

da bu üç kavramın çerçevesinde zikredilmiştir. Ancak bu durum diğer peygamberlerden sabır ve azmi nefyetmez. Kur'an-ı Kerim'de son peygamberle ümmetine sabır ve azim tavsiye edilirken geçmiş dönemlerdeki nebîlerin ve ümmetlerinin karşılaştıkları sıkıntılara temas edilir (el-Bakara 2/214). Sabır Kur'an'da yirmi civarındaki âyetle Resûlullah'a, ayrıca diğer peygamberlere nisbet edilirken (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "şbr" md.) Hz. Âdem'de azmin, Yûnus'ta sabrın eksik olduğu belirtilir (Tâhâ 20/115; el-Kalem 68/48). Bu durumda bazı âlimlerin ülü'l-azmin bütün peygamberleri kapsadığı biçimindeki yorumları isabetli görünmemektedir.

İmam Mâtürîdî ülü'l-azm vasfını taşıyan peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini şu şekilde özetlemiştir: İlâhî mesajın tamamını -ölümleri pahasına da olsa- en güçlü ve en zalim insanlara tebliğ etmek, hitap ettikleri kimselerin eziyetlerine katlanıp görevlerini terketmemek ve onların arasından ayrılmamak, kavimlerine beddua da bulunmamak, mâruz kalabilecekleri sıkıntılara ve musibetlere sabretmek, dinî görev ve ibadetlerini tam mânâsıyla yerine getirmek, nefsanî arzularına boyun eğmemek. Mâtürîdî bu altı hususun son üçüyle bütün müslümanların da mükellef tutulduğunu belirtmiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 379-380). Ahzâb sûresinde (33/7) isimleri zikredilen ülü'l-azm peygamberlerden Hz. Mûsâ, İsa ve Hz. Muhammed semavî dinlerin dayandığı vahiylerin tebliğcileridir ve mensupları halen mevcuttur. Hz. İbrâhim semavî dinlerin temel ilkesini oluşturan tevhid esasının, dolayısıyla Hanîf inancının ortak peygamberidir. Babası ve kavmi tarafından reddedilen, Nemrûd tarafından ateşe atılan tarihî bir şahsiyettir. Namazlardaki Salı ve Bârik dualarında Resûl-i Ekrem'le birlikte adının zikredilmesi de onun büyüklüğünü göstermektedir. Hz. Nûh, sosyolojik gelişim tarihinde belki de toplum hayatının tam anlamıyla başladığı bir dönemde nübüvvetle görevlendirilmiştir. O, Kur'an'da belirtildiği üzere ilk defa ilâhî vahyi, tevhid ilkesini insanlara tebliğ eden peygamberdir.

Mâtürîdî'ye göre ülü'l-azm peygamberlerin özelliklerinden biri de onların kavimlerinin helâki için beddua etmemeleridir. Halbuki Nûh rabbine hitap ederek yer yüzünde hiçbir kâfiri yaşatmamasını, aksi takdirde inkârcıların Allah'ın kullarını sapıtıp kendi nesillerini çoğaltacağını söyleyerek bedduada bulunmuştur (Nûh 71/26-27). Öyle anlaşıyor ki Hz. Nûh, asırlar boyu verdiği mücadele sonunda -bir ge-

miye sığacak kadar insan hariç- muhataplarından ümidini kesmiş, kendisine karşı alay, hakaret ve taşla tutma gibi davranışlara devam edecekleri sonucuna varmış, bu sebeple kavmine beddua etmiştir. Nitekim Cenâb-ı Hak ona bir gemi yapmasını emrederken o zamana kadar iman edenlerden başka hiç kimsenin iman etmeyeceğini haber vermiştir (Hûd 11/36). Bu açıdan bakıldığında Nûh'un bedduasını bir nevi vahiy ürünü kabul etmek mümkündür. Firavun, Hz. Mûsâ'ya iman eden İsrâiloğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarını öldürüyor, kız çocuklarını hayatta bırakıyordu. Mûsâ birçok mucize gösterdiği halde Firavun ve taraftarları iman etmemiştir. Hz. Mûsâ'nın bedduası, iman etmelerine vesile olacağı ümidiyle servetlerinin yok edilmesi ve zulme alışmış yüreklerine sıkıntı verilmesi içindir (Yûnus 10/88). Mâtürîdî gibi bazı müfessirler bu kanaati taşımaktadır (*a.g.e.*, VII, 102-103; krş. Taberî, XI, 202-208). Öte yandan Hz. Mûsâ'nın bedduasını savaş hali çerçevesinde düşünmek de mümkündür. Zira Firavun her türlü maddî güce sahipken Mûsâ'nın elinde dua etmekten başka bir imkân yoktu. Cenâb-ı Hak onun bedduasını kabul etmiş, Mûsâ ile İsrâiloğulları denizden geçerken Firavun ve taraftarları denizden boğulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre yüzyılın müceddidiyle binyılın müceddidi konusunda da ülü'l-azm mefhumu ortaya çıkmaktadır. Ülü'l-azm diye nitelendirilen peygamberden önceki ümmetlerde binyılın geçmesi herhangi bir peygamberin değil ülü'l-azmin gönderilmesini gerektirir. Resûl-i Ekrem'den sonra günümüze kadar ülü'l-azm peygamberlerin yerini tutacak olan kişi kendisine ihtiyaç duyulan, mârifeti tam bir âlim ve ârifdir (*Mektûbât*, I, 390; *DîA*, XXII, 197).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "azm" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "azm" md.; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XI, 202-208; XXVI, 48-49; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 102-103; (nşr. Ali Haydar Ulusoy), XI, 310; (nşr. Murteza Bedir), İstanbul 2008, XIII, 379-381; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 158-159; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1411/1990, XXVIII, 35; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, Beyrut 1408/1988, XVI, 145-147; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, Beyrut 1385/1966, VI, 306-307; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Karaçi 1393/1973, I, 390; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4363-4364; Mustafa Çağrıncı, "Azim", *DîA*, IV, 328-329; Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *a.e.*, XXII, 197; Ferâmerz Hâc Menûçihri, "Ülü'l-azm", *DMBİ*, X, 451.



MUHAMMED ARUÇI

ÜLÜ'L-EMR

(أولو الأمر)

İslâm toplumunda
üst yöneticileri ve toplumsal
otorite sahibi kimseleri anlatan
bir tabir.

Sözlükte "emir sahipleri" mânâsına gelir. Emir kelimesi "iş" ve "buyurma" anlamlarını içerdiğinden ülü'l-emr hem yetkili hem de görevli kimseleri ifade eder. Dinî literatürde başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticilerini, toplumsal sorumluluk ve otorite sahibi kimsele-ri içine alan kapsamlı bir tabirdir. Benzer bir tabir olan **evliyâü'l-umûr** da (tekili veliyyü'l-emr) velâyetle ilgilidir, bununla amme velâyetine sahip kimseler kastedildiğinde ülü'l-emr ile örtüşen bir anlam kazanır.

Ülü'l-emr tabiri Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. Bir âyetle müslümanların Allah'a, Peygamber'e ve ülü'l-emre itaat etmesi emredilmekte (en-Nisâ 4/59), diğer âyetle ise müslümanların toplumun güvenliğiyle ilgili bir sorunla karşılaştıklarında onu yaymak yerine kendilerinden olan ülü'l-emre götürmelerinin daha uygun olacağı, onlardan hüküm ve sonuç çıkarma (istinbat) hususunda yeterliliği bulunanların nasıl davranılması gerektiğini bilecekleri ifade edilmektedir (en-Nisâ 4/83). İlk âyetin bağlamı ülü'l-emr tabiriyle, devlet başkanı yanında üst yöneticilerin ve devlet yetkisini kullanan kamu görevlilerinin kastedildiğini göstermektedir. Çünkü bir önceki âyet, emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında hükmedildiğinde adalete uygun davranılması emrini içermektedir (en-Nisâ 4/58). Âyetin seriyeye kumandanlığı hakkında indiğini belirten rivayet de bu tesbiti desteklemektedir (Müslim, "İmâre", 31; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87). Âyetle Allah'a ve resule itaat edilmesi ayrı ayrı ve mutlak olarak, ülü'l-emre itaat ise resule itaat emrine atfen istenmektedir. Âyetin sevkindeki üslûptan hareketle ülü'l-emre itaatın de mutlak olduğu, ancak Allah'a isyan niteliği taşıyan durumlarda ülü'l-emre itaat edilmeyeceği hükmüne varmak mümkündür. Bu hükmü, ülü'l-emre itaatın ancak dinin ve hukukun ilkelerine uygun emirlerle (mâruf) sınırlı tutulduğunu, bunlara aykırı düşen taleplerin ise yerine getirilmemesi gerektiğini bildiren hadisler de teyit etmektedir (Buhârî, "Aḥkâm", 4; Müslim, "İmâre", 38-40). Âyetin ilk kısmında Allah'a, resule ve ülü'l-emre itaat birlikte istendiği halde de-

ÜLÜ'L-EMR

vamında bir meselede anlaşmazlığa düşüldüğünde onun yalnızca Allah'a ve resulüne götürülmesinin emredilmesi ve ülü'l-emrin zikredilmemesi İslâm hukukundaki kaynak iradeye vurgu bakımından önemlidir. İkinci âyette geçen ülü'l-emr tabirinin ise önceki âyettekine göre daha geniş kapsamda anlaşılması mümkündür. Nitekim âyetin nüzûl sebebiyle ilgili bir rivayet de bunu desteklemektedir (Müslim, "Talak", 30). Bu âyet, toplumun güvenliğine dair soruna ilişkin kararın ülü'l-emr arasında istinbat yetisine sahip kimselerce verilmesi gerektiğini belirtmektedir. İstinbat, bir sorunun çözümünde veya bir olay karşısında benimsenecek tutumla ilgili olarak mevcut bilgileri tahlil edip incelemek suretiyle bir hükme veya sonuca varmak demektir. Buna göre âyetin üslûbu esas alındığında sahasında uzman olan her bir kişinin, devlet yetkisi kullanmasa bile alanıyla ilgili sorunlar ve olaylarla sınırlı kalmak şartıyla kendilerine başvurulması emredilen ülü'l-emr kapsamında sayılması mümkün görünmektedir. Her iki âyette de itaatin emredildiği kimselerin müslümanlardan olması özellikle vurgulanmaktadır. Müslüman olmayan yöneticilerle müslüman toplum arasındaki ilişki bir itaat meselesi değil bir sözleşme ve ahde vefa meselesi kabul edilmiştir. Gayri müslim yöneticilere itaatin emredilmemesi müslüman toplumun onlara isyan etmesinin gerekliliği anlamında değildir (Elmalılı, II, 1375).

Âyetlerin nüzûl sebebine dair rivayetler hariç doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözlerde ülü'l-emr tabirinin tefsirine dair bilgi bulunmamaktadır. Bu tabirin geçtiği hadislerde müslüman fertlerin ülü'l-emre itaat etmesi istenir (*Müsned*, III, 225; Dârimî, "Muḥaddime", 24). Ülü'l-emr tabirinin kullanılmadığı benzer bir kısım rivayetlerde ise yöneticilere itaatin emredildiği görülmektedir (Müslim, "İmân", 95; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59). Buna göre hadislerde geçen ülü'l-emr ile de yöneticilerin kastedildiği söylenebilir. Ülü'l-emr tabiriyle kimlerin kastedildiği hususunda klasik doktrinde çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlara göre ülü'l-emr ile sahâbe, muhacirler ve ensar, sahâbenin önde gelenleri, re'y sahibi sahâbiler, yalnızca Hz. Ebû Bekir ve Ömer, dört halife, Hz. Peygamber'in yetki verdiği emirler, seriyye kumandanları, tâbiîn, ilim ehli, fakihler veya yöneticiler kastedilmiş olabilir. Şii doktrininde ülü'l-emr Ehl-i beyt imamları veya yalnızca Hz. Ali'dir. Tabirin

işârf yorumuna göre ise ülü'l-emr tarikat önderleridir (Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, II, 444).

Klasik Sünnî doktrininde ülü'l-emr ile ilgili âyetlerin, tarihî ve sosyal bağlamlarından soyutlanıp zaman içinde kökenleri sahâbe yorumlarına dayanan üç temel yaklaşımla açıklandığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde bunlarla yalnızca yöneticiler (ümerâ / vülât) kastedilmektedir ve bu görüşün dayanağı esas itibarıyla yöneticilere itaati emreden rivayetlerdir. Klasik doktrinde ülü'l-emr çoğul bir tabir olmakla birlikte bazan sadece devlet başkanını (imam / halife) belirtmek üzere de kullanılmaktadır. Söz konusu kullanımıyla ülü'l-emr "zaman içinde görev üstlenecek devlet başkanları" anlamına gelmektedir. Bu da İslâm hukukunda yasama, yürütme ve yargılamadan oluşan devlet yetkilerinin, bütün siyasî iktidarın yalnızca devlet başkanının elinde toplandığını kabul eden teoriyle uyum göstermektedir. Bu teoriye göre yönetim yetkisi kullanan her organ yetkisini devlet başkanından almaktadır. Diğer bir ifadeyle devlet başkanı dışındaki yöneticiler yetkilerini ona vekâleten kullanmaktadır (Türçan, s. 205, 210-216). Şia'nın ülü'l-emr tabiriyle yalnızca Ehl-i beyt imamlarının kastedildiğini öngören yaklaşımı da yetkideki tekeli göstermesi bakımından aynı bağlamda değerlendirilebilir. Ülü'l-emr tabiri yöneticiler diye anlaşıldığında itaat edilmesi gereken ülü'l-emrin hangi yöneticilerden meydana geldiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre ülü'l-emr meşrû yöneticileri ifade etmektedir. Sünnî doktrini, tarihî tecrübeyi ve olguyu göz önüne alarak kaba kuvveti de bir iktidar elde etme yöntemi kabul etmektedir. Ayrıca iktidar elde edildikten sonra yöneticinin fâsık veya zalim olması Şia'nın aksine çoğunluk bakımından kamu düzeninin korunması düşüncesinden hareketle o iktidarın meşruiyetini ortadan kaldıran, itaatsizliği veya azli gerektiren bir sebep teşkil etmemektedir. Bu yaklaşımdan iktidarın meşruiyetiyle yöneticilerin yalnızca bid'at ehlinin çıkmaması gerektiğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, ülü'l-emr tarafından verilen emirlere itaat etme zorunluluğu için onların şer'î hükümlere aykırı olmaması gerektiği şartı ile ülü'l-emrin fâsık veya zalim olması da farklı değerlendirilmektedir. Buna göre fâsık veya zalim de olsa bir yöneticiye verdiği emirler şer'î hükümlere aykırı düşmediği sürece itaat edilmesi vâcib görülmektedir.

İkinci yaklaşıma göre âyetlerde geçen ülü'l-emr tabiriyle dinî ilimler alanında uzmanlık kazanmış kimseler (ulemâ / fukaha) kastedilmektedir. İslâm hukukunun üzerine kurulduğu temel teori, her bir ferdi davranışın ve toplumsal ilişkinin ilâhî iradeyi temsil eden şer'î hükümlere göre düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. Şu halde asıl sorun söz, davranış ve uygulamaların şer'î bakımdan değerini ve nasıl niteleneceğini belirleyebilmektir. Dolayısıyla ülü'l-emr ile şer'î hükümlerin elde edilmesi ve hadiselerin bu açıdan takdiri hususunda uzman kimselerin kastedilmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Ülü'l-emr ile ehlü'l-hal ve'l-akdin kastedildiğini, ehlü'l-hal ve'l-akdin ise ictihad veya icmâ ehlinin oluştuğunu benimseyen yaklaşım bu tesbiti desteklemektedir (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 19; Fahreddin er-Râzî, X, 116, 120-121; Seyfeddin el-Âmidî, I, 167; Beyzâvî, II, 349). Öyle anlaşıyor ki İslâm âlimleri bu yaklaşımlarıyla, yöneticilerin dinî kurallardan sapması veya sapma ihtimaline karşı tedbir olarak şer'î ilimler ve genel dinî eksende bir sosyal otorite inşasını öngörmüştür. Nitekim ülü'l-emri ehlü'l-hal ve'l-akd, onu da icmâ ehli diye tanımlayan Fahreddin er-Râzî görüşünü âyette ülü'l-emre itaatin kesin biçimde emredilmesine dayandırmaktadır. Ona göre Allah'ın kendisine itaat edilmesini emrettiği kimsenin mâsum (yanılmaz / hatadan korunmuş) olması gerekir. Aksi takdirde hata yapması muhtemel bir kimseye itaat edilmesi emredilmiş olur ki bu yanlış bir emrin yerine getirilmesini istemek anlamına gelir. Âyete böyle bir anlam yüklenemeyeceğine göre ülü'l-emrin mâsumiyeti zorunludur. Mâsumiyet niteliği herhangi bir kimseye veya gruba değil ümmetin tamamına aittir. Dolayısıyla ülü'l-emr ehlü'l-hal ve'l-akdi teşkil eden ulemânın tamamıdır (Fahreddin er-Râzî, X, 116-117). Üçüncü yaklaşımda ise ilk iki görüşü birleştirmek suretiyle ülü'l-emr tabirinin hem yöneticileri hem dinî ilimlerde uzman olan kimseleri ifade edecek genişlikte olduğu savunulur. Buna göre toplumsal yaşamın düzenlenmesinde gerekli hükümlerin belirlenmesi hususunda dinî ilimlerde uzmanlaşmış kimsele-re, düzenlemelerin yürütülmesinde de yöneticilere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu yaklaşımı her iki grup arasında iktidarın kul-lanımı hususunda ortaya çıkan tarihî uzlaşma teyit etmektedir. Klasik Şii doktrininde ise ülü'l-emr tabiriyle başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt imamlarının kastedildiği anlayışı benimsenmiştir. Çünkü

âyetle ülü'l-emre itaat mutlak şekilde emredilmektedir. Kendilerine itaatin mutlak vâcip kılındığı kimselerin mâsum olması gerekir ki bunlar da Ehl-i beyt imamlarıdır (Tabersî, III, 110-111, 138; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 348). Klasik Şii doktriniyle Râzî'nin savunduğu görüş arasındaki fark mâsumiyet niteliğinin kime ait olduğu meselesinde ortaya çıkmaktadır (ülü'l-emrde mâsumiyet şartını reddeden bir yaklaşım için bk. M. Sagır Hasan el-Ma'sûmî, mî, IV/4 [1969], s. 11-13).

Modern dönemde kamu hukuku ve siyaseti alanında yazılan eserlerde ülü'l-emre itaati emreden âyetteki (en-Nisâ 4/59) "minküm" kaydına Müslümanlık şartından öte klasik dönem literatüründe yer almayan ilâve anlamların yüklendiği ve özel bir vurgunun yapıldığı, bu durumun totaliter yönetimlerin baskın olduğu İslâm ülkelerinde dolaylı bir siyasal muhalefet söylemi şeklinde daha da öne çıktığı görülür. Bu dönemde ülü'l-emri çok daha geniş kapsamda tanımlayan yaklaşımlar da vardır. Meselâ Reşid Rızâ'ya göre ülü'l-emr ümmetin kendilerine güvendiği ilim adamları, ordu kumandanları, ticaret, sanayi ve ziraat gibi alanlarda faaliyet gösteren kamu kurumlarının başkanları, bunların yanında sendika ve parti liderleri, önde gelen gazetelerin yöneticileri ve başyazarları gibi kimselerin yer aldığı geniş tabanlı ehlü'l-hal ve'l-akdden meydana gelmektedir (Tefsirü'l-Menâr, V, 187). Bu görüş, ehlü'l-hal ve'l-akdi yönetici ve ilim adamları sınıfına toplumun önde gelenlerini de ekleyerek tanımlayan klasik yaklaşımın yeni dönemdeki yorumu şeklinde görülebilir (Bedreddin İbn Cemâa, s. 52-53; Hatîb eş-Şirbînî, V, 422). Nitekim Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, ülü'l-emri icmâ ehlî veya fıkıh usulündeki ehlü'l-hal ve'l-akd olarak tanımlayan Râzî'nin yaklaşımını klasik doktrindeki ehlü'l-hal ve'l-akd kavramına denk gelecek bir genişlikte yorumlamaktadır (Ğarâ'ibü'l-Kur'ân, II, 435). Ancak söz konusu yaklaşım, klasik doktrinde ülü'l-emr ile ehlü'l-hal ve'l-akd kavramlarını kapsam bakımından farklı tanımlayan çