

MUHABBET

medî, hakikat-i Muhammediyye ve aklı evvel gibi isimler de verilen bu tecellinin gaybdan şehâdete doğru açılım kazanmasıyla muhabbet bütün varlıklara ve zerrelere sirayet etmiş, onların özünü ve var olma sebebini oluşturmuştur. Varlığının aslı muhabbet olduğundan insan ancak muhabbet yolunu izleyip Hakk'ı ve halkı severek Allah'ın yakınlığına erebilir (*Fuşûş*, s. 203, 218).

Mutasavvıflar muhabbetle ahlâk arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi muhabbet nihaî makam ve en yüksek değerdir; şevk, üns ve rızâ gibi tasavvufi-ahlâkî makamlar onun sonucudur. Töve, sabır, zühd, şükür, takvâ, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde de sevgi vardır. Dinî hasletler ve ahlâkî erdemler sevginin meyvesidir (*İhyâ*, IV, 294, 337-338). Mevlânâ da sevginin acıyı tatlı, bakırı altın, bulanıklığı duru, derdi devâ, dikenini gül, sirkeyi mey, zindanı gülistan, nârı nur, üzüntüyü neşe, kahrı lutuf, ölüyü diri, kralı kul haline getiren bir güce sahip bulunduğunu belirtir (*Mesnevî*, II, 6, 117). Süfîler ahlâkî özelliklere sahip olarak ilâhî muhabbete erişmeye çalışırlar. Bu anlayışa dayanan ahlâk her şeyden önce bir sevgi ahlâkıdır.

Kur'an ve hadislerde Allah ile kulları arasındaki sevgiden açıkça bahsedilmiş olmasına rağmen bu mesele bazı itikadî mezhepler ve kelâm âlimleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Allah'ın seven ve sevilen bir varlık olmasının mümkün bulunmadığını söyleyen âlimlere göre konuyla ilgili âyet ve hadislerin mecaz olarak anlaşılması gerekir. İlk müslümanlar ve zahidler arasında Allah'ın seven ve sevilen mevlâ oluşu kabul edilirken Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte seven ve sevilen Allah anlayışı tartışılır hale gelmiştir. Cehmiyye, muhabbetin sevenle sevilen arasında bir münasebetin bulunmasını gerektirdiğini belirterek Allah'ın gerçekten seven-sevilen bir niteliğe sahip oluşunu kabul etmemiş, daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüş bazı kelâmcıları da etkilemiştir. İbn Teymiyye, İslâm'da ilk defa bu bid'atı ortaya çıkaran kişinin 124'te (742 [?]) idam edilen Ca'd b. Dirhem olduğunu söyler (*et-Tuhfetü'l-İrâkıyye*, s. 49). Mu'tezile insanın Allah'ı sevmesini O'na saygı gösterip itaat etmesi ve rızasını istemesi, Allah'ın kullarını sevmesini de onları ödüllendirmesi, övmesi ve kendilerinden razı olması şeklinde yorumlamıştır (Ze-

mahşerî, I, 211, 645-648). Zemaşerî'ye göre Allah'ın sevme ve sevilme vasfını kabul eden ve bunu savunan süfîler cahil, ilim ve âlim düşmanı ve şeriat muhalifidir. İbn Dâvûd ez-Zâhirî de ilâhî muhabbeti mecaz olarak anlar. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah'ın fiilî sıfatlarını te'vil etmiş, sevme ve sevilme vasıflarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemıştır. Allah'ın kulunu sevmesini irade sıfatının özel bir şekli olarak yorumlayanlar bunu Allah'ın kuluna lutufta bulunması diye anlamışlar veya kulunu sevmesini onu övmesi şeklinde yorumlayıp kelâm sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.

Tasavvufu başta Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Khütü'l-kulûb*'u, Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, İbnü'l-Fâriz'ın *et-Te'şîyyetü'l-kubrâ*'sı olmak üzere bütün tasavvuf kitaplarında muhabbet konusuna geniş yer verilmiştir. Özellikle İbnü'l-Fâriz, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Molla Câmî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî gibi tasavvuf şairleri Arap, İran ve Türk kültürlerinde sevgi edebiyatının öncülüğünü yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hbb" md.; *Lisânü'l-Arab*, "hbb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 270; II, 1470; *Tâcü'l-arûs*, "hbb" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hbb", "vdd" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hbb", "vdd" md.leri; *el-Muvaatta*', "Şif'r", 12; *Müsned*, I, 89; IV, 386; V, 229, 233; Buḥârî, "Ezân", 36, "Edeb", 41, "Rekâ'ik", 38, "İmân", 1, 7, 8, 9, 14, 71, 94; Müslim, "Birr", 157, "İmân", 66-72, 93, 94, "Zekât", 91; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2, "Edeb", 13, 131, "Ḥammâm", 1; Tirmizî, "İmân", 10, "Da'avât", 92, 93, "Kıyâmet", 59, "Zühd", 2, 53, "Menâkıb", 1; Nesâî, "Sünnet", 2, "İmân", 3-4; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ*' (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 287-295; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 84, 86-87, 300, 461; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 109; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Khütü'l-kulûb*, Kahire 1961, II, 99, 101; Sülemî, *Tabakât*, s. 21, 51, 80, 89, 163, 556, 561; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 342-343; X, 76-91; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 145, 495, 610; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 133, 392; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 36; II, 161-166; IV, 293-339; Zemaşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), I, 211, 645-648; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*'ı, Tahran 1346 hş., s. 893; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Affî), s. 203, 218; Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 6, 117; İbn Teymiyye, *et-Tuhfetü'l-İrâkıyye* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-müniriyye* içinde), Beyrut 1246, s. 44, 49; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Kahire 1253, s. 165; Acîünî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132; Ebû'l-Alâ el-Affî, *et-Taşavvuf şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 202, 242; M. Mustafa Hilimî, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbü'l-ilâhî*, Kahire 1971; R. A. Nicholson, *İslâm Süfîleri* (trc. Mehmet Dağ

v.dğr.), Ankara 1978, s. 86-102; *el-Mu'cemü's-şûfi*, s. 301-305; M. Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 123, 186-190; G. Scattolin, "Love (hubb) of God in Islamic Mysticism: A Study of a Semantic Development-1: Love (hubb) of God in the Koran", *MIDEO*, XXXV (1997), s. 239-258; L. Massignon, "Uzrî", *IA*, XII, 90; M. Arkoun, "İshk", *El*² (İng.), IV, 118.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

Felsefe-Ahlâk. İslâm düşüncesinde muhabbet kavramı hem ontolojik hem sosyal, psikolojik ve ahlâkî boyutuyla ele alınmıştır. İslâm felsefesinde muhabbet teriminin taşıdığı kozmolojik anlamlar, Şehristânî'nin Empedokles hakkında verdiği bilgilerde görüldüğü gibi antik felsefeye kadar geri götürülmüştür. Bu filozofa nisbet edilen fikirlere göre Tanrı'nın yarattığı ilk varlık kendisinde sevgi ve hâkimiyet ilkelerini taşır. Bütün kozmolojik oluşum süreçleri, bu iki ilkenin varlıkta doğurduğu kutuplaşmanın bir sonucu olarak meydana gelir (*el-Milel ve'n-nihal*, II, 68-69). Daha önce Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Hayyân et-Tevhidî ve diğer müelliflerce de aktarılan bu görüşler (Kraemer, s. 141-143) Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından "ashâb-ı mahabbet ü galebe" diye anılmaktadır. Tûsî'ye göre bu akıma mensup olanlar sevgiyi varlıktaki düzen, birlik ve hiyerarşinin nihaî ilkesi olarak kabul etmekle kozmolojik görüşlerinde aşırılığa kaçmışlardır (*Nasirean Ethics*, s. 196). Kınalızâde Ali Efendi aynı akıma *Risâle fi'l-İşk* adlı eserine İbn Sînâ'yı da katmıştır (*Ahlâk-ı Alâî*, II, 80). Çünkü filozof bu eserinde aşkı kozmolojik bir ilke diye ele almaktadır. Sevgi kavramına bu açıdan yaklaşmanın İslâm felsefesindeki diğer yansımaları İsrâkî felsefede olmuştur. Empedokles'i kadim İsrâkî geleneğinin önemli bir temsilcisi sayan Şehâbeddin es-Sühreverdî, sevgi ve hâkimiyet kavramlarına nurlar hiyerarşisinde merkezî bir yer vermiştir (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 136-137, 142-143, 147-148).

Ya'kûb b. İshak el-Kindî sevgiyi "varlıkların birleşme sebebi" ve "ruhun isteği" şeklinde tanımlamıştır. Bu iki tanıma açıklamak üzere filozof, sevginin insan ruhunda oluşturduğu çekme ve birleştirme gücüne olan katkısına temas etmektedir (*Resâ'il*, I, 168, 175). Kindî'ye göre hüzn denilen duygu, esas itibarıyla insanın sevdiği ve istediği şeyleri kaybetmekten ötürü meydana gelmektedir. Üzülmek istemeyen insan, sevdiği ve istediği şeyleri yitip gitme tehlikesi taşımayan akıl âleminde seçmelidir (*Üzün-*

tüden Kurtulma Yolları, metin, s. 8). Fârâbî muhabbet kavramını sosyopolitik bağlamda ele almıştır. Filozofa göre sosyal kesimleri birbirine bağlayan âmil sevgi sosyal bütünlüğün koruyucusu ise adalettir. Sevgi iradeye, adalet de sevgiye tâbidir (*Fuşûlü'l-medenî*, s. 140-141). İhvan-ı Safâ, sevginin türlerini belirlerken onun insan ruhunda kökleşmiş biçimleri ve yöneldiği amaç üzerinde durmaktadır. Canlıların genel olarak karşı cinse, anne babanın çocuklarına, bilgilerin bilgi ve erdemde, başkalarının da kendi gayelerine duyduğu sevgi onların tabiat ve ruhlarında kökleşmiş olan bir duygudur. İnsanların bütün amaçlarının birleşkesi dünyevî ve dinî hayatın dirliğidir. Dolayısıyla sevgi ve aşk, esenliğin gerçekleşmesi yolunda Allah'ın yaratıklarına bağış olup sonuçları itibarıyla Allah'ın varlığına da bir kanıt teşkil etmektedir (*er-Resâ'il*, III, 278-279).

Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad* adlı eserinde Aristo'dan aktardığı fikirler ışığında (krş. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1-9, [1155^a-1160^a]) sevgiyi kısaca "ülfet" olarak tanımlamıştır. Ona göre sevgi dostluğu ve dayanışmayı mümkün kıldığı için toplumsal açıdan bir zorunluluktur (*a.g.e.*, VIII, 202-208). İbn Miskeveyh de Aristocu yaklaşımı izleyerek sevgiyi toplumsal açıdan ele almış, fakat Aristo'dan farklı olarak sonunda ilâhî sevgi kavramına ulaşmıştır. Filozofa göre bütün varlıkların düzen ve esenliği sevgiye bağlıdır. Toplumsal ilişkiler sevgiye dayalı ise fertler arasında uyumsuzluk olmaz. Bu sevgi birliğinin gerçekleşmesi, aklın doğru bulduğu görüşler ve sahih dinî inançlar etrafında uzlaşmakla mümkündür. Neticede bütün sevgi türlerinin son amacı Allah'a ulaşmaktır (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111-112). Bazı eski âlimlerin ilâhî muhabbet adını verdikleri gerçek aşk düzeyine ulaşmanın başlangıç şartı mânevî arınma, sonraki aşamaları ise akıl gözüyle Tanrı'yı müşahade ve O'nunla birleşmedir. Bu sevginin dışı vuran ilk işaretleri ilâhî emirlere itaat ve yaratana yüceltmedir (*a.g.e.*, s. 114-116, 123, 125). *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserine İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını hareket noktası yapmış olan Nasîrüddîn-i Tûsî sevgi kavramını eserinin siyaset kısmında ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ona göre insanın tabiatında hem yetkinleşme hem de bir arada yaşama eğilimi bulunmaktadır. Tek başına yetkinleşme amacına ulaşmak fert için mümkün olmadığından toplumsal dayanışma kaçınılmazdır. Sevgi, söz konusu

dayanışmayı mümkün kılan ve insanın tabiatında bulunan ülfeti sağlama arzudur (*The Nasirean Ethics*, s. 195). Kınalızade Ali Efendi ise toplumsal dayanışmanın temeli olması bakımından hukuk ve adaleti öne çıkarmakta, bütün fertlerin birbirini sevmesini gerçekçi bulduğundan sevgi temelindeki dayanışmayı daha ziyade özel topluluklar arasında mümkün görmektedir (*Ahlâk-ı Alâî*, II, 78-79).

İbn Kuteybe'nin *'Uyûnü'l-ahbâr* (III, 143-148), İbn Hibbân'ın *Ravzatü'l-ıfukâ'â ve nüzhetü'l-fuzalâ'* (s. 63-70), İbn Abdülber en-Nemerî'nin *Behcetü'l-mecâlis* (I, 661-668), İbn Abdürabbih'in *el-İkdu'l-ferid* (II, 310-319) adlı eserleri gibi âdâb, hikemiyat ve ahlâk kitaplarında muhabbet konusu birlikte yaşamının, din kardeşliği ve dostluğun başlıca şartlarından biri sayılmıştır. Ayrıca muhabbet kavramıyla ilgili olarak İslâm filozoflarının geliştirdiği kavram, teori ve terimler felsefe metinleriyle ilgilenen din âlimlerinin eserlerine de yansımıştır. Bunun nisbeten erken bir örneğini, Zâhirî âlimi İbn Hazm'ın sevgi kavramına tahsis ettiği *Ṭavku'l-hamâme* adlı eserinde görmek mümkündür. İbn Hazm'a göre sevgi, aslı öğeleri yüce varlık mertebesinde bulunan ve yaratıklar âleminde fertleri oluşturacak şekilde taksim edilen ruhların birleşmesinden ibarettir. Onun bu tanıma ulaşırken Zâhirî mezhebinin ikinci imamı İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin *Kitâbü'z-Zehre* adlı eserinde antik filozoflardan aktardığı bazı görüşleri de değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm söz konusu birleşmenin şartı olarak ruhsal uyumu görmekte ve bu uyumun ruhlar arasında ilgi, yakınlaşma ve sevgiye yol açtığını düşünmektedir. Erkek ve dişinin tek bir nefisten, fakat birbirinin eşi olarak yaratıldığını bildiren âyet (el-A'râf 7/189) aslında bu fitrî gerçeğe işaret etmektedir. Allah için sevmek sevginin en yüksek şeklidir (*Ṭavku'l-hamâme*, s. 19-23).

Muhabbet kavramının beşerî ve metafizik boyutlarıyla sistematik biçimde en iyi incelendiği eserlerin başında Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i gelir. Gazzâlî'ye göre muhabbet "insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi" demektir, bu ilginin en güçlü derecesine aşk denir. Ancak bilinebilen, algılanabilen şeyler sevilir. İnsan önce kendini ve kendi varlığının devam edip gelişmesine, yetkinleşmesine katkıda bulunan şeyleri sever. Sevginin diğer bir türü kişinin kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sevmesidir. Öte

yandan aralarında fiziksel, duygusal, ruhsal vb. yönlerden benzerlik ve uyum bulunanlar da birbirini sever. Sevginin en yüksek derecesi, çıkar sağlama gibi bir duygu söz konusu olmadan bir kimseyi veya bir nesneyi ondaki iyilik, güzellik, yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir. Çünkü güzelliği algılayabilen herkes için güzellik özü gereği güzellik olduğu için sevilir. Yine insan iyiliği de iyilik olduğu için sever; bundan dolayı iyilik yapan kimse, sırf iyilik yaptığı için sevilir (*İhyâ'*, IV, 296-298, 300, 307). Gazzâlî kişide muhabbetin mevcudiyetini gösteren işaretlerden bahsederken sevgiyi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetir. Bu engin ve şümüllü sevgi insanı sevdikleriyle dostluğa, onlara yardımcı olmaya, canıyla, malıyla ve diliyle sevdiklerine zarar vermekten sakınmaya yöneltir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de muhabbeti, "güzel görünen ve uyum gösteren şeylere karşı eğilim" şeklinde açıklamakta ve özünde sevginin kötülenemeyeceğini belirtmektedir (İhvan-ı Safâ, III, 272-273; *Zemmü'l-hevâ*, s. 233, 241, 243-244). İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkin* adlı eserinde sevgi kavramının felsefî ve dinî boyutlarını birlikte ele almış, muhabbet teriminin kozmolojik anlamına sistematik bir derinlik kazandırmak istemiştir. Buna göre âlemde iradeye dayalı olan bütün hareketlerin sebebi sevgidir. İslâm felsefesinde özellikle İbn Sînâ tarafından geliştirilen gök cisimlerinin hareketinin iradî olduğu fikrini esas alan bu yaklaşımda iradenin bulunduğu yerde sevginin olduğu düşünülmektedir. İbn Kayyim, yine İbn Sînâ'nın kozmik ibadet fikrini izleyerek (Kutluer, s. 203-209) bütün yaratıkların temelde sevgiye dayalı hareketini bilinçli bir emre itaat ve sevgiden kaynaklanan toplu bir ibadet şeklinde yorumlamaktadır (*Ravzatü'l-muhibbîn*, s. 73-82). Aşk kelimesinin sevginin kötü ve zararlı şeklini ifade ettiği yolundaki kanaate katılmayan İbn Kayyim'e göre aşk denileni de dahil olmak üzere her türlü sevgiyi iyi veya kötü kılan yöneldiği nesne ya da varlıktır. Sevilen varlık özü bakımından sevgiye lâyık ise bu duyguda aşırıya gitmenin övülmesi gerekir. Hatta bu durumda sevenin esenliği sevgisinin yoğunluğunda aranmalıdır. Nitekim sevgi gücünü bütün kalbiyle Allah'a yönelten bir kul esenliğin zirvesindedir (*a.g.e.*, s. 211). Aynı yaklaşımla İbn Kayyim, bütün kitabı bo-

MUHABBET

yunca sevginin dinen meşrû olmayan davranış biçimlerine yol açacak şekilde tutkuların kölesi olma, ahlâksızlık yapma veya haram işlemenin mazereti sayılamayacağını da vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Ethica Nicomachea*, VIII, 1-9 (1155°-1160°), 202-208; a.e. (trc. W. D. Ross, *The Works of Aristotle* içinde), Oxford 1949; Kindî, *Resâ'il*, I, 168, 175; a.m.f.. *Üzüntüden Kurtulma Yolları: Hile li-def'i'l-ahzân* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998, metin, s. 8; Fârâbî, *Fuşûlü'l-medeni* (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 140-141; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (nşr. Ahmed Abdülhalîm Atıyye), Kahire 1991, s. 202-208; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 272-273, 278-284; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, Beyrut 1405/1985, s. 111-126; İbn Hazm, *Ṭavku'l-hamâme* (nşr. M. İbrâhîm Selîm), Kahire 1993, s. 19-23; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, II, 310-319; Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 296-298, 300, 307; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Kılânî), II, 68-72; Sührverdi el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk* (nşr. H. Corbin), Tahran - Paris 1952, s. 136-137, 142-143, 147-148; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ'* (nşr. Ahmed Abdüsse-lâm Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 233, 241, 243-244; Nasirüddîn-i Tûsî, *The Nasirean Ethics* (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 195-211; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nûzhetü'l-müştekîn* (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1407/1987, s. 73-82, 91-92, 211, 296; Kinalîzâde, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248, II, 78-104; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 141-143; İlhan Kutluver, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 203-209.



İLHAN KUTLUVER

MUHÂBERE

(المخابرة)

Ziraî ortakçılık anlamında bir fıkıh terimi (bk. MÜZÂRAA).

MUHACİR

(bk. ENSAR; HİCRET).

MUHÂCİR b. EBÜ ÜMEYYE

(المهاجر بن أبي أمية)

el-Muhâcir (Velîd) b. Ebî Ümeyye b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 12/633'ten sonra)

Sahâbî.

Asıl adı Velîd'dir. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara karşı savaştı. Bu savaşta kardeşleri Mes'ûd ve Hişâm öldürüldü; Hişâm'ın Uhad Gazvesi'nde öldürüldüğü de kaydedilmektedir (Vâkıdî, I, 308). Muh-

temelen 5 (626-27) yılında müslüman oldu ve Medine'ye hicret ederek Hz. Peygamber'in hanımlarından olan kız kardeşi Ümmü Seleme'nin yanına gitti. Ümmü Seleme, Resûl-i Ekrem'e Velîd'in muhacir olarak geldiğini söyleyince Resûlullah onun adını değiştirdiğini belirtmek üzere kendisine Muhâcir diye hitap etti, daha sonra da bu adla anıldı. Tebük Gazvesi'ne katılmayan birkaç kişi arasında yer aldığı için Hz. Peygamber ona gücendi; ancak Ümmü Seleme araya girerek mazeretinin bulunduğunu söyleyince kendisini bağışladı. Bazı kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Muhâcir'i Yemen Meliki Hâris b. Abdükülâl'e elçi olarak gönderdiği, huzurunda güzel bir konuşma yapması üzerine Hâris'in İslâmiyet'i kabul ettiği kaydedilmekteyse de (Süheylî, VII, 528) bunun doğru olmadığını söyleyenler vardır (bk. HÂRİS b. ABDÜKÜLÂL). Hz. Peygamber Muhâcir'i zekât toplamak, İslâmiyet'i öğretmek ve şer'î hükümleri uygulamak için Kinde'ye ve Sadîf'e gönderdi. Daha sonra da San'a valisi oldu (10/631). Halife Ebû Bekir, Yemen ve Hadramut'ta ortaya çıkan isyan ve irtidat hareketlerini önlemek için gönderdiği orduya Muhâcir'i kumandan tayin etti (11/632). Muhâcir, peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'ye uyararak irtidat edenlerden Kays b. Meksûh ile Amr b. Ma'dikerib'i yakalayıp halifeye gönderdi. Bunlar tövbe ederek tekrar müslüman oldular ve İslâmiyet'in yayılmasında önemli hizmetler yaptılar. Kinde kabilesinden isyan eden Eş'as b. Kays'ın üzerine İkrime b. Ebû Cehil ile Muhâcir'in de gönderildiği, Muhâcir'in Nuceyr Kalesi'ni kuşatıp ele geçirdiği, isyanı bastırdığı (12/633) ve Yemen'deki ridde olaylarının bastırılmasında önemli görevler yaptığı bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in nikâhladığı halde birleşmeden boşadığı Esmâ bint Nu'mân ile daha sonra Muhâcir'in evlendiği, bu sebeple Hz. Ömer'in onları cezalandırmak istediği, fakat Esmâ'nın Hz. Peygamber'le zifafa girmediğini ve ümmehâtü'l-mü'minînden sayılmadığını belirtmesi üzerine Hz. Ömer'in bundan vazgeçtiği rivayet edilmekle birlikte onun Hz. Peygamber'den sonra hiç evlenmediği de kaydedilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 146-147). Muhâcir'in adı Resûlullah'ın kâtipleri arasında da yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 150, 308; III, 973; İbn Hişâm, *es-Sire*, IV, 246-247, 255; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 534-535; VIII, 146-147; Taberî, *Tarih* (Ebü'l-Fazl), III, 147, 228-229, 329; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, VII, 528; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâ-*

be (Bennâ), V, 277-278; a.m.f.. *el-Kâmil*, II, 301, 346, 360, 377-382, 421; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 260; a.m.f.. *Tarihü'l-İslâm: 'Ahdü'l-hulefâ'i'r-râşidin*, s. 74; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VI, 315, 330; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 228-229; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebi*, Riyad 1401/1981, s. 110; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DîA*, X, 104; Asri Çubukçu, "Eş'as b. Kays", a.e., XI, 455-456.



ZEKERİYA GÜLER

MUHÂDARA

(المحاضرة)

Sâlikin kalbinin Hakk'ın huzurunda bulunması anlamında tasavvuf terimi

(bk. KEŞF).

MUHÂDARA

(المحاضرة)

Ziraî ürünlerin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satılması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yeşermek; yeşillenmek" anlamlarındaki hadar kökünden türeyen muhâdara kelimesi, ziraî mahsullerin ve özellikle ağaçtaki meyvenin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satım akdine konu edilmesini belirten bir fıkıh terimidir. Kur'an ve Sünnet'te, haksız yoldan kazanç sağlanması ve sözleşmelerin taraflar arasında ihtilâfa yol açacak şekilde düzenlenmesi yasaklandığı gibi birçok hadiste bu kapsamda sayılan bazı satım türlerine örnekler verilmiştir. Hz. Peygamber'in ziraî mahsullerin belli bir yetiştirme düzeyine erişmeden satımını yasaklayan hadisleri (meselâ bk. Buhârî, "Zekât", 58, "Büyü", 82, 83, 85-87, 93) bunlar arasında yer alır. İlgili hadislerde geçen "büdüvvü's-salâh" (elverişliliğin ortaya çıkması) ifadesiyle ürünün hangi döneminin kastedildiğini açıklamak üzere fakihler ayrı cinsten meyve ve sebzeler için renklenme (kızarma, sararma, karar vb.), mayhoş hale gelme-tatlanma, olgunlaşım yumuşama, tanelenme-sertleşme, uzama-dolgunlaşım, büyüme-irileşme, kapçığın patlaması ve açılma gibi değişik belirtilerden söz ederler. Cumhura göre бүдüvv-i salâh "ziraî mahsulün yetişip faydalanılabilir hale gelmesi" demektir. Hanefîler'in büyük çoğunluğuna göre bu hususta ölçü, ürünün kısmen veya tamamen zarar görebileceği tabii âfete uğrama evresini aşmış olmasıdır. Sonuçta bu yorumlar, ürünün yenmeye veya faydalanmaya elverişli hale erişmesi noktasında birleşmektedir (Sıddîk M.