

nini yahut senedini açıklarken onu dinleyen talebe bu açıklamaların metnin aslında veya senedde bulunduğunu zannedip bu şekilde naklederse de muhaddisler hadisi diğer rivayetlerle karşılaştırdıklarında hatayı farkedip düzeltirler.

Müddrec tabiri ilk üç asırda belli bir tanım yapılmadan mevzû, muallel, maklûb, muztarib ve münker gibi terimlerle birlikte hadisin zayıf ve metrûk olduğuna işaret etmek üzere kullanılmıştır (Tirmizî, *İtel*, s. 210). Terim üzerinde ilk defa duran ve onu açıklayan Hâkim en-Nisâbüri olmuştur, ardından Hatîb el-Bağdâdî bu konuda müstakil bir eser yazmış, diğer hadis usulcileri de aynı bilgileri eserlerinde tekrarlamışlardır.

Müddrec hadis “müddrecü'l-isnâd” ve “müddrecü'l-metn” olmak üzere iki kısma ayrılır. Asıl nüshaya göre bir değişikliğin veya ilâvenin yapıldığı müddrecü'l-isnâd Hatîb el-Bağdâdî'ye göre üç, İbn Hacer el-Askalânî'ye göre beş şekilde olabilir. Birçok isnadı bulunan hadisi nakleden râvi senedleri birbirine karıştırabilir; iki ayrı isnadla gelen sahîh iki ayrı hadisi senedlerden biriyle rivayet edebilir veya hadislerden birini kendi senediyle rivayet etmekle birlikte diğer hadisin metninden bir kısmını ona katabilir. Kendisine iki farklı isnadla biri tam, diğeri eksik iki metin halinde ulaşan hadisin tam olan metnini eksik metnin senediyle rivayet edebilir. Hocanın bir hadisin senedini zikrettikten sonra yaptığı açıklamayı hadisin metni sanıp öyle nakledebilir (İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket*, II, 832-837).

Tirmizî'nin Süfyân es-Sevrî > Vâsıl b. Hayyân el-Kûfî > Ebû Vâil Şakîk b. Seleme > Amr b. Şürahbîl > Abdullah b. Mes'ûd isnadıyla tahrîc ettiği, en büyük günâhın mahiyetine dair birinci rivayet (“Tefsîrû'l-Kur'ân”, 25) müddrecü'l-isnâdın örneği olup bu hadisin senedinde Amr b. Şürahbîl'in yer almaması gerekir. Hadisin *Sünen-i Tirmizî*'de aynı babda yer alan ikinci rivayetiyle *Şahîh-i Buḥârî*'deki rivayetinin senedinde (“Tefsîrû'l-Kur'ân”, 2/3) Amr b. Şürahbîl'in bulunmaması bunu göstermektedir. Nitekim senedler üzerinde yapılan inceleme sonunda Tirmizî'nin, içinde Amr'ın da yer aldığı senedi başka bir senedle karıştırdığı anlaşılmıştır.

Hadisin metnine yapılan idrâc metnin baş tarafında veya ortasında, çoğunlukla da sonunda bulunur. Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini anlatan rivayetin “ve kâne yahlû bi-gâri Hirâin fe yetehannesü fihî -ve hüve't-teabbüdü-

el-leyâliye zevâtî'l-adedi” (O Hira mağarasına çekilir ve burada birkaç gün tehannüs ederdi -tehannüs ibadet etmek demektir-) ibaresindeki (Buḥârî, “Bed'ü'l-vaḥy”, I; Müslim, “İmân”, 252) “ve hüve't-teabbüdü” ifadesini hadisin râvilerinden Zührî açıklama için ilâve etmiş (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I, 23), fakat daha sonraki râviler bu açıklamanın hadisin metnine ait olduğunu zannetmişlerdir.

Sened ve metnin durumuna göre müddrec hadis sahîh, hasen veya zayıf olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muḥlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifaqla kabul edilmiştir. Yanılma sonucu meydana gelen idrâc, râvi için bir kusur teşkil etmekle birlikte bu durumun aynı râvide sık sık görülmesi onun zabt niteliğine zarar verir, kasten yapılması ise adâlet vasfını yok eder.

