir. Fakat müslüman toplumda herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanması bir sosyal ahlâk ilkesi olarak belirlendiği için adaletsizliklere yol açacak şekilde gelişen dengesizliklerin gerek ahlâkî tercihler gerekse sosyal politikalarla ortadan kaldırılması da hedeflenmiştir (Karaman, s. 141, 144-145).

Fıkıh düşüncesinde kişiye eşitlik, hak ve adalet bilinci verme, onun özgürlük ve eşitliğini teminat altına alma temel gaye olduğundan fikhî çözüm üretiminde çifte standartlara dayalı uygulamaları meşrû gösterecek normlar benimsenmez. Batı'da Aydınlanma çağından beri geliştirilmiş insan hakları öğretisine 1948'de evrensel bir perspektif kazandırıldığı bilinmektedir (Yayla, s. 37, 74-75). Ancak küresel düzeydeki uygulamalara bakıldığında insan haklarının gücünün işine yarayan bir söylem olarak kaldığı, uygulamada dünya toplumlarının bu haklara eşit olarak sahip kabul edilmediği görülür. Özellikle zengin ülkelerle fakir ülkeler arasında gelir dağılımında mevcut uçurum sosyal adalet ve eşitlik ilkesine küresel ölçekte vurulmuş ağır bir darbedir. İslâm'ın evrensellik ve eşitlik konusundaki tezlerinin bu tür çifte standartları aşmada insanlığa yeni ilhamlar vermesi mümkündür. Kanun önünde herkesin eşit olması ilkesi ise eşitliğin hukuk alanındaki başka bir yansımasıdır. İslâmîyet kanun karşısında imtiyaz iddia ve taleplerini açıkça reddetmektedir. Nitekim hırsızlık yapan soylu bir kadının bağışlanması için kendisine ricacı gönderilmesi üzerine Resûl-i Ekrem, büyük bir tepki göstererek suçluların cezalandırılmasında zayıf-soylu ayırımı yapmanın birçok toplumun mahvında etkili olduğuna dikkat çekmiştir (Buhârî, "Meğâzî", 18, "Hudûd", 11-12). Buna benzer bir talep karşısında Hz. Ömer, "Artık İslâm aranızda eşitlik tesis etmiştir, farklılık ancak takvâ iledir" demiş ve ilgili âyete de (el-Hucurât 49/13) gönderme yapmıştır (a.g.e., s. 104). Böyle bir toplumda müslümanlarla gayri müslimlerin konumu arasındaki farkların içtimaî, siyasî, hukukî ve iktisadî alanlardaki temel insan haklarının ihlâli anlamına gelecek bir ayrımcılığa yol açmayacağı muhakkaktır. Esasen Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde buradaki sosyal grupların temsilcileriyle sağladığı mutabakat üzerine yürürlüğe giren toplumsal sözleşme metni de müslümanların müslüman olmayanlarla eşit hak ve görevler dengesi içinde bir arada yaşayabileceğini gösteriyordu.

Müslümanların kendi aralarında eşitlik fertler arasındaki kardeşlik esasına daya-

nır (el-Hucurât 49/10). Aynı inanç ve değerler dünyasını paylaşan müminler topluluğu, bu temele dayanan hak ve özgürlüklerden yararlanma kadar aynı ölçü ve yaptırımlar karşısında olma bakımından da eşit konuma sahiptir. Ancak eşitliğin genel bir ilke olarak belirlenmiş olmasının onun hayata geçirilmesini kendi başına garanti etmez. Çünkü müslümanlar da insan olarak kendi çıkarlarını ötekiler aleyhine teminat altına almak için eşitlik ilkesini göz ardı etme eğilimi içinde olabilir. Bu sebeple İslâm dini, eşitliği adalet ilkesi eşliğinde değerler dünyasının erdemleri arasına yerleştirmiş ve ahlâk eğitiminin yöneldiği bir ideal haline getirmiştir. Adalet ilkesiyle oluşturduğu anlam bütünlüğünden dolayı eşitlik yüksek bir ahlâkî değer olmanın yanı sıra hukuk ilkeleriyle de uyumlu hale getirilmiştir. İslâm hukuk felsefesinde inanç kardeşliğinden doğan eşitliğin yaratılıştan gelen zihinsel yahut bedensel yetenek gibi farklar sebebiyle mutlak sayılamayacağı ortadadır. Hatta İslâmî ideallerle bağlılığın derecesini gösterecek gayretin yahut bu yöndeki başarıların, değerini yalnızca Allah katında bulmayan, aynı zamanda topluluk nezdinde takdire yol açan bazı üstünlükler sağlaması mümkündür. Nitekim özürsüz cihada katılmayanlarla mallarını ve canlarını bu uğurda feda edenlerin eşit olamayacağını (en-Nisâ 4/95), Allah yolunda gayret sarfetmek bakımından Mekke'nin fethinden önceki ve sonrakilerin çabalarının birbirine eşit sayılamayacağını (el-Hadîd 57/10) bildiren âyetlerin, ideallere bağlılık ve fazilet derecesindeki farklılıklar kadar bu yolda başarılı gayretler sarfetmenin getirdiği liyakat farklılıklarına da işaret ettiği düşünülmelidir. Hz. Peygamber, âzâtlı bir kölenin oğlu olan Üsâme b. Zeyd'in ordu kumandanlığına getirilmesine bir anlam veremeyenlere karşı Üsâme'nin bu göreve olan liyakatini ve onun takdiri hak eden bir kimse olduğunu vurgulamıştır. Bu uygulama hür-âzâtlı ayırımı anlamsız kılması bakımından eşitlikçi olan, fakat erdem ve liyakate dayalı farklılığı da anlamlı gören tutumların aynı kararda çelişmeden yan yana gelebileceğini göstermektedir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" âyetinde (ez-Zümer 39/9) belirtilen eşitsizlik genel olarak bilginin ve bilen değerini vurgulamaya yöneliktir. "Mümin kimse fâsık gibi olur mu? Onlar eşit değildir" âyeti (Secde 32/18) istikamet üzere olmanın mânevî değerine, "Kör ile gören, karanlıklar ile aydınlık ... bir değildir" âyetleri de (Fâtır 35/19-22) imanının in-kâr karşısındaki üstün değerine işaret et-

mektedir. Bir dinin, bağlarını sapkınlar yahut inkârcılarla her bakımdan eşit görmemesi tabiidir; aksi bir söylem onun inanç ve değer sisteminin üstünlüğü iddiasından vazgeçmesi anlamına gelir. Bütün bu tesbitlerin yanı sıra adalet fikrinin ve insana insanca davranma ilkesinin getirdiği eşitlikle inanç kardeşliğinden doğan eşitliğin müslüman toplum düzeni için asıl olduğu, bazı kural ve uygulama biçimlerinde gözlemlenen eşitsizliklerin ise ârızî sayılması gerektiği hususu genel kabul görmüştür.

Eşitliği sınırlayan şartlar tabii olabileceği gibi içtimaî, siyasî ve hukukî nitelikli beşerî durumlardan da kaynaklanabilir. Hak ve sorumluluklarla ilgili olarak bazan kadın, bazan erkek lehine eşit sayılmayan durumlar biyolojik farklılıklarla ilgili olduğu kadarıyla tabii durumlara örnek verilmekte, kadının ağır işlerde her zaman çalışma imkânı bulamaması geçimin erkek tarafından üstlenilmesini yüzyıllar boyunca köklü bir gelenek haline getirmiş olduğundan bununla ilgili düzenlemeler de aynı durumun bir uzantısı şeklinde değerlendirilmektedir. Doğuştan getirilen farklı yeteneklerin belirli işlerde istihdam hususunda avantajlar sağlaması da akla aykırı görülmemiştir. Bazı durumların gerçekte tabii olmadığı halde köklü geleneklerin etkisiyle âdeta tabii imiş gibi yorumlandığı görülebilir. Kölelik statüsü buna örnek gösterilir. Ancak İslâm, eşitlik ilkesiyle tam bir tezat teşkil eden köleliği geçmiş kültürler gibi tabii bir durum olarak değerlendirmemiş, fakat bu kökleşmiş müesseseyi veri kabul ederek onu kaldırmak ve eşitlik ilkesini geçerli kılmak üzere tedricî uygulamalar içeren bir süreç öngörmüştür. Fıkıh âlimlerinin birer hukuk ilkesi kabul ettiği, zararın her durumda giderilmesi, evlilikte denkleğin sağlanması, kolaylık ilkesinin önceliği gibi temel kurallar uygulandığında kendiliğinden bazı ârızî eşitsizlik durumlarına yol açabilir. Fıkıhî çözümler külliyyatının kendi iç örgüsü dikkate alınınca belirli açıklamalara kavuşturulabilmekle beraber yalın olarak ele alındığında eşitlik ilkesini sınırladığı görülen hükümlerin bir kısmı doğrudan doğruya naslara, bir kısmı da müslüman âlimlerin tartışmalı görüşlerine dayalıdır. Kadının mirastan aldığı payın erkeğin payı ile eşit olmaması nasla belirlenmiş duruma, kadının devlet başkanı ya da yargıç olabilmesi tartışmalı icthadlara birer örnektir. Siyasal katılım da eşitliği ortadan kaldıran imâmetin Kureşliliği gibi, belli bir tarihî dönemin dengeleri bakımından önem taşıyan kabuller

de tartışmalı türden sınırlamalara dahildir. Bu gibi meselelerin çözümü, hukukî hadiseler için dinamik süreçlerin varlığını kabul ederek naslarla açıkça belirlenmiş durumlar da aslı eşitliği sınırlayıcı şartların sürekli biçimde yeniden değerlendirilmesinde yatmaktadır. Bu şartların ortadan kalkması veya oluşması durumunda nasıl hüküm verileceğini usul bakımından tesbit etmek bu açıdan önem taşımaktadır. Çağdaş yenilikçi fikrî eğilimler bu tür hükümlerin işaret edilen dinamik süreçlere göre değerlendirmesini ve şartları gerçekleşince mutlak anlamda eşitlik ilkesinin devreye sokulmasını önermektedir (M. Tâhir b. Âşûr, s. 187-207).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "svy" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "svy" md.; *et-Ta'rîfât*, "el-İttihâd" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "svy" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "svy" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem* "svy" md.; *Müsned*, V, 411; Buhârî, "Megâzî", 18, "Hudûd", 11-12; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1990, s. 82-83; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 100; İbn Miskevî, *Tehtizü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 37, 123-141; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-ḥikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 2; a.mlf., *el-İşârât ve'l-tenbihât* (nşr. Süleyman Dün-yâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), I, 444-445; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, V, 335; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 130-131; Vâhidî, *el-Vasîṭ fi tefsiri'l-Ḳur'âni'l-mecid* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd v.dğr.), Beyrut 1415/1994, IV, 158; Gazzâlî, *İḥyâ'*, Beyrut 1417/1997, II, 262-263; IV, 65; V, 221-222; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), III, 569; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, V, 152; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm fi uşûli'l-ahkâm*, Kahire 1387/1968, II, 227-229; Abdülmün'im Ahmed Bereke, *el-İslâm ve'l-müsâvât beyne'l-müslimîn ve ğayri'l-müslimîn*, İskenderiye 1410/1990, tür.yer.; Ali Abdülvâhid Vâfi, *el-Müsâvât fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Nehdatü Mısır), s. 9-10; Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik* (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37, 74-75, 104, 180-181; B. Turner, *Eşitlik* (trc. Bahadır Sina Şener), Ankara 1997, tür.yer.; M. Tâhir b. Âşûr, *İslâm, İnsan ve Toplum Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 2000, s. 187-207; Gül Akyılmaz, *Osmanlı Devletinde Eşitlik Kavramının Gelişimi* (profesörlük takdim tezi, 2000), SÜ Hukuk Fakültesi, s. 25, 218, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 380-381; Hayreddin Karaman, *İslâm ve Türkiye*, İstanbul 2003, s. 141, 144-145; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 292-293, 403-410; Stanley I. Benn, "Equality, Moral and Social", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York -London 1972, III, 38-42; A. H. Halsey, "Equality", *The Social Science Encyclopedia* (ed. A. Kuper-J. Kuper), London 1985, s. 260-263; C. E. Bosworth, "Musâwât", *EP* (İng.), VII, 663; S. Enderwitz, "al-Shu'ûbiyya", a.e., IX, 513.



MÜSÂVEME

(المساومة)

Pazarlık
veya pazarlıklı satış anlamında
bir fıkıh terimi.

Sözlükte "pazarlamak, pazarlık yapmak, fiyat vermek" anlamlarındaki **sevm** kökünden türeyen **müsâveme** "pazarlık (yapmak)" ve "pazarlıklı satış" demektir. Bunun için **mükâyese**, **mümâkese** ve çağdaş Arap hukukunda **mümârese** kelimeleri de kullanılır. Alıcı ile satıcının özelde fiyat, genelde akdin konusu veya şartları üzerinde pazarlık edip karşılıklı rızaya dayalı olarak anlaşmaları usulüne müsâveme, bu yöntemle yapılan alım satım sözleşmesine ise **bey'u'l-müsâveme** adı verilir. Ancak akde de kısaca müsâveme denilmiştir. Fiyatlandırma açısından alım satım akidleri pazarlıklı ve güvene dayalı (büyü'u'l-emâne: murâbaha, tevliye ve vadîa) olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci gruptaki akidlerden ve alıcının satıcısına güveni açısından onlara benzeyen istisnâlden farklı olarak müsâvemede semen pazarlıkla belirlenir; malın alış veya mal oluş fiyatının yahut piyasa değerinin müşteriye bildirilmesi gerekmediğinden yeni akde tesir eden bir hüküm yoktur. Bu yönüyle yalan, yanlış ve aldatma ihtimali daha az olduğu için müsâveme ittifakla en uygun alışveriş usulü sayılmış ve yaygınlaşmıştır. Hz. Peygamber'in (Buhârî, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 74; İbn Mâce, "Ticârât", 34, "Libâs", 12; Ebû Dâvûd, "Büyû", 7; "Akzîye", 20; Tirmizî, "Büyû", 66) ve sahâbenin (Buhârî, "Büyû", 67, "Hiyel", 14) müsâveme yaptığı bilinmektedir. Fıkıh literatüründe mutlak olarak anılan bey' akdiyle esasen pazarlık suretiyle gerçekleştirilen bu satış türü kastedilir. Alıcı ve satıcının karşılıklı teklifler vererek yaptıkları pazarlığı ifade etmek üzere müsâveme kullanılsa da çoğunlukla **sevm** kelimesi tercih edilir. Bu durumda müsâveme sözleşme hükmünde olmayıp bey' akdine hazırlık aşaması sayılacağından pazarlık ifadeleri uzlaşma sağlanmadıkça icap ve kabul yerine geçmez (bk. MECLİS).

Fakihlerin çoğunluğuna göre pazarlığın ardından akid bağlayıcılık kazandıktan sonra taraflar gabn iddiasında bulunamaz (Mâlikî mezhebindeki kuvvetli görüşe aykırı bir diğer ihtihada göre fiyatta aldanmanın üçte biri aşması halinde gabn muhayyerliği vardır). Denk hisseleri farklı fiyatlardan alınmış bile olsa ortaklar -güvene dayalı akidlerin aksine- müsâvemeye