

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 rastlanırsa 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, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 88; Kurtubî, *el-Câmî*, 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 terk edip 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 engellememesi" 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-

MÜSAMAHA

hut göz yumma durumuna geçiş söz konusudur. Buna göre dinî tolerans, bir grup veya otoritenin esasen yanlış ve kötü bulduğu halde diğer bir inanca göz yumması ve bu inanç mensuplarını gerek özel gerekse kamusal alanda belli sınırlar içinde serbest bırakması biçiminde anlaşılır (Bejczy, LVIII/3 [1997], s. 368, 370). Kötü yahut yanlış olanı hedef almaktan ve karşı güç kullanmaktan bilerek vazgeçme prensibi tolerans kavramını, modern dönemde benimsenen ve siyasî otoritenin ferdi düşünce ve inanç üzerindeki yetkisini neredeyse sıfırlayan din ve düşünce hürriyeti ilkesiyle bütün inançların eşit biçimde doğru olduğu esasına dayanan dinî izâfilikten ayırmaktadır.

Genellikle kötülüğe ve yanlış inanca karşı kayıtsız kalma tutumu ile eşitlenen dinî tolerans kavramının modern dönemden önce bilhassa Katolik hıristiyan anlayışında olumsuz çağırışına sahip olduğu ileri sürülür. Bu noktada doktrinel veya dogmatik tolerans ile şahsî veya pratik tolerans kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekir. Doktrinel mânada tolerans, gerçeğin teklifi ilkesiyle çelişmesi ve dinî izâfilîğe kapı aralaması sebebiyle tasvip görmezken farklı dine mensup fertlerin inançlarını yanlış da olsa belli sınırlar içinde yaşamalarına izin veren pratik tolerans Ortaçağ kilise hukuku içerisinde en azından teoride kabul görmüştür. Buna göre dinî tolerans, kilisenin huzurunun bozulmaması veya benzer bir menfaat gözetilmek suretiyle belli kötülüklerle mücadele etmek yerine onlara karşı sabretmeyi, diğer bir ifadeyle iki kötülükten ehven olanı tercih etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla anlayışı ya da hoşgörülü olma adına sergilenen bizâtihi olumlu bir tavır olmaktan ziyade "belli bir menfaat için nefretin dizginlenmesi, büyük kötülüğü önlemek adına küçük kötülüğe siyaseten göz yumulması" anlamı taşımaktadır (a.g.e., LVIII/3 [1997], s. 370, 372). Bu doğrultuda kilise kanunları ve daha sonra hıristiyan siyasî otoriteler tarafından benimsenen tolerans ilkesi esasen yahudileri ve hıristiyan toplumuna ait bazı marjinal unsurları (fahişeler, deliler, cüzzamlılar) hedeflemiştir (Aquinas, IX, 142-143, 184-187; X, 177). Pagan dinlerin yanı sıra kilise otoritesini ve hıristiyan toplumunu doğrudan tehdit ettiği inanılan heretik inançlara ve homoseksüelliğe ise göz yumulmamıştır (a.g.e., IX, 143-147; XIII, 157-161; V. Lateran Konsili, 1512-1517).

Heretik gruplar Hıristiyanlığın başlangıcında cemaat dışına atılarak cezalandırılırken Konstantin tarafından Hıristiyanlığa ayrıcalık tanınmasıyla birlikte (Milano Fermanı, 313) sapkın inanca sahip olmak devlete karşı işlenen suç kapsamında görülmüş ve mallarına el konulup kendileriyle her türlü münasebetin yasaklandığı bu kimseler sonraki hıristiyan Roma imparatorları tarafından ağır cezalara çarptırılmıştır. Sapkınlar yönelik ölüm cezası ilk olarak, Hıristiyanlığı devlet dini ilân edip imparatorluk bünyesindeki son pagan unsurları ortadan kaldıran I. Theodosios zamanında gündeme gelmiştir (392). XII. yüzyıldan itibaren piskoposlara kendi bölgelerindeki sapkın fertleri tesbit etme ve yakılarak cezalandırılmaları için resmî otoritelere teslim etme görevi verilmiştir. XIII. yüzyılın ortalarından itibaren sapkınları sorgulamak üzere kilise bünyesinde engizisyon mahkemeleri oluşturulmuştur. Öte yandan sapkınların belirlenip cezalandırılması hususu belli prensiplere bağlanmış ve kendilerine tövbe için süre tanınmıştır (IV. Lateran Konsili, 1215).

Yahudiler, Hıristiyanlığın devlet dini olmasından itibaren varlıklarını sürdürmelerine ve tolerans prensibinin özel muhatapları olarak çok defa belli haklardan yararlanmalarına rağmen dönem dönem siyasî ve dinî otoriteler tarafından kısıtlama ve baskılara (Justinyen Kanunları, 528; IV. Lateran Konsili, 1215), Hıristiyan halk eliyle yağmalama ve toplu katliamlara mâruz bırakılmış, gerek Katolik gerekse Protestan yöneticileri tarafından zorla hıristiyanlaştırılmış veya yaşadıkları ülkelerden kovulmuşlardır.

Müslümanlar, prensipte yahudilerle aynı başlık altında (infidel = imansız) değerlendirilmelerine rağmen (Viyan Konsili, 1311-12; Novak, LVIII [1995], s. 35) kurdukları devletler ve yaptıkları fetihlerle kiliseye ve hıristiyan krallığına yahudilerden daha büyük tehdit olarak görüldükleri ve putperest hatta sapkın kabul edildikleri için bu gruba karşı kilisenin tavrı daha sert olmuştur. Çeşitli konsil kararlarında kiliseye yönelik düşmanlıkta buldukları ve hıristiyanları öldürdükleri gerekçesiyle kutsal toprakları ellerinde tutan müslüman Araplar'a ve hıristiyan krallıklarını ele geçiren Türkler'e karşı savaş açılması dinî bir emir olarak sunulmaktadır (III. Lateran, II. Lyon ve V. Lateran Konsilleri, 1179, 1274, 1512-1517).

Yahudilere yönelik tolerans konusunda mutedil görüş ortaya koyan Thomas Aquinas'ın teolojisinde yahudilerle müslümanlar arasında teoride de belli bir ayırım gö-

zetilmektedir. Tertullian, Origen ve Jerome gibi erken kilise babaları, İsa Mesih'i reddettikleri için yahudileri imansız ve lânetlenmiş kabul etmekle birlikte onların öldürülmeyip sürgüne ve hıristiyanlara boyun eğmeye mahkûm edilmelerini istemiştir. Aquinas ise Augustine gibi geçmişte hakikate sahip olmaları ve hıristiyan hakikatini belli ölçüde yansıtmaları sebebiyle, yani bir menfaat gereğince yahudilerin dinî uygulamalarına göz yumulması gerektiğini ileri sürmüştür (*The Summa Theologica*, IX, 142-147; *City of God*, s. 827-828; krş. Romalılar'a Mektup, 11). Aquinas'a göre -müslümanlar dahil olmak üzere- diğer inançsızların (sapkınlar ve paganlar) dinî uygulamalarına hakikati yansıtmadığı ve dolayısıyla benzer bir menfaat sağlamadığı için aslında hiçbir şekilde tolerans gösterilmemesi gerekir; ancak muhtemel bir huzursuzluğu önlemek veya onları hıristiyan dinine çekmek söz konusu olduğunda göz yumulmalıdır (krş. Korintlular'a Birinci Mektup, 5/12-13). Nitekim modern döneme kadar kilisenin ve farklı hıristiyan grupların müslümanlara karşı genel tavrı, ya heretik mezhep veya putperest din mensupları oldukları gerekçesiyle yaşama hakkı tanımamak veya özellikle XVI. yüzyıldan itibaren sistemli bir misyonerlik politikasına tâbi tutmak şeklinde cereyan etmiştir (Aydın, s. 37-64).

İşin pratiği söz konusu olduğunda gerek yahudilerle müslümanlara karşı uygulanan ve Haçlı seferleriyle doruğa ulaşan toplu katliamların ve sapkın hıristiyanları hedef alan engizisyon mahkemelerinin gölgelediği kilise tarihini, gerekse yıllar süren mezhep savaşlarına sahne olan Hıristiyanlık tarihini toleranssızlık tarihi olarak kabul etmek mümkündür. Öte yandan hem hıristiyanların hem de ondan önce eski Yunan ve Romalılar'ın diğer inançlarla ilgili uygulamalarına bakıldığında tolerans kavramının paradoks karakteri ortaya çıkar. Çok tanrılı dinî sisteme sahip eski Yunan medeniyeti farklı inanç ve ritüelleri bünyesinde barındırmakla birlikte özellikle siyasî istikrarsızlığın yaşandığı dönemlerde toplum düzenine tehdit olarak gördüğü Anaxagoras ve Sokrat gibi filozofları ülkeyi terk veya ölüm arasında seçim yapmaya zorlamıştır. Roma yönetimi ise prensipte diğer din mensuplarına (yahudiler) kendi dinî uygulamalarına serbestlik sağlamasına rağmen devletin resmî tanrılarına ibadet etmeyi reddeden ve Roma'ninkine zıt bir hayat anlayışına sahip olan hıristiyanlar, tolerans yanlısı görüşleriyle tanınan Stoacı

Marcus Aurelius dahil olmak üzere çeşitli Roma imparatorları tarafından korkunç cezalara çarptırılmıştır. Öte yandan Tertullian ve Lactantius gibi erken kilise babaları, pagan Roma tarafından baskı gördükleri dönemlerde inanç hürriyetinden yana görüşler ortaya koyarken Hıristiyanlığın Bizans İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmesiyle birlikte kilise ve devlet otoriteleri paganlara, heretiklere ve diğer din mensuplarına karşı baskıcı ve hatta yok edici tavrı içerisinde olmuştur. Benzer durum, Erasmus gibi Rönesans dönemi hümanist Katolik düşünürleri için de geçerlidir. Aynı şekilde Katolik kilisesinin baskıcı uygulamalarına karşı sistematik biçimde müsamaha fikrini savunan John Locke gibi (*Epistola de Tolerantia*, 1688) Protestan bir düşünür de İngiltere'de yaşayan Katolik azınlığın ve ateistlerin siyasî sebeplerden hareketle tolerans uygulamasının dışında tutulmasını gerekli görmüştür.

Bütün bu hususlar, tolerans kavramının hiçbir zaman sınırsız olarak anlaşılıp uygulanmadığı, en toleranslı toplumların bile kendi düzenlerini tehlikeye sokacak düşünce ve inançlara göz yummadığı gerçeğine işaret etmektedir (Batuhan, s. 14-17). Nitekim XVI. yüzyıldan itibaren tolerans kavramı etrafında yapılan tartışmalarda toleransın sınırları ve epistemolojik / etik izâfiliğe dönüşme tehlikesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Voltaire ve David Hume gibi septik filozoflar hakikatin bilinemezliği ve izâfiliği düşüncesinden hareketle tolerans ilkesini savunurken Spinoza, Milton, Lock, Kant ve Stuart Mill gibi rasyonalist düşünürler, daha önce Sokrat, Erasmus ve Montaigne tarafından da ileri sürüldüğü gibi kilise veya devlet otoritesine karşı ferdin muhtariyetini ve insan aklının üstünlüğünü öne çıkarmışlardır. Bu düşünürlere göre hakikate ancak özgür düşünme, tartışma ve diyalog yoluyla ulaşmak mümkünken aynı şekilde inanç da zorla değil ferdin kendi isteğiyle benimseyebileceği bir şeydir. Toleransın sınırı noktasında ise demokrasi konusunda olduğu gibi devletin güvenliğine aslı bir tehdit oluşturmama (Lock) ya da başka fertlere zarar vermeme (Mill) gibi ilkeler esas alınmıştır. Bugün Batı ülkelerinin anayasasında veya yerel hukukunda din ve vicdan hürriyeti şeklinde yer alan tolerans ilkesi dayandığı prensipler ve sonuçları açısından hâlâ üzerinde tartışılan bir konudur. Kilise bünyesinde ise daha ziyade dinler arası diyalog kapsamında ya da homoseksüellikle bağlantılı olarak gündeme gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, London 1916; Hüseyin Batuhan, *Batı'da Tolerosan Fikrinin Gelişmesi I*, İstanbul 1959; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1962; E. Labrousse, "Religious Toleration", *Dictionary of the History of Ideas* (ed. Philip P. Wiener), New York 1973, IV, 112-121; *The Code of Maimonides* (Mishneh Torah), New Haven 1977, III, 117, 143; St. Augustine, *City of God*, London 1972; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 104-105; *Religious Traditions and the Limits of Tolerance* (ed. L. J. Hammann – H. M. Buck), Pennsylvania 1988; L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 560-561; Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa*, Ankara 2001; M. Novak, "Aquinas and the Heretics", *First Things*, LVIII (1995), s. 33-38; I. Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas*, LVIII/3, New Brunswick 1997, s. 365-384; A. Fiala, "Stoic Tolerance", *Res Publica*, IX (2003), s. 149-168; G. J. Dalcourt, "Tolerance", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, XIV, 192-193; M. Cranston, "Toleration", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VIII, 143-146; D. Sperber, "Heresy", *EJd.*, VIII, 358-362; J. Pohle, "Toleration, Religious", J. Wilhelm, "Heresy"; F. E. Gigot, "Judaism", *The Catholic Encyclopedia* (<http://www.newadvent.org/cathen>); "Toleration", *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu/tolerati.htm>).



SALİME LEYLA GÜRKAN

MÜSAMERE

(المسامرة)

Geceleyin yapılan eğlenceli sohbet.

Araplar gece sohbetleri için **semer** (ay ışığı veya ay karanlığı) kelimesini kullanmışlardır. Bu sohbetlere, genellikle karşılıklı konuşma tarzında geçtiğinden **semr** (mehtaplı gecelerde sohbet etmek) masdarından **müsâmere** adı da verilmekte, ayrıca gece sohbetine katılana **semîr**, bu meclislerde bulunan gruba da **sâmîr** veya **sümmâr** denilmektedir. Sıcak çöl ikliminin serin gecelerinde bir ateş etrafında, çadırlarda veya meyhanelerde sazlı sözlü eğlenceler tertip edilir, muğanniyeler şarkı söyler, kıssalar, esâtîr, *eyyâmü'l-Arab*'dan hâtralar anlatılır ve meclis müfâharelerle gün ağarınca kadar devam ederdi. Câhiliye şirinde müsamere meclislerinin de bahsi geçer. Meselâ Lebîd b. Rebîa, muallakasında latif gecelerin ay ışığında arkadaşlarıyla sabaha kadar yaptıkları sohbetlerden söz eder (Hatîb et-Tebrîzî, s. 191 vd.). Câhiliye dönemi müsamereleleriyle içkili, müzikli olduğu ve şirk, hurafe, müstehcen konular üzerine düzenlendiği için Hz. Peygamber gençliğinden itibaren bunlara hiç katılmamıştır ve bu durumu onun faziletleri arasında yer almaktadır (Kurtubî, XVI, 58). Mekke'deki müsamere

mekânlarının başlıcası Kâbe çevresiydi. Resûl-i Ekrem'in daveti ve Kur'an âyetlerinin tebliği burada yapılan toplantılarda konuşulmuş ve sert tepkilerle karşılanmıştır. Kur'an müşriklerin tavrını gece sohbetlerinde hezeyan etmek şeklinde açıklamaktadır (el-Mü'minûn 23/67; Elmalılı, V, 3459).

Müslümanlar zaman zaman Hz. Peygamber'den kıssa anlatmasını istemişlerdir. Bizzat Kur'an'ın "ahsenü'l-kasas" dediği (Yûsuf 12/3) Yûsuf kıssasının geçtiği Yûsuf sûresi bir rivayete göre böyle bir istek üzerine nâzil olmuş (Taberî, XII, 150) ve bu kıssa çağlar boyu müsamerelede tekrarlanmıştır. İslâm'ın kabulünden sonra da Câhiliye unsurlarından arındırılan semer toplantıları devam etmiş, bu arada eski dönemden birtakım hâtralar bazan üzüntü bazan da mizah konusu olmuştur. Hadis kaynaklarında semer kelimesi daha çok "sohbet" mânasında geçmektedir. Resûlullah'ın yatsıdan sonra toplu konuşmalar yapmayı uygun bulduğuna dair hadisleri bab başlıklarında "semer" kelimesiyle belirtilmiştir (Buhârî, "Mevâkitü's-şâ-lât", 39; Ebû Dâvûd, "Edeb", 23). Resûl-i Ekrem'in bu konuşmaları hoş görmemesinin sebebi, geç saatlere kadar sohbete dalan kimsenin sabah namazına ve işine geç kalması ihtimalidir. Ayrıca Kur'an'da gecenin dinlenme zamanı olarak yaratıldığına dair âyetler bulunmaktadır (el-En'âm 6/96; Yûnus 10/67; en-Neml 27/86; el-Mü'min 40/61). Hz. Ömer de hilâfeti döneminde sohbete dalanları evlerine gitmeleri için ikaz ederdi (Abdürrezzâk es-San'ânî, I, 561; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, III, 309). Ancak fikhî ve ilmî meseleleri konuşmada bir sakınca görülmemiştir (Tirmizî, "Şalât", 12; İbn Ebû Şeybe, II, 78, 79). Hz. Âişe semerin düğün ehli, misafirler ve gece ibadet eden kimseler için olduğunu söylemiştir (Heysemî, I, 314).

Müsamere geleneği Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de sürdürülmüştür. Özellikle saraylarda hikâyeciler, komikler ve kısacılar bulunurdu. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'inin sekizinci makalesinin ilk kısmını semer ve esâtîr konusunda yazılan eserlere ayırmıştır. Ona göre ilk gece sohbeti tertip eden kişi İskender'dir ve onun kendisini sohbetleriyle neşelendiren adamları vardı. İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilerden genel anlamda müsamere konuları üzerine bir fikir edinilebilmektedir. Müellif ilk önce binbir gece masalları ile benzerleri hakkında mâlûmat aktarmakta, ardından insan ve hayvanlarla ilgili masallardan söz etmekte, daha sonra da eski İran ve Hint