

sızca'da **instant** kelimesiyle ifade edilir. Türkçe'de, "herhangi bir gelişme sürecinin merhalelerinden biri, düşünce hareketlerinde konaklama noktası, sanat ve edebiyatın bir safhası, sanatta bir önceki neslin sonraki nesle yaptığı etki" anlamlarında kullanılır. An, felsefede şunun bir bütün olarak kavradığı zamanın en küçük dilimi, belli ve bölünmez bir noktası; bir zamanı, vasıtasız ve aralıksız bir şekilde takip eden bir başka zamandan ayıran süresiz fasıla olarak kabul edilir. Zamanda "bir" sayısına benzeyen, fakat ondan bazı noktalarda farklılık gösteren anlar vardır. "Bir" sayısının bir parçası olduğu halde an, mâzi ile müstakbelin birleştiği veya ayrıldığı hayali bir sınırdır ve geçmişe doğru uzanan zaman çizgisinin de sonudur. Bir şeyin sonu ise kendisinin dışındadır. Mekânda nokta ne ise zamanda da an odur. Bu sebeple anın boyutu yoktur; ancak peş peşe akıp giden zaman arasındaki ortak sınırdır. Eflâtun'a göre an geçmişin geleceğe dönüştüğü noktadır; başka bir ifade ile an iki zıt değişimin başlangıç noktası, geçmiş ile gelecek arasında varlığı farzedilen bir sınırdır. Anda ne hareket ne de sükûn bulunur; şu halde an zamanın dışındadır. Aristo'ya göre de an zamanın parçası değildir; bu sebeple zamanın anlardan oluştuğu söylenemez; zira an denilen şey geçmişle gelecek arasında bir sınırdır; var olduğu lahza da hemen yok olur. Böylece periyodik olarak anlar birbirini takip eder; bununla beraber biri diğerine bitişik de değildir; her ne kadar hareketleri aynı ise de bir önceki an bir sonrakine benzemez. Şayet öyle olsaydı öncelik ve sonralıktan söz edilmez ve Homeros'un Sokrat'la aynı çağda yaşamış olması gerekirdi. Bu şekilde Eflâtun ile Aristo özellikle şu iki noktada birleşmiş oluyorlar: 1. An zamanın bir parçası değildir. 2. An içinde ne hareket ne de sükûn bulunur.

An İslâm kelâmcıları ve filozoflarının farklı şekillerde açıklanır. Kelâmcılara göre an, ardarda gelen ve bölünemeyen zaman parçasıdır. Zamanın bütünü anlardan oluşur; yani bütünüyle zaman anlardan ibarettir. An hariçte (zihnin dışında) bilfiil vardır. Anın bölünemez kabul edilmesi "halâ" ve "cevher" nazariyesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hariçte var olan hareket mekândaki bir oluşturmaz. Bu oluşun mekândaki akışı, yani mesafenin başından sonuna kadar varışı hareketi meydana getirir. Buna

göre zaman namına var olan, bölünemez mahiyetteki andan başkası değildir. An bölünemeyince onun üzerinde cereyan eden mesafe, hareket ve müteharrik olan cisim de bölünemez. Mutlak zaman ise dönen bir ışığın dairesi gibi zihnen vardır, hariçte mevcut değildir. Kelâmcıların **hâdis*** kabul ettikleri an hakkındaki bu açıklamaları atom nazariyelerinin temelini teşkil eder. İslâm filozoflarından Kindî de anın bilfiil var olduğunu belirtir (bk. *Resâ'il*, s. 121). İbn Sînâ ve İbn Rüşd zamanı muttasıl bir kemiyet kabul ederek anı, iki tarafı sonsuz olan bir doğru üzerindeki noktaya benzetirler. Fakat nokta, doğru parçasında iki taraf için müşterek olduğu halde an sadece mâziye ait bir parçadır. Çünkü müstakbel henüz vücut bulmamıştır. Nasıl ki nokta hariçte mevcut olmayıp sadece zihinde varsa an da zamanda yalnız zihnen vardır. Aksi takdirde hareketin, dolayısıyla cismin ve zamanın bir daha bölünemeyecek en küçük parçaları bulunduğunu, sınırlı olduğunu ve buna bağlı olarak sürekliliğinin kesintiye uğradığını söylemek gerekir. Bu ise imkânsızdır. Şu halde an zihinde kabul edilen doğru parçalarından birinin başlangıcı, diğerlerinin sonudur. An hareketin öncesini ve sonrasını birbirinden ayırıcı değil, aksine bunları birleştirici bir baştır. Bu da anın bilfiil değil, bilkuvve olduğunu gösterir (bk. İbn Sînâ, s. 45-46; İbn Rüşd, s. 76-77).

İslâm filozoflarının an konusundaki bu telakkileri, günümüzde geçerliliğini kaybeden felekler nazariyesine dayanıyor. İbnü'l-Arabî de anı filozoflar gibi sırf zihni bir kavram olarak kabul eder (*el-Fütûhât*, VI, 58). Ona göre anın hariçte mevcut olduğunun zannedilmesi Hakk'ın zuhûrundan dolayıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "eyne" md.; *Türk Lügati*, I, 144; Kindî, *Resâ'il*, s. 121; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullâh-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 45-46; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 96; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges — S. J.), Beyrut 1930, s. 76-77; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 58; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 137-138; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463-467; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 98-99; Abdurrahman Bedevî, *el-Vücûdü'z-zamânî*, Beyrut 1973, s. 53-58, 62-73; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 139-140; Mehmed Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİFD*, XIX (1973), s. 105-107; Mustafa Namık Çankı — İsmail Hakkı İzmirli, "Ân", *İTA*, I, 454-455.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Ân-ı Dâim. Tasavvufta an vahdet fikriyle birleştirilir ve ebedin ezel içinde dördüğü, ezel-ebed ve şimdiki zamanın birleştiği bu ana **el-ânü'd-dâim** adı verilir; bundan da Allah'ın ezel ve ebedi kaplayan zaman üstü hüviyeti kastedilir. İbnü'l-Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak değişken varlıklar için geçerli, dolayısıyla nisbi ve izâfidir. Mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet (el-Hazretü'l-İlâhiyye) bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemez; O'nun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı an gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Hazret-i İlâhiyye'nin ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellisidir. Böylece ân-ı dâim ezel, ebed ve hali birleştirmiş olur. Bu sebeple tasavvufta ân-ı dâime, dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'a Bâtınü'z-zamân, Aslû'z-zamân veya Sermed de denir. Çünkü ân-ı dâim üzerindeki nakışlar ve çeşitlilikler durumunda olan zamanın bütün dilimleri (el-ânâtü'z-zamâniyye) sürekli değiştiği halde ân-ı dâim yani ilâhî hüviyet ebedî ve sermedî olarak aynı kalır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşânî, *İşlâhâtü's-şâfiyye*, Kahire 1981, s. 32; Süyûtî, *el-Fethu'l-kebir* (nşr. Yûsuf en-Nebhânî), Kahire 1351 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), III, 62; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 99; Abdurrahman Bedevî, *el-Vücûdü'z-zamânî*, Beyrut 1973, s. 256-257.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

ANA BABA

(Ebeveyn الأبوين)

Arapça'da **ebeveyn** kelimesinin tekili olan **eb** (çoğulu **âbâ, übüvve**), "çocuk kendisinden olan erkek (vâlid)" anlamına gelir. Bundan başka, "herhangi bir şeyin meydana gelmesine veya düzelmesine sebep olan kişi" anlamında da kullanılır. **Ebeveyn** ise **ana babayı**, ayrıca dede ile baba veya amca ile babayı birlikte ifade eder (bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "eb" md.). Arapça'da genellikle en büyük erkek çocuğun adının başına **eb** kelimesi (**ebû, ebâ** veya **ebî** şeklinde) eklenerek yapılan tamlama babanın künyesini, bazan da lakabını gösterir. Ayrıca bir sıfatla nitelenen kimseyi, bir işin önderini, mucidini veya uzmanını ifade etmek üzere de **ebû** ile başlayan terkipler yapılır. Arapça'da baba ve dedeleri

bir arada anlatmak veya genel olarak "atalar" mânasına gelmek üzere **eb** kelimesinin çoğulu olan **âbânın** kullanımı oldukça yaygındır. Kur'an'da **eb** kelimesinin hem tekil hem de çoğul şekliyle geçtiği pek çok âyet vardır (meselâ bk., el-En'âm 6/74; Yûsuf 12/8, 99; el-Enbiyâ 21/54).

Ümm kelimesi Arapça'da, "çocuğun kendisinden doğduğu kadın (vâlide) şeklindeki yaygın anlamı yanında daha genel olarak, bir şeyin başlangıcında veya varlığında, yetiştirilmesinde ve iyileştirilmesindeki temel unsuru ifade eder. Halil b. Ahmed'e göre herhangi bir konuda daha sonra gelenlerin kendisine bağlı bulunduğu her şeye **ümm** denilmektedir. Nitekim bütün bilgilerin kaynağı olan levh-i mahfûz için "ümmül-kitâb" (bk. ez-Zuhruf 43/4) tabiri kullanılmıştır (bk. Râgıb el-İşfahânî, *el-Müfredât*, "ümm" md.).

Eb ve **ümmün** yanı sıra baba ve ana mânasında Kur'an'da **vâlid** ve **vâlide** kelimeleri de kullanılmıştır. Bunların tekil, ikil ve çoğul şekillerinin 170'ten fazla âyette geçtiği görülür. Ayrıca baba mânasını ifade etmek üzere "mevlûdün leh" tabiri de geçmektedir (bk. el-Bakara 2/233).

Ahzâb sûresinin 6. âyetinde Hz. Peygamber'in hanımları müminlerin anaları olarak gösterilmiştir. Bundan, Hz. Peygamber'in -dolaylı olarak- müminlerin babası yerinde kabul edildiği anlaşılmaktadır. "Muhammed içinizden herhangi bir kimsenin babası değildir" (el-Ahzâb 33/40) meâlindeki âyet ise Hz. Peygamber ile onun nesebinden olmayanlar arasında hukukî mânada evlâtlık ilişkisinin bulunmadığını belirtmekte ve onun peygamberlik vasfını vurgulamaktadır.

□ FIKİH. İslâm hukukuna göre ana bakımından bir çocuğun nesebi, kendisini doğuran kadınla tesbit edilir. Bunun için başka bir şarta ihtiyaç bulunmadığı gibi bir kadının doğurduğu çocuğu reddetmesi de mümkün değildir. Babalık bağının hukuken varlığını kabulünde ise nikâh akdinin bulunması esastır. Nikâh akdinin fâsit olması, hatta sadece nikâh ihtimalinin bulunması halinde de nesep sabit olur. Bunun dışında ikrar ve babalık iddiası yolu ile de babalık bağı tesbit edilebilir. Çok defa "liân" yoluyla babalık bağı ortadan kalkmış olur. Liân dışında da babalık bağına son veren durumlar vardır (bu konuda bk. Dİ'VE, İKRAR, İSTİLÂD, İSTİLHAK, LIÂN, NESEP).

Câhiliye devrinde geçerli ve yaygın olan evlât edinme yolu ile babalık ilişkisinin kurulması âdeti Kur'an'da yasaklanmıştır (bk. el-Ahzâb 33/4-5, 40). Nitekim Hz. Peygamber ile Zeyd b. Hârise arasında evlât edinme yoluyla meydana gelmiş olan babalık ilişkisi bu âyet ile sona ermiştir.

"Usul" diye anılan akrabanın ilk tabakasını temsil eden ana ve baba, bu yakın ilişki sebebiyle çocukları üzerinde birtakım dinî ve hukukî hak ve yetkilere sahip kabul edilmiş, analık ve babalık ilişkisine dair bazı özel hükümler konulmuştur. Diğer taraftan onlara ve özellikle babaya çocuğu görüp gözetme, kendi imkân ve kabiliyetlerinin gerektirdiği genel eğitim ve öğretimi ile dinî terbiyesini sağlama, başkalarından ona gelecek ve onun başkalarına verebileceği zararlara karşı tedbir alma, normal yaşama giderlerini (nafaka) karşılama gibi görevler yükletilmiştir. Hanbelîler dışında kalan üç mezhebe göre, baba hayatta olmasa bile anne çocuklarının nafakası ile mükellef tutulamaz. Mâlikîler'e göre hali vakti yerinde olmaması durumunda babanın üzerinden de nafaka mükellefiyeti düşer. Ana babaya karşı çocukların nafaka mükellefiyetinin doğması için ise onların nafakaya muhtaç bulunması gerekir. Çocuk her ikisinin nafakasını karşılamaya güç yetiremezse, anneye öncelik tanınır (bk. NAFAKA).

Dinî açıdan bu haklar ve görevler çeşitli ibadet hükümlerinde de kendini gösterir. Meselâ fakir olan ana babaya veya ana babanın fakir olan çocuğuna (aynı şekilde usul ve fûrûn birbirine) zekât vermesi caiz değildir. Esasen bu hükmün temelinde -az önce işaret edilen- nafaka mükellefiyetinin bertaraf edilmemesi düşüncesi yatmaktadır. Bundan dolayı bu mükellefiyeti ihlâl etmeyen bazı durumlarda ana babanın çocuğuna veya çocuğun ana babasına zekât vermesi câiz görülmüştür. Fıtır sadakasını sadece hür, âkil bâliğ ve zengin kişinin vermesi gerektiği görüşünde olan Şîî mezheplerden İmâmiyye hariç, İslâm fıkıh mezhepleri babanın yetişkin olmayan çocuklarının fıtır sadakasını vermekle mükellef olduğu görüşündedir. Kurban hususunda ise mezhep imamları farklı görüşler ortaya koymuşlardır (bk. KURBAN). Babanın yeni doğan çocuğu için **akıka*** kurbanı kesmesi Hanefîler'e göre mubah, Ehl-i sünnet'ten diğer üç mezhebe göre sünnet, Zâhirîler'e göre ise vâciptir.

Hz. Peygamber'in hadislerde işaret ettiği doğrultuda ana babaya iyi muamele etme ve onların gönlünü almanın (birrül-vâlideyn) diğer bazı dinî görevlerle mukayesesı yapılmıştır. Birrül-vâlideyn farz-ı ayn olduğu için normal halde farz-ı kifâye sayılan cihaddan da üstün tutulmuş, bu konuda ana babanın muvafakatı şart koşulmuştur. Yine farz olmayan hac ve umre için ana baba muvafakatının alınması gerekir. Farz olan hacı ifa ederken de, gerekli olmakla birlikte onların iznini almak sünnete daha uygundur. Nitekim bir adamın Hz. Peygamber'e gelip kendisine en yakın kişinin kim olduğunu sorması üzerine, Resûlullah'ın -farklı rivayetlere göre- iki veya üç defa "annendir" dedikten sonra üçüncü veya dördüncü defasında "sonra babandır" cevabını vermiş olmasını (bk. Buhârî, "Edeb", 2; Müslim, "Birr", 1, 2) göz önüne alan bazı bilginler, ana baba hakkı konusunda ananın üçte ikilik veya dörtte üçlük bir nisbete sahip olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Fakat Karâfî, anılan hadisin Arap dili kuralları ve nasların genel gayeleri dikkate alınarak incelenmesi halinde böyle bir sonuca varmanın güç olacağını belirtir.

Baba İslâm hukukunda kanunî temsilci olarak çok önemli bir yere sahiptir. **Reşid*** olmayan birinin gerek şahsı gerekse malı üzerinde velâyet hakkı öncelikle babaya ait olduğu gibi, mal ile ilgili velâyet çerçevesine giren konularda babadan sonra velâyet hakkının kime ait olacağı hususunda babanın tercihi esas alınmıştır. Babanın, kendisinden sonra çocuk üzerinde bu nevi velâyet yetkisini kullanmak üzere seçtiği kişiye "muhtar vasi" denir. Hâkim tarafından **sefeh*** sebebiyle **hacr*** edilen yetişkin kişi için tayin edilecek "mansûb vasi" bu kişinin babası da olabilir. Babanın velî sıfatıyla çocuğunun malları ile ilgili olarak yapmaya yetkili olup olmadığı hukukî muameleler mezheplere göre farklılık gösterir. **Asabe***'nin bulunmaması halinde, şahıs üzerinde velâyet çerçevesine giren konularda anaya velâyet hakkı tanınmıştır (bk. VELÂYET, VESÂYET).

Aile reisi olan koca (bk. en-Nisâ 4/34), bir taraftan karısının ve çocuklarının nafakasını karşılamakla, diğer taraftan çocuklarının eğitimini ve yetiştirilmesini sağlamakla mükelleftir. Babanın vefatı veya boşanma ile evliliğin sona ermesi halinde ihtilâfa konu olabilecek terbiye ve bakım (hidâne) hakkı, prensip olarak anaya tanınmıştır. Ana ve anadan sonra

bu hakka sahip kadınlardan (anneanne, babaanne, kız kardeş... gibi) biri bulunmadığı veya gerekli şartları taşımadığı takdirde, erkek akraba içinde öncelik hakkı -sağ ise- babanıdır. Bununla beraber şahıs üzerinde velâyet yetkisine sahip velî ile hâdınanın (çocuğun terbiye ve bakımını üstlenen kadın) yetki ve sorumlulukları bazı durumlarda iç içelikler taşır ve genellikle temyiz çağı öncesi için hâdınanın rolüne ağırlık tanınır. Dinî bir görev olarak (diyâneten) ana çocuğunu emzirmekle mükellef olmakla beraber hukukî bağlayıcılığı bakımından (kazâen) bu mükellefiyetin varlığı tartışmalıdır. Fakat emzirmeyi kabul etmesi halinde evliliğin ve boşanma iddetinin devamı süresi içinde emzirme karşılığında ücret isteyeemez. Vefat iddeti bekleyen veya boşanma iddetini tamamlamış ana ise emzirme karşılığında ücret isteyebilir (bk. HİDÂNE).

Ana ve baba, evlenilmesi ebediyen yasaklanmış akrabanın başında gelir (bk. en-Nisâ 4/23). Ayrıca İslâm hukukunda evlenme ve süt emme yoluyla meydana gelen bir analık ve babalık bağı da ha vardır ki bu bağın varlığı da evlenme mânilerindendir. Buna göre bir erkeğin, a) Cinsî ilişkide bulunmamış olsa dahi nikâhlı karısının anası ile, b) Babasının -cinsî ilişkide bulunmamış olsa bile- nikâhı altında bulunmuş kadın ile; bir kadının da, a) Vefat etmiş veya boşandığı kocasının babası ile, b) Anasının zıfaf vuku bulmuş bir evlilik içinde kocası olmuş erkek ile evlenmesi yasaktır (bk. SİHRİYYET). Süt emziren kadına "murda" denir ve bu kadın kendisinden süt emenin süt anası olur. Aynı şekilde, süt ananın emzirdiği süt hangi erkeklerle birleşmesi neticesinde meydana gelmiş ise, o erkek de süt emen kişinin süt babası sayılır. Böylece o kişi ile süt anası ve süt babası arasında neşep akrabalığında söz konusu olan evlenme engeli hükümleri ve diğer mahremiyet hükümleri geçerli olur. Süt emziren kadının kocası ile süt emen arasındaki bu ilişki fıkhîta "lebenü'l-fahl" meselesi adıyla incelenmiştir. İmam Şâfiî'den rivayet edilen ikinci görüş ve bazı tâbiîn müctehidlerinin görüşü bir yana bırakılırsa, dört mezhep imamı ve Zâhirîler bu şekildeki süt babalığı ilişkisini kabul etmişlerdir (bk. RADÂ').

Miras hukuku açısından ana ve baba "hacb-i hirmân"a (daha yakın kimsenin bulunması sebebiyle vâris olma hakkının tamamen ortadan kalkması) mâruz kal-

mayan mirasçılardandır. **Ashâbü'l-ferâiz*** den biri sıfatıyla mirasçı olan ana için diğer mirasçıların yakınlık ve sayılarına göre değişen üç hal söz konusudur. Eğer ana, ölenin çocuğu veya oğlunun çocuğu ya da birden fazla kardeşi ile birlikte mirasçı olursa altıda bir, bunlar bulunmazsa üçte bir, ölenin babası ve eşi ile birlikte mirasçı olduğunda ise eş hissesini aldıktan sonra kalanın üçte birini alır. Baba için de üç hal vardır. Fakat o bazan ashâbü'l-ferâizden biri sıfatıyla altıda bir, bazan hem ashâbü'l-ferâizden biri hem de asabe mirasçı sıfatıyla altıda bire ilâve olarak ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı, bazan da sadece asabe mirasçı sıfatıyla ashâbü'l-ferâizden kalanı hakeder. Buna göre baba, ölünün oğlu veya oğlunun ... oğlu ile birlikte mirasçı olursa altıda bir, ölünün kızı, oğlunun ... kızı ile mirasçı olursa altıda bir ve ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı, bunlar bulunmadığı takdirde ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı alır (bk. MİRAS).

Ceza hukuku alanında ana ve baba ile ilgili bazı özel hükümler vardır. Ana veya babanın çocuğunu öldürmesi halinde hakkında diyet, ta'zir ve mirastan mahrumiyet gibi öldürme fiiline bağlanan diğer hükümler uygulanırsa da kısas cezası tatbik edilmez. Hatta maktul kişi kendi fûrûundan biri olmasa bile, maktulün vârisleri arasında kendi fûrûundan biri varsa yine kısas uygulanmaz. Çünkü kısas isteme hakkı bölünebilir bir hak değildir. Böyle bir durumda (meselâ karısını ve damadını öldüren bir kimsenin -maktule mirasçı- fûrûu varsa) diğer vârislerce kısas istense bile kısas hükmü diyete dönüşür. Yaralama ve uzuv kesme türünden müessir fiiller için uygulanacak kısas hakkında da bu hükümler geçerlidir. İmam Mâlik'e göre ise babanın te'dîb* iradesinin bulunduğu ihtimalini ortadan kaldıran durumlarda ona kısas cezası uygulanır. Çocuk lehine doğan kısas hakkının kullanılmasında kısas veya diyet isteme yönünde takdir yetkisine sahip olmakla beraber, babanın bu haktan tamamen feragat (af) yetkisi yoktur; fakat Şâfiî ve Hanbelîler'e göre babanın bu durumda af beyanı geçerlidir.

Muhakeme hukuku açısından usul ve fûrûun birbiri lehine şahadeti geçerli olmadığından çocuk ana babası, ana baba da çocukları lehine şahitlik edemez.

Devletler hukuku hükümleri bakımından çocuğun statüsü ebeveynden müslüman olanına göre belirlenir. Ancak Ha-

nefiler'e göre babanın müslüman olması dikkate alınarak çocuğun müslüman kabul edilmesi için, müslüman olma sırasında onun beraberinde ve velâyeti altında bulunması gerekir. Bundan dolayı çocukları **dârülharp***te bulunan bir gayri müslimin **dârülslâm***da müslüman olması halinde bu çocuklar kendiliğinden müslüman statüsü kazanmazlar; çünkü ülke ayrılığı (ihtilâfû'd-dâr) söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "eb", "ümm" md.leri; Buhârî, "Edeb, 2; Müslim, "Birr", 1, 2; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 120, 240; III, 147; IV, 1, 30-31, 41; V, 136; VI, 40; VII, 42, 55, 67, 70, 104, 235, 246; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 308; II, 293, 310, 395; Üsrüsenî, *Ahkâmû's-sığâr* (trc. İbrâhim Canan), İstanbul 1984, s. 82, 85-88, 106, 109, 119-122, 154, 203, 269, 278, 366-368, 381, 428; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 — Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 142-150; Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Vectz li-ahkâmî'l-üsiye*, Kahire 1975, s. 115, 283, 367, 451-460, 465, 511; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, I, 261, 333-338, 340-345, 350, 352, 388, 400, 427; Bilmen, *Kamus*, II, 45-47, 82-83, 398-404, 412-416, 425-438, 495-506; III, 65, 80; V, 179, 183, 202-206; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, VII, 491, 701-702, 720, 735, 752-753, 826; Muhammed Ebû Zehre, *el-Vilâye 'ale'n-nefs*, Kahire 1985, s. 10-11, 20-31; *Mu.F*, I, 109-155.



VECİ AKYÜZ

□ AHLÂK. İslâm ahlâkında evlâdın ana babaya karşı görevleri üzerinde önemle durulmuş, başta tefsir ve hadis kitapları olmak üzere edep, mev'iza ve hikemiyyât türünden eserlerde konuya geniş bir şekilde yer verilmiştir.

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde çoğunlukla Allah'a kulluk görevinin hemen ardından ana babaya karşı saygılı olma ve iyi davranmanın bir görev olduğuna dikkat çekilir. Nitekim Bakara süresinin 83. âyetinde İsrâiloğulları'na yüklenen ve uyacaklarına dair söz (mîsâk) alınan sekiz konudaki görevler sıralanırken en başta yalnızca Allah'a kulluk, ikinci olarak da ana babaya iyilik etme (ihsan) vazifesi gösterilmiştir. Aynı şekilde, müslümanların başlıca ahlâkî vecibelerinin sıralandığı En'âm süresinin 151-153. âyetlerinde de Allah'a ibadetten sonra ana babaya iyilik görevinin zikredildiği görülür. Fahreddin er-Râzî ve daha başka birçok müfessir gerek Kur'an'da gerekse hadislerde bu iki vecibenin ısrarla yan yana gösterilmesi başlıca şu sebeplere bağlarlar: a) İnsanın maddî ve mânevî gelişmesi için