

nin belirlenmesi gerekli olduğu halde Hanefîler, her meyve türünün yetiştirme süresi ve hasat mevsiminin genellikle bilindiğini ve bu konuda oluşan örfü dikkate alarak istihsan yoluyla müsâkâtta sürenin belirlenmesini zorunlu görmeyiz (Serahsî, XXIII, 104; Kâsânî, VI, 186). Müsâkâta konu yapılacak bağ veya bahçenin çekişmeye yol açmayacak şekilde taraflarca bilinmesi gerekir. Akid konusunun iki bahçeden biri şeklinde belirtilmesi veya belli bir bahçenin sınır ve özellikleri öğrenilmeden akde konu yapılması çekişmeye yol açacak nitelikte bilinmezliklerden sayılır (İbn Kudâme, V, 400).

Akidden veya işin tabiatından aksi anlaşılacakça akid konusu bağ bahçe geciktirilmeden işletmeciyeye teslim edilir. İşletmecinin yapmakla yükümlü olacağı işlerin kapsamı öncelikle akde bakılarak belirlenir. Akidde yer almayan hususlar işin tabiatı ve yöre örfü esas alınıp çözüme kavuşturulur. Bu konuda fıkıh eserlerinde yer alan ayrıntılar belirtilen kuralın uygulamaları mahiyetindedir. Meyvenin nitelik ve niceliğine yararı olan sulama, budama, su kanallarını onarma, bekçilik ve aşılama gibi bakım işleriyle meyvelerin toplanması işletmeciyeye aittir. Meyve artışına etkisi olmayan, bahçenin çevresine tel örgü çekme vb. işlerle artışa etkisi olsa bile kuyu kazmak gibi bahçeye kalıcı şekilde katkı sağlayan işler ise işletmecinin yükümlülükleri kapsamında değildir. Bazı fakihler, işletmeciyeye ait olan işleri belirlemek üzere "her sene bakım için tekrarlanan türden olma" kriterinden söz ederler (a.g.e., V, 402). Mahsul taraflar arasında belirlenen esaslara göre paylaşılır. Hiç ürün alınmamışsa taraflar sonuca katlanır. Fâsid müsâkâtta çıkan ürünün tamamı bağ veya bahçe sahibine ait olur, işletmeci de emeğine karşılık ecr-i misle hak kazanır.

Müsâkâtı meşrû sayanların çoğunluğuna göre müsâkât tarafları bağlayan (lâzım) bir akiddir. Haklı bir sebep (özür) bulunmadıkça tek taraflı iradeyle bozulamaz; işletmecinin hırsızlıkla tanınması veya müsâkât konusu bağ bahçeyi satmadan ödeyemeyeceği bir borç altına girmesi karşı taraf için haklı sebep sayılır. İmam Mâlik mudâbebenin işe koyulmakla, müsâkâtın akdin kurulmasıyla bağlayıcılık kazanacağı kanaatindedir. İşletmeci toprak sahibinin izni olmadıkça işletme hakkını üçüncü bir kişiye devredemez. Hanbelî mezhebinde hâkim kanaat ise bu akdin bağlayıcı olmadığı yönündedir (Serahsî, XXIII, 101; Kâsânî, VI, 187; İbn Rüşd, II, 208; İbn Kudâme, V, 404-405).

İşletmeci henüz işe başlamadan taraflardan birinin ölmesi, belirlenen sürenin sona ermesi, ağaçların istihkak yoluyla başkasının eline geçmesi, tarafların akdi fesih konusunda anlaşması (ikâle) veya haklı sebebe dayanarak akdin tek taraflı iradeyle feshedilmesi durumunda müsâkât sona erer. Meyveler olgunlaşmadan bağ bahçe sahibinin ölmesi halinde mirasçıları işletmecinin işe devam etmesine, işletmecinin vefatı durumunda da bağ bahçe sahibi onun mirasçılarının işi sürdürmesine engel olamaz (Mecelle, md. 1448). Kararlaştırılan süre tamamlandığı halde meyveler henüz toplanmış değilse istihsan deliline binaen müsâkât akdinin süresi hasat sonuna kadar kendiliğinden uzar ve işletmeci dilerse çalışmasını sürdürür; ancak bu durumda ecr-i misl talep edemez.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvattaʿ, "Müsâkât", 1-3; Buhârî, "el-Ḥarş ve'l-müzâraʿa", 14, 18, "İcâre", 3; Ebû Dâvûd, "Büyû", 43; Tirmizî, "Aḥkâm", 41-42; Müzenî, *el-Muḥtaşar* (nşr. Abdülkâdir Şâhîn), Beyrut 1419/1998, 168-171; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefîr* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 201-203; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 229-232; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 101, 104; Kâsânî, *Bedâ'î*, VI, 185-188; Burhâneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Bulak 1318, VIII, 45-49; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 204-209; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), V, 391-416; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, Bulak 1315, V, 284; Sübkî, *Fetâvâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), I, 389-461; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥrû'z-zehḥâr*, San'a 1409/1988, IV, 68-69; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtaḥ*, II, 322 vd.; Kadizâde, *Netâ'icü'l-efkâr* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* [Bulak] içinde), VIII, 45-49; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* [Kahire], V, 200, 204; *Mecelle*, md. 1441-1448; Siddîk M. Emîn ed-Darîr, *el-Ġarar ve eşeruh fi'l-ukûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Dirâse muḳârene*, Kahire 1386/1967, s. 462-479; "Müsâkât", *Mv.F*, XXXVII, 112-147.



HAMDİ DÖNDÜREN

MÜSAKKAFÂT

(المسكفات)

Vakfa gelir (galle) sağlayan ev, dükkân gibi üstü kapalı (müsakkaf) akar için kullanılan bir terim (bk. GALLE; VAKIF).

MÜSAMAHA

(المسامحة)

Sözlükte "kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek" anlamındaki müsâmahâ kelimesi (*Lisânü'l-ʿArab*, "smḥ" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "smḥ" md;

Kâmus Tercümesi, I, 904), aynı kökten gelen tesâmuh ve semâha ile birlikte ahlâk terimi olarak insanlara yükümlülükler konusunda kolaylık göstermeyi, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan hata ve kusurları hoş görmeyi, çeşitli düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirmeyi ifade eder. Günümüz Arapça'sında müsâmahâ yerine daha çok tesâmuh ve semâha, Türkçe'de ise hoşgörü kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerin tolerans (Fr. tolérance) karşılığında kullanımı Osmanlılar'ın son döneminde Batı'dan gelen tesirle olmuştur. Ancak tolerans kelimesi, hem sözlük anlamı hem de kültürel muhtevası bakımından müsâmahâ ve hoşgürünün içerdiği gönüllülük ve samimiyet karakterinden oldukça uzaktır. "Tahammül etmek" mânasındaki Latince "tolerare" fiilinden gelen tolerans her ne kadar günümüzde kısmen olumlu bir vurguya sahipse de genellikle kötü veya olumsuz bir durum karşısında "tahammül etme, tâviz verme, felâketlere katlanma, sıkıntı çekme" anlamında pasif bir tutumu ifade etmektedir. Müsamaha ise kökündeki "cömertlik ve kerem" mânasının da gösterdiği gibi olumlu bir içerik taşımakta ve aktif bir tavır ifade etmektedir. Nitekim ahlâk filozofları erdem tasvirlerinde müsâmahâyı sehâvet kapsamında zikretmişlerdir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 43). Müslüman düşünürlerin fazileti "nefiste yerleşmiş meleke" diye tanımlamaları, İslâm'da müsâmahânın "katlanma" şeklindeki eğreti tutumdan ziyade insanın ahlâkî kişiliğinin bir parçası olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İslâm kelimesinin "barışa girme" mânası dikkate alındığında toplumsal barışın en önemli unsurlarından biri olarak algılanan müsâmahâ ile İslâm arasında semantik bir bütünlük olduğu anlaşılır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "safh" kelimesinin "kötülük edenin kötülüğünü görmezlikten gelme" şeklindeki anlamı yanında (Fahredden er-Râzî, XI, 88; Kurtubî, II, 71; VI, 62) "baskı ve zor kullanmama" mânasına da geldiği ve affatın daha ileri bir davranış ifade ettiği belirtilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sfḥ" md.). Buna göre safh kelimesinin muhtevası günümüzde müsâmahâya yüklenen anlamla örtüşmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de müsâmahâ kelimesi geçmez; ancak başta aff ve onunla birlikte zikredilen safh kelimeleri olmak üzere hilim, silm, sabır, sulh, lîn (yumuşaklık) gibi kavramlarla İslâm'ın müsâmahakârlığını ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu

MÜSAMAHA

âyetlerde dinî ve dünyevî hayata ilişkin olarak insanların gücünü aşan veya hayatlarını zorlaştıran mükellefiyetlerden muaf tutulması veya yükümlülüklerinin hafifletilmesi, İslâm'ın temel kurallarını sarsmadıkça daima kolaylığın tercih edilmesi istenmekte; müslümanların diğer insanların kişiliklerine, düşünce ve inançlarına saygı göstermeleri, onlara farklılıklarını koruma ortamı sağlamaları emredilmektedir. Hadis mecmualarında da bu tür açıklamaların yanında müsamaha ile aynı kökten gelen değişik kelimelerin yer aldığı ifadelerde müsamaha müslümanın temel ahlâkî özelliklerinden biri olarak gösterilmiştir. Konuya ilişkin âyet ve hadisler, İslâm medeniyetinde bir yandan İslâm ümmetinin kendi arasındaki ilişkilerin kolaylık ve hoşgörü temeli üzerine oturtulmasına, öte yandan değişik dinlere ve kültürlerle mensup olanların inanç farklılıklarına saygı gösterilmesine temel teşkil etmiştir. İnsanların faaliyet alanlarına, sosyal çevrelerine ve konularına göre ferdî ve toplumsal düzeyde farklı müsamaha tarzlarından söz edilebilir.

1. İslâm dini yükümlülüklerde kolaylık ilkesini benimsemiş ve İslâmî literatürde bu ilke çoğunlukla müsamaha kavramıyla belirtilmiştir. Buna göre Allah insanlar için zorluk değil kolaylık murat eder (el-Bakara 2/185). Hz. Muhammed insanlığa rahmet olarak gönderilmiştir (el-Enbiyâ 21/107). Allah insanları ancak güçlerinin yettiği kadarıyla yükümlü kılar (el-Bakara 2/286). O'nun dinî hükümler koymasından maksat insanlara zahmet vermek değil onları arındırmak ve kendileri için nimetini tamamlamaktır (el-Mâide 5/6). Bu ilkelere ışığında fıkıh kaynaklarında dinî hükümlerin yerine getirilmesinde karşılaşılan güçlüklerle veya engellere göre kolaylaştırıcı çözümler ve ruhsatlar geliştirilmiştir. İnsanların günah işleme niyetleri olmaksızın sehven veya unutarak yaptıklarının bağışlanacağına dair âyetler de (el-Bakara 2/225, 286) aynı tutumu yansıtmaktadır.

2. Müslümanlar kendi aralarındaki ilişkilerde de hoşgörü ve kolaylaştırıcı olma özendirilmiştir. Allah'ın affının genişliğini ifade eden âyetler, O'nun kullarına müsamahasını göstermesi yanında dolaylı olarak insanları da müsamahakâr olmaya teşvik etmektedir (meselâ bk. en-Nahl 16/61; eş-Şûrâ 42/25, 30). Hz. Peygamber, tebliğ ettiği dinin iki temel özelliğinden birini "hanefiyye" (tevhidî esas alan dosdoğru din), diğerini de "semha" (genişlik, kolaylık ve rahatlık) olarak açıklamıştır (Müs-

ned, I, 236; VI, 116, 233; Buhârî, "İmân", 29). Ayrıca müsamahakâr kişileri Allah'ın rahmetiyle müjdelemiş (Buhârî, "Büyü", 16; İbn Mâce, "Ticârât", 26) ve bunların müsamahaları sayesinde cennete gireceklerini bildirmiştir (Müsned, II, 210). Bu hadisler, hem İslâmiyet'in yükümlülüklerde kolaylık yolunu seçtiğine hem de müslümanların beşerî ilişkilerde hoşgörülü davranmaları gerektiğine işaret etmektedir (ayrıca bk. Buhârî, "İmân", 29, "İlim", 11; Müslim, "Cihâd", 6-7). Bazı hadislerde müsamaha konusu -alışverişte, evlilik külfetlerinde, cezalandırmada olduğu gibi- uygulama planında da ele alınıp teşvik edilmiştir (meselâ bk. eş-Şûrâ 42/40; Müsned, V, 319; VI, 385; Buhârî, "Büyü", 16; Tirmizî, "Büyü", 74). "Müsamaha et ki müsamaha göresin" meâlindeki hadis (Müsned, I, 248) müsamahanın beşerî ilişkilerde ilke olarak alınıp uygulanmasını isteyen dikkat çekici öğütlerdendir. Ebü'l-Hasan el-Mâverî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* isimli eserinde (s. 331-332) müsamahanın gönüller üzerindeki yatıştırıcı ve kaynaştırıcı etkisini, toplumsal barış ve sevgiye katkısını ifade ederken bunun gerekçesini, "ruhları kolaylık ve müsamaha ile yumuşatmanın yakınlaştırıcı ve rahatlatıcı davranışlarla kaynaştırmanın ahlâka en uygun tutum olduğu" şeklinde ifade etmekte, beşerî ilişkilerde benlik davasından uzak durup müsamaha yolunu seçenlerin hem ahlâkta ve edepte en güzel olanı yakalamış hem de insanların gönüllerinde en üstün mevkiyi kazanmış olacaklarını belirtmektedir.

3. İslâm dini farklı inanç ve kültürlerden gelen kişilere karşı müsamahalı olmayı ilke olarak benimsemiş, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde konuyla ilgili prensipler müslüman fertlerin, toplumları ve yöneticilerin inanç ve düşünce farklılıklarına karşı müsamahayı bir zihniyet şeklinde benimseyip yaşatmalarını sağlamıştır. Her ne kadar müslümanlara karşı düşmanca tutumlarını inatla sürdüren Mekke putperestlerini zararsız hale getirmek üzere güç kullanmaya izin veren, hatta bunu emreden âyetler varsa da bu âyetlerde bile, "... fakat aşırı gitmeyin, Allah aşırı gidenleri sevmez ... Eğer onlar savaşı durdurursa ... bilinmelidir ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir ... Savaşmaktan vazgeçerlerse artık haksızlık yapanlardan başkasına saldırmak yoktur" (el-Bakara 2/190-192) gibi ifadelerle âdil savaş kurallarından söz edilmekte, böylece "mukâbele bi'l-misl" ilkesine vurgu yapılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, risâletin başlangıcından itibaren İslâm'ı yok etmek için mücadele eden put-

perestlerle dostluk kurulması yasaklanmakla birlikte müslümanların fiilen düşmanlık göstermeyen müşriklarla iyi ilişkiler içinde olmasına izin verilmiştir (el-Mümtehine 60/8-9). Taberî, bu âyetlerin hangi dinden ve etnik kökenden olursa olsun bütün topluluklarla iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkiler kurmaya izin veren bir kural ortaya koyduğunu belirtir (*Câmi'u'l-beyân*, XXVIII, 66). Nitekim Mekke'nin fetihinden sonra putperestlerin İslâm'a ve müslümanlara tecavüz imkânları fiilen ortadan kalkınca Hz. Peygamber'in onlara karşı tutumunda da bir yumuşama süreci başlamış, Resûl-i Ekrem, fetih sırasında evlerini terketmiş olan Mekkeliler'in evlerine dönmelerine izin vermiştir (İbn Hişâm, IV, 32).

Hz. Peygamber'in görevinin ilâhî emirleri insanlara tebliğ edip onları uyarmak olduğunu, vicdanlar üzerinde baskı kurmak gibi bir görevinin bulunmadığını belirten birçok âyet (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/20; eş-Şûrâ 42/48; el-Gâşiyâ 88/22) ve özellikle, "Dinde zorlama yoktur ..." prensibi (el-Bakara 2/256); inanç konusunda psikolojik bir gerçeğe işaret etmesi yanında din ve inanç özgürlüğünü de ortaya koymuş, bunu evrensel bir ahlâk ve hukuk ilkesi haline getirmiştir. Yine, "Eğer rabbın dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Sen iman etsinler diye insanlar üzerinde baskı mı kuracaksınız?" (Yûnus 10/99) ve, "Her birinize bir din yolu ve yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı ..." (el-Mâide 5/48) meâlindeki âyetler insanların farklı inançlara sahip bulunmasının ilâhî iradenin sonucu, dolayısıyla ontolojik bir gerçek olduğunu göstermektedir. İslâm'ın diğer kitabî dinleri asılları itibarıyla hak olarak tanıması ve Resûlullah'ın kendisiyle görüşme yapmak üzere Medine'ye gelen Necran hıristiyanlarının Mescid-i Nebevî'de âyin yapmalarına müsaade etmesi (İbn Hişâm, II, 206), Yemen'e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel'e yahudilere dinleri konusunda problem çıkarmaması tâlimatını vermesi (Belâzürî, s. 71) gibi örnekler de müslümanların bunlara karşı bir yakınlık hissetmelerine yol açmış, böylece müslüman toplumlarda İslâm tarihi boyunca kalıcı bir müsamaha ruhunun gelişmesinde büyük tesiri olmuştur. Bu müsamahakârlık sadece ferdî ve ahlâkî bir tavır olarak kalmayıp hukukî ve siyasî norm haline dönüşmüş, bunun ilk örneğini de Hz. Peygamber'in Medine'ye hıcretinden sonra düzenlenene ve Medine Sözleşmesi olarak anılan anayasa oluşturmuştur. Bu metinde, müslümanlarla

birlikte Medine'deki yahudilerin de din ve vicdan hürriyeti gibi temel hakları güvence altına alınmıştır.

Devlet tarafından hakları güvence altına alındığı için "zimmî" veya "ehl-i zimme" denilen gayri müslim tebaa hakkında uygulanan sistem inanç, ibadet, eğitim, bayram ve eğlence, cenaze törenleri, isim koyma gibi farklı alanlarda o çağların şartları içinde değerlendirildiği ve diğer devletlerin uygulamalarıyla karşılaştırıldığında önemli haklar ve imtiyazlar içerdiği görülür. Bu sistemde gayri müslimler genellikle yönetimle geniş çaplı sorunlar yaşamamış; bu husustaki olumsuzluklar, başta misyonerlik faaliyetleri olmak üzere Batı etkisinin ve müdahalelerinin süreklilik kazandığı XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır (geniş bilgi için bk. Arnold, tür.yer.; Öztürk, tür.yer.; Jaffad, II/1 [1954], s. 60-76; Abdul Ali, LVI/2 [1982], s. 105-120; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM; MİLLET).

İslâm'da ilâhî otoriteyi temsil eden, dinî inanç konusunda kendisini yanılmaz sayan kilise benzeri bir otorite, buna bağlı olarak dinden saptığı iddia edilenleri cezalandıran engizisyon benzeri bir kurum, aforoz etme ve yakarak öldürmeye kadar varan cezalandırma şekilleri gibi dinî yapılanma ve uygulamalar bulunmadığı için İslâm tarihinde müslümanların kendi aralarında da bir dinî hoşgörüsüzlük gelişmemiş; akaid ve kelâm kitaplarının rastlanmasında dalâlet, küfür ve irtidat isnatları kurumsal ve sistemli bir cezalandırma uygulamasına yol açmamıştır. Abbâsiler döneminde bir ara görülen mihne olayları, Osmanlılar devrinde rastlanan birkaç idam hadisesi gibi örnekler ise İslâm'ın müsamahakâr karakterini zedeleyecek boyutta olmayıp bunlar görünüşte dinî gerekçelere dayandırılrsa da gerçekte siyasî sebeplerle açıklanmaktadır.

Öte yandan gerek İslâm ümmetinin kendi içinde gelişen dinî konulardaki anlayış, yorum ve uygulama farklılıklarına, gerekse diğer dinlere ve kültürlere karşı gösterilen müsamahakâr tavır İslâm'ın temel inanç, ibadet ve ahlâk ilkelerinden tâviz verilmesi, bunları tahrip edecek boyuttaki aşırılıklar karşısında bir ilgisizliğin ortaya çıkması sonucunu doğuracak derecede bir ölçüsüzlüğün gelişmesine imkân tanımamıştır. Son zamanlarda Batı hıristiyan dünyasının inisiyatifinde sürdürülen dinlerarası diyalog çalışmalarını hakkındaki müslüman fikir adamlarının yaptığı tartışmaları ve İslâm toplumlarının bu tartışmalara gösterdiği ilgiyi de bu duyarlılığın etkisine

bağlayıp sağlıklı bir süreç olarak değerlendirilmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *es-Sihâh*, "slm" md.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sfh" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "sfh" md.; *Tacü'l-'arûs*, "sfh" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 904; Wensinck, *el-Mu'cem*, "sfh" md.; *Müsned*, I, 236, 248; II, 210; V, 319; VI, 116, 233, 385; Buhârî, "İmân", 29, "İlim", 11, "Büyü", 16; Müslim, "Cihâd", 6-7; İbn Mâce, "Ticârât", 26; Tirmizî, "Büyü", 74; İbn Hişâm, *Siretü'n-nebi* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 206; IV, 32; Belâzürî, *Fütühu'l-büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866 → (*Islamic Geography* içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 71; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVIII, 65-66; İbn Miskeveyh, *Tehtibü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 43; Mâverî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, Beyrut 1398/1978, s. 331-334; Fahreddin er-Râzî, *Mefâthü'l-gayb*, XI, 88; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 71; VI, 62; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 29-30, 257-258; Mohammed Arkoun, *L'éthique musulmane d'après Mâwardî*, Paris 1964, s. 1; T. W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi* (trc. Hasan Gündüzlür), Ankara 1971; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1972, I, 186-187; Abdülazîz Abdurrahman b. Ali er-Rebia, *Şuver min semâhati'l-İslâm*, Beyrut 1400/1980; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995; S. M. Jaffad, "Tolerance in Islam", *JPHS*, II/1 (1954), s. 60-76; Abdul Ali, "Tolerance in Islam", *IC*, LVI/2 (1982), s. 105-120; İlber Ortaylı, "Müsamaha-i Osmani", *Tombak*, sy. 9, İstanbul 1996, s. 36-39; Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitimi İlke Olarak Hoşgörü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/1, Sivas 2004, s. 109-132.



MUSTAFA ÇAĞRICI

Diğer Dinlerde. Tolerans kavramı, hem doktrinel hem siyasî-hukukî anlamıyla bütün dinler ve cemaatler arası ilişkilere konu olmakla birlikte daha ziyade evrensellik ve hakikat iddiasına sahip tek tanrılı dinî gelenekler, bilhassa dogma ve kurtuluş merkezli Katolik Hıristiyanlık'la bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Eski Yunan ve Roma'nın eklektik ve çok tanrılı ulus dinleriyle ahlâkî-pratik vurguya sahip mistik Uzakdoğu dinlerinin ise öz itibarıyla diğer inançlara karşı daha açık olduğunu söylemek mümkündür (Batuhan, s. 52).

Bir nevi millî tanrı inancına dayanan eski İsrâil dininde kutsal topraklar dışında yaşayan diğer milletlerin kendi çok tanrılı inançlarını devam ettirmeleri normal kabul edilmekle birlikte (Tesniye, 4/19) Ken'ân iline yerleştikten sonra İsrâiloğulları arasında putperestliğe ve farklı dinî uygulamalara göz yumulmamıştır. Tevrat'ta, o bölgede yaşayan kavimlerin (putperestler) yok edilmesi ve Mûsâ şeriatına uymayan İsrâiloğulları'nın ölümle cezalandırılması emredilir (Tesniye, 13/6-19; 17/2-5). İbrâni

peygamberlerine ait kitaplarda da putperest toplumların lânetlenip cezalandırılmasından bahsedilmekle beraber (İşaya, 45/14-17; Yeremya, 10/25; 21-22) asıl tenkit konusu İsrâil Tanrısı'nı terkedip putperest kavimlerin peşinden giden İsrâiloğulları'dır. Haşmoni hânedanı devrindeki bağımsızlık döneminde siyasî sebeplerle, İsrâil soyundan olmayan bazı Sâmi gruplarına (İdumiler ve İturliler) zorla İsrâil dininin benimsetildiği görülür.

Cemaat içi ve cemaat dışı gruplar arasında öngörülen ayırım Ortaçağ yahudi öğretisinde daha belirgindir. Yahudi âlimleri, putperestlerden daha tehlikeli kabul ettikleri heretiklerle dinî-dünyevî her türlü temasın kesilmesini ve hatta öldürülmelerini gerekli görmüştür (Hullin, 13^{a-b}; Gittin, 45^b; Avodah Zara, 26^{a-b}; Mishneh Torah, Edut, 11/10; Mamrim, 3). Daha sonra ortaya çıkan gruplara da (Karai, Sabataist, Hasidik ve Reformist) cemaat dışına atma (herem) cezası geç döneme kadar uygulanmıştır. Genel olarak Ortaçağ yahudi öğretisinde nihai kurtuluş yahudilere mahsus olmakla birlikte diğer inançlara yönelik tolerans, yahudilerin siyasî özerkliklerini kaybettikleri milâdî ilk asırdan modern İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar yahudi tarihinde fazla karşılık bulunmamıştır. Bununla birlikte, yahudi aydınlanmasının öncülerinden sayılan Baruch Spinoza ve Moses Mendelssohn gibi düşünürler tolerans ve eşitlik yanlısı görüşler ortaya koymuşlardır (Katz, s. 169-181). Günümüzde ise liberal yahudi oluşumları Ortodoks otoritelerce tanınmamasına rağmen Yahudiliğin tolerans yanlısı kanadını meydana getirir.

Tolerans kavramının hıristiyan dünyasında sistematik olarak kullanımı Ortaçağ'dan öncesine gitmez. Kelimeye farklı dönemlerde değişik anlamlar yüklenmiş, erken Hıristiyanlık devrinde (Yeni Ahid ve kilise babalarının yazıları), hıristiyan fertlerin dinî-dünyevî her türlü sıkıntıya ve olumsuz duruma sabırla tahammül göstermeleri şeklinde dinî-ferdî bir vurgu öne çıkmıştır (Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/6; Augustine, s. 833-834). Ortaçağ'da ise (Kilise kanunları: XII-XIII. yüzyıl) kelime "güçlü elinde bulunduran, iyi ve doğruyu temsil ettiğine inanılan kesimin (kilisenin) kötüler (kâfir ve ahlâksızlar) karşısında iradî olarak pasif tutum sergilemesi, onları engellemesi" anlamında dinî-siyasî bir vurgu kazanmıştır (Aquinas, IX, 142-143). Dolayısıyla pasif ve ferdî mânada sabir ve tahammül gösterme durumundan aktif olarak bir otorite adına izin verme ya-