Müddrec hadis konusunu *el-Faşl li'l-vaş-li'l-müddrec fi'n-naql* adlı eseriyile (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, I-II, Riyad 1418/1997) ilk defa ele alan Hatîb el-Bağdâdî'dir. Kitap senedinde ve metninde idrâc bulunan 111 rivayeti içermekte, ancak bunların bir kısmının müddrec olmadığı belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eseri yeniden düzenlemiş ve çalışmasına *Ta'rîf (Takrîb)ü'l-menhec bi-tertib (takrîb)il-müddrec* adını vermiştir (*en-Nüket*, II, 811; *Keşfü'z-zunûn*, I, 465). Onun *Takvîmü's-sinâd bi-müddrecil-isnâd* adlı bir çalışmasının daha bulunduğu belirtilmektedir (Süyûtî, *Naẓmü'l-ikyân*, s. 48). Süyûtî, İbn Hacer'in eserinden sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayeti senedlerini hafzederek *el-Medrec ile'l-müddrec* isimli eserinde bir araya getirmişti (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Küveyt 1400). Abdülâzîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *Teshlîlül-Medrec ile'l-müddrec*'inde (Dimâşk 1403) Süyûtî'nin bu eserindeki rivayetleri alfabetik sıraya koymuştur. Mehmet Yılmaz, *Sahîhayn'deki Müddrec Hadisler ve Bunların Genel Değerlendirmesi* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, SÜ İlahiyat Fakültesi).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buḥârî, “Bed'ü'l-vaḥy”, I, “Tefsîrû'l-Kur'ân”, 2/3; Müslim, “İmân”, 252; Tirmizî, “Tefsîrû'l-Kur'ân”, 25; a.mlf., *İlelül-Tirmizî el-kebir* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989, s. 210; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîş* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine - Beyrut 1397/1977, s. 39-41; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faşl li'l-vaşli'l-müddrec fi'n-naql* (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1418/1997, nesredinin girişi, I, 22-35; İbnü's-Salâh, *Ulûmül-ḥadîş*, s. 95-98; Nevevî, *İrşâdül ḫallâbi'l-ḥakâ'ik* (nşr.

Nüreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 104-105; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (nşr. Abdülâzîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 23; a.mlf., *Nüzhetu'n-nazarin fi tauzihi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Nüreddin İtr), Dimâşk 1413/1992, s. 90-91; a.mlf., *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh* (nşr. Rabî b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 811-837; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (nşr. Abdülvehâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 268; a.mlf., *Naẓmü'l-ikyân*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), s. 48; *Keşfü'z-zunûn*, I, 465; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 299-305; Talât Koçyigit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1980, s. 161, 253-258; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-naḥd fi 'ulûmi'l-ḥadîş*, Dimâşk 1401/1981, s. 439-444; M. Accâc el-Hatîb, *Uşûlü'l-ḥadîş*, Beyrut 1401/1981, s. 370-373; Ahmed Ömer Hâşim, *Ḳavâ'idü usûli'l-ḥadîş*, Beyrut 1404/1984, s. 121-125; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 144-147, 254-256; Mahmûd et-Tahhân, *Teysirü muştalaḥi'l-ḥadîş*, Riyad 1407/1987, s. 103-106; M. Abdürrezzâk er-Raûd, “el-Müddrec fi'l-ḥadîşin-nebeviyyi's-şerîf mefhûmü-hû ve dirâse 'alâ nemâzic min Şahîhi'l-Buḥârî”, *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, XVIII/53, Küveyt 1424/2003, s. 131-187.



MEHMET EFENDİOĞLU

### MÜDRİK

(المدرک)

Birinci rek'ata yetişip namazın tamamını imamla birlikte kılan kimse anlamında fıkıh terimi (bk. MESBÜK).

### MÜDRİKE

(المدرکة)

Bir özenin, kendisinin veya dış dünya ile ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama gücü anlamında mantık terimi (bk. DUYU; İDRAK).

### MÜELLEFE-İ KULÛB

(المؤلفة قلوبهم)

Gönüllerinin İslâm'a ısındırılması arzu edilen kimseler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yakınlaştırmak, birleştirmek, ısındırmak” anlamındaki *elf* (ülfet) kökünden türeyen müellefe ile kalbin çoğulu *kulûb* kelimesinden oluşturulmuş *müellefetü'l-kulûb* (müellefe-i kulûb) terkibi “gönülleri ısındırılan, yumuşatılan kimseler” demektir. Terim anlamını Tevbe sûresindeki (9/60) “el-müellefetü kulûbühüm” ifadesinden alan tamlama, maddî ihşanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve

## MÜELLEF-i KULÛB

müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya başlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veya düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri belirtmek için kullanılmıştır. Âyette zekâtın sarf yerleri arasında müellefe-i kulûb da sayılmakta, ayrıca iki âyette (Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/63) elf kökünden türeyen fiiller sözlük anlamıyla geçmektedir. Bu kavrama pek çok hadiste de rastlanmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "elf" md.).

Hz. Peygamber'in kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müsbet sonuçlar verdiği bilinmektedir (bunların bir listesi için bk. İbn Hişâm, IV, 115-122; Taberî, XIV, 313; Kurtubî, VIII, 179). Bu uygulama Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekir'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsîsata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve müslümanların kuvvetlendiği, dolayısıyla artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmış, onun halife tarafından da onaylanan bu siyaseti üzerinde (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VII, 20) sahâbenin sükûtî icmâi oluşmuştur. Hz. Ebû Bekir'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekle birlikte Resûl-i Ekrem'in İslâm güçlendikten, Kureyş ve Hevâzin gibi büyük kabileler yenilgiye uğratıldıktan sonra da müellefe-i kulûba ihsanını sürdürdüğü bir gerçektir. Dolayısıyla dinin yücelmiş olması yaklaşımı izâfî olup Hz. Ömer'in söz konusu şahıslarda müsbet gelişmeler sezmiş yahut belli kişilerin asalak bir sınıf teşkil etmesini önlemek istemiş bulunması da muhtemeldir. Nitekim Celûlâ Savaşı'na katılan Becîle halkının kendilerine vaad edilen dörtte birlik ganimet hissesinin verilmesi talebiyle başvurdukları Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın konuya ilişkin sorusu üzerine Halife Ömer, Allah rızası için değil müellefe-i kulûb ödeneği uğruna savaşmışlarsa ilgili tutarın ödenebileceğini bildirdiği kaydedilmektedir (Belâzürî, s. 267-268).

Fıkıh literatüründe müellefe-i kulûb meselesi zekâtın sarf yerleri kısmında ayrıntılı biçimde, siyer (cihad) bölümlerinde ise dolaylı olarak incelenmiş, bilhassa müellefe-i kulûba devlet gelirlerinden pay ayrılıp ayrılmayacağı tartışılmıştır. Hükmün neshedildiği veya askıya alındığı, illetinin ortadan kalktığı, hedeflenen amacın ger-

çekleştiği ve sahâbe arasında anılan icmâin olduğu gibi gerekçelerle müellefe-i kulûb uygulamasının Hz. Peygamber'den sonra yürürlükten kalktığı ileri sürüldüğü gibi bu fona ait hükmün varlığını koruduğu da savunulmuştur.

Hanefîler, Mâlikîler ve ekseri Hanbelîler ile Ca'ferîler'e göre Resûlullah, zekâtın müellefe-i kulûbun müslümanlarının yanı sıra gayri müslimlerine de pay vermiştir. Tevbe sûresinin 58-59. âyetleri bu gerçeğe işaret eder. Ayrıca muhkem sayılan 60. âyette müellefe-i kulûb sınıfı müslüman-kâfir ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Şâfiîler'e, bazı Hanbelîler'e ve Zâhirîler'e göre ise zekât müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir, dolayısıyla onda kâfirlerin payı yoktur. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre Resûl-i Ekrem, müşriklere kendisinin humustaki beşte birlik hissesinden veya fey gelirlerinden ihsanda bulunmuş, onlara hiç zekât vermemiştir. Ahmed b. Hanbel'in kesin görüşü bunun enfâlden olduğu şeklindedir.

Hanefîler'e, meşhur görüşlerinde Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre artık ehl-i küfre zekât ne gönüllerini ısındırmak ne de başka bir sebeple verilebilir. Onlara İslâm'ın ilk dönemlerinde zekât verilmesi müslümanlara nisbetle güçlü olmaları yüzündendi; müslümanlar güçlendikten sonra maddî ihsanlarla kâfirlerin gönlünü kazanmaya ihtiyaçları kalmamıştır. Buna karşılık bir kısım Mâlikîler, Hanbelîler'in çoğunluğu, bazı Şâfiîler ile Ca'ferîler ve Zeydîler, ihtiyaç duyulması halinde bu hükmün her devirde geçerliğini koruduğunu ileri sürer. Hanefî âlimi Cessâs'a göre zaman içinde uygulamanın yeniden başlatılmasına duyulan ihtiyaç cihadın terkinden kaynaklanmaktadır; müslümanların toparlanıp güç birliği yapmaları halinde müellefe-i kulûba gerek kalmaz (*Ah-kâmü'l-Ħur'ân*, IV, 325). İslâm'ın hâkim olduğu dönemlerde müellefe-i kulûba artık yardım yapılmayacağı görüşü rahatlıkla savunulurken müslümanların güçlerini kaybetmesiyle beraber bu yaklaşım değişmeye başlamış, her mezhepten hukukçular, ya müellefe-i kulûbun nitelikleri hakkında seçici davranarak ya uygulamayı ihtiyaç / zorunluluk dönemlerine indirgeyerek veya bunlara yapılacak ihsanları maksada ulaştırarak asgari miktarla sınırlandırarak yahut kendilerine tahsis edilecek fonların türünü kısıtlayarak hükmün yürürlüğünü savunmuşlardır.

İmam Şâfiî, mensubunun bulunmaması durumunda müellefe-i kulûb fonunun diğer kalemlere aktarılacağını, bazı Şâfiî-

ler ise sınır boyları savunmasının tahkimine harcanacağını düşünmektedir (*el-Üm*, II, 74, 76). Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'e göre müellefe-i kulûb hissesi diğer yedi kaleme dağıtılır. Müslümanların maslahatına harcanacağı veya bu kararın devlet başkanının ichtihadına bırakılacağı da söylenmektedir.

Kurtubî'ye göre gayri müslimlerin İslâm'a kazandırılmasında akli delillerle ikna, maddî yardım vb. yöntemlerden hangisinin uygulanmasının müslümanlara yarar sağlayacağına devlet başkanı karar verir (*el-Câmî*, VIII, 179). İbn Kayyim el-Cevziyye de devlet başkanının müslümanların zarar görmesini engellemek için icabında düşmanlara maddî ihsanda bulunması gerektiğini, "Ehven-i şerreyn irtikâb olunur" küllî kaidesine işaretlerle açıklamaktadır (*Zâdü'l-me'âd*, II, 193). Müellefe-i kulûb sınıfına mensup olanların tesbiti ve desteklenmesinin gerekip gerekmediği, kendilerine aktarılacak ödenek miktarının ve süresinin tayini fertleri aşan siyasî ve içtimâî bir görev olduğu için esasen bu iş devlet başkanının, onun yokluğu veya ilgisizliği durumunda zekâtın sorumlular mercilerin yükümlülüğündedir (İbn Hazm, VI, 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 193; İbnü'l-Murtazâ, II, 180; Reşîd Rızâ, X, 577). İmam Şâfiî'ye göre aralarında müellefe-i kulûbun da bulunduğu sınıfların mensuplarını zekâtın tevziinden sorumlu kişi belirlemelidir (*el-Üm*, II, 63). İmâmîyye'ye göre Hz. Peygamber'in makamına kâim olan imam müellefe-i kulûba dilerse zekâtın ilgili kaleminden, dilerse mesâlih fonundan pay verebilir; ondan başkası için cevaz yoktur (Ebû Ca'fer et-Tûsî, I, 249, 250). Otorite boşluğunun bulunduğu dönemlerde bunu cemiyetlerin, cemaatlerin ve kurumların yapması da tecviz edilmiştir. Fertlerin dahi kendi toplumlarında diğer hak sahibi sınıflara mensup kimse bulamadıkları ve başka yerlerdekilere ulaşamadıkları takdirde zarureten müellefe-i kulûba zekât verebileceği belirtilmiştir (Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, II, 119; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 58; Reşîd Rızâ, X, 577; Yûsuf el-Kardâvî, II, 594, 601-602).

Literatürde bir kimsenin müellefe-i kulûbdan sayılmasının nasıl kararlaştırılacağı (Şâfiî, II, 63), kendilerine verilen payın onlar tarafından temellükü ve sonuçları (İbn Kudâme, II, 670-671), müellefe-i kulûb fonundan pay ayrılacaklarda fakirlik şartının aranıp aranmayacağı, kadınların müellefe-i kulûb sınıfına dahil edilip edilmeyeceği gibi hususlar tartışılmıştır (Nevevî, VI, 192, 200; Yûsuf el-Kardâvî, II, 607).



Söz konusu fondan verilen hissenin, ama- cı aşacak miktarda olması veya fondan yararlandırılan kişinin bu maksadın gerçek- leşmesini engellemesi durumunda geri alınacağı (Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 58), şerrinden korunmak için kendisine müel- lefe-i kulûb hissesinden tahsistatta bulu- nuluğunu öğrenen müslümanın bunu ka- bul etmesinin câiz olmadığı (Şemseddin İbn Müflih, II, 611; Ali b. Süleyman el- Merdâvî, III, 228; Buhûtî, II, 279; Mustafa es-Süyûtî, II, 142), zekât alması helâl sa- yılmamakla beraber gönlünün kazanılma- sına ihtiyaç duyulan kimseye söz konusu fondan zekât verilebileceği (İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XXVIII, 288; *Nażariyye'tü'l-'ağd*, s. 20), zekât kurallarına aykırı düşmekle birlikte Hâşimoğulları'ndan kalp- leri İslâm'a ısındırılmak istenenlere de il- gili kaleminden pay ayrılabilirliği (Cezîrî, I, 623) belirtilmiştir.

Genelde zekât, özelde ise müellefe-i ku- lûb fonu İslâmiyet'in siyasi, dini ve içtimai bakımından güvenlik ve dayanışmaya ver- diği önemli yansıması yanında dinin teb- liğ ve yayılması yönündeki gayretlerin malî kaynaklarla da desteklenebileceğini gös- termekte, dolayısıyla günümüzde de gün- celliğini korumaktadır. Küveyt'te 2-3 Ara- lık 1992 tarihinde yapılan Güncel Zekât Me- seleleri Üçüncü Toplantısı'nda alınan ka- rara göre müellefe-i kulûb zekâtın sekiz harcama kaleminden biri olup bu husus neshedilmemiş muhkem bir hükümdür. Müellefe-i kulûb payının harcanmasında dinin gayesine ulaştıracak maksat ve yön- temler gözetilmeli, sarfiyat diğer zekât sı- nıflarına zarar vermeyecek ve ihtiyacı kar- şılamaya yetecek kadar olmalı, hedef kitle belirlerken başışların dine ve inananlara zararlı sonuçlar doğuracak alanlara aktarılmamasına titizlik gösterilmeli, amacın gerçekleşmesine en uygun, en verimli, en etkili yol ve yöntemler seçilmelidir (*Ebhâş fikhiyye*, II, 887; ayrıca bk. İSTİMÂLET).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "elf" md.; *Müsned*, III, 68, 73, 108, 166, 175, 176, 259, 275, 284; IV, 42; VI, 465; Buhârî, "Zekât", 53, "Tevhîd", 23, "Farzû'l-İhumus", 19, "Megâzî", 56, "Enbiyâ", 6; Müslim, "Zekât", 131, 132-133, 139, 143, "Fezâ'il", 57, 59; Şâfiî, *el-Üm*, II, 52, 61, 63, 64, 68, 72-73, 74, 76; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebe- viyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutub - Muhammed ed-Dâli Balta), Beyrut 1412/1992, IV, 115-122; Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, *Kittâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1409/1989, s. 718-719; Belâzürî, *Fütûh* (Rıdvân), s. 267-268; Ta- berî, *Câmi'ü'l-beyân* (Şâkir), XIV, 312-316; Ces- sâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), IV, 233, 324-326; Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1380/1960, s. 123; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VI, 144-145, 149; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-*

*sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 132; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, VI, 337-338, 339; VII, 17-21; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Mebsût fi'l-fıkhi'l-İmâmiyye* (nşr. M. Takî el-Keşfi), Tah- ran 1967, I, 249-250; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikî* (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 325-329; Bâcî, *el-Müntekâ*, Kahire 1332, II, 153; Se- rahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 962-967; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 44-45; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 233; Fah- reddin er-Râzî, *Meḫâṭıhu'l-ğayb*, Beyrut 1411/1990, XVI, 89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 653-655, 666, 670-671; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 179-181; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 185-186, 192, 197-200, 203; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XXVIII, 288-291; XXXIII, 94; a.mlf., *Nażariyyetü'l-'ağd*, Kahire 1949, s. 20; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, II, 192-193; Şemseddin İbn Müflih, *Kittâbü'l-Fürû'* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Bey- rut 1405/1985, II, 611; Şâtıbî, *el-Muḫâḫâkât*, III, 105-106; Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Ğâye- ti'l-İḫṫisâr*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), I, 381; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehḫâr*, San'a 1409/1988, II, 179-180; Bedreddin el-Aynî, *el-Bi- nâye*, Beyrut 1400-1401/1980-81, III, 186-189; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-ğadir*, II, 259-261; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḫ mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1406/1986, III, 227-228; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Kittâbü'l-İzâh* (Muhammed b. Ömer en-Nefûsî'nin hâ- şiyesiyle birlikte), Beyrut 1391/1971, II, 113, 119; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 258, 260; Buhû- tî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II, 278-279; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muḫtaşan Halil*, Bul- lak 1318, II, 213; İbn Uşfûr el-Bahrânî, *el-Ḥadâ'i- ku'n-nâzıra* (nşr. M. Takî el-İrevânî), Beyrut 1405/1985, XII, 175-181; Muhammed b. Ahmed ed-De- sükî, *Hâşiye 'ale's-Şerḫi'l-kebir*, [başka yeri ve ta- rihi yok] (Dârü'l-fikr), I, 495; Mustafa es-Süyûtî, *Meḫâṭıbu'li-ülî'n-nühâ fi şerḫi Ğâyeti'l-müntehâ* (nşr. M. Zühayr Şâviş), [başka yeri yok] 1415/1994, II, 141-142; Şevkânî, *Neylü'l-evṫâr*, IV, 186-187; a.mlf., *es-Seylû'l-cerrâr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, II, 57-58; M. Hasan en-Necefi, *Cevâhirü'l-keḫâm* (nşr. Abbas el-Küçâ- nî), Beyrut 1377 hş., XV, 338-343; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 122-123; Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, X, 574-577; Yûsuf el-Kardâvî, *Fikhü'z-zekât*, Bey- rut 1389/1969, II, 594-611; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l- erba'a* (Kahire), I, 621, 623, 624, 625; Yunus Veh- bi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, İstanbul 1983, s. 399-417; Hasan Ali Görgülü, *Meşârifü'z- zekât fi'l-İslâm* (yüksek lisans tezi, 1983), Câmia- tû Ümmi'l-kurâ, s. 179-212; Abdullah el-Cârullah, *Meşârifü'z-zekât fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 63-75; Muhammed Muhammed el-Medenî, *Nazarât fi icṫihâdâti'l-Fârûḫ 'Ömer b. el-Ḥaṫṫâb*, Beyrut 1990, s. 57-66; Ömer Süley- man el-Eşkar, "Te'lifü'l-kulûb 'ale'l-İslâm bi-em- vâli's-şadâkât", *Ebhâş fikhiyye fi kazâyâ'z-ze- kâti'l-mu'âşıra* (nşr. M. Süleyman el-Eşkar v.dğr.), Amman 1418/1998, II, 647-696; "el-Mülhaku'l- hâmis: Fetâvâ ve tavsiyyâtü'n-Nedveti's-şâlişe li-każâyâ'z-zekâti'l-mu'âşirati'l-mün'akide bi'l- Küveyt", a.e., II, 887; Hâlid Abdürrezzâk el-Ânî, *Meşârifü'z-zekât ve temlikühâ fi ḫau'i'l-kitâb ve's-sünne*, Amman 1999, s. 239-268; Muham- med Bitâcî, *Menhecü 'Ömer b. el-Ḥaṫṫâb fi'l- teşri'*, Kahire 1423/2002, s. 148-166.



CENGİZ KALLEK

## MÜELLİHE

(المؤلهة)

Hz. Ali'ye ulûhiyyet nisbet eden aşırı fırkaları niteleyen bir terim.

Sözlükte "ilâh saymak, ulûhiyyet nisbet etmek, ilâh kabul etmek" mânasındaki te- lîh masdarından türeyen müellihe kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe aşırı fır- kalardan (Gâliyye) bir kısmını nitelemek üzere nadiren kullanılan bir terimdir. Hz. Ali'nin ilâh olduğunu, ilâhî özelliklere sa- hip bulunduğunu yahut Allah'ın Ali'ye hu- lûl ettiğini ileri süren Sebeyye, Beyâniyye, Mansûriyye gibi fırkalar genellikle Gâliyye içinde ele alınarak kurucularının ismiyle anılır. Bu tür fırkalar ileri sürdükleri iddi- alara göre tasnif edildiğinde Ali'ye beşer üstü özellikler atfederek onu ilâhlık mer- tebesine yükseltenlerin müellihe ismiyle anılması isabetli görülebilir. Zira Gâliyye, Ali'nin ulûhiyyetini kabul edenleri belirtti- ği gibi teşbih, bedâ, nübüvvet ve imâmet konusundaki aşırı düşünce sahiplerini, te- nâsûh ve bâtinî te'villeri benimseyenleri de ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığın- da Gâliyye müelliheden daha geniş bir kav- ramdır. Diğer taraftan Bağdâdî çoğunluk- la Hz. Ali, bazan da imamlar hakkında aşırı görüşler ileri sürerek Allah'ın onların şah- sında bedenleştiğini iddia eden ve bu su- retle te'lîhe yönelen fırkaları "Hulûliyye" başlığı altında ele alır (*el-Fark*, s. 254 vd.). Buna göre de müellihe Hulûliyye'den da- ha kapsamlı bir terimdir.

Hz. Ali'yi ilâh sayan gruplar belirtilirken "müellihe" mânasında Aliilâhî, bazan da Aliyullâhî gibi tabirler kullanılmaktadır. Bu nitelemelere daha çok Batı İnan'da ve Irak'ın bazı bölgelerinde rastlanmakta ve eski dinlerle aşırı Şii fırkalarından etkile- nen ve Ali'yi tanrının bir zuhuru olarak ka- bul eden Ehl-i Hak zümresine izâfe edil- mekteyse de gerçekte bu inanç onların düşüncesinde önemli bir yer tutmaz. Ay- nı zamanda Ehl-i Hak ile münasebeti he- nüz ortaya konulmamış bulunan akımlar- dan olup Keyhusrev-i İsfendiyâr'ın zikret- tiği (XVII. asır sonu) ve muhtemelen İn- dus nehrinin doğduğu bölgede Ali'yi ilâh sayanlar hakkında da Aliyullâhî nisbeti- nin kullanıldığı görülmektedir (*Debistân-ı Mezâhib*, I, 265-267). Bunlar klasik kay- naklarda bâtinî karakter taşıdıkları için Bâ- tniyye içinde de ele alınır (meselâ bk. Mu- hammed b. Hasan ed-Deylemî, s. 2-3). Bu- nunla birlikte son döneme ait bazı yayı- nlarda (İzmirli, I, 121) Şîa tasnif edilirken Hz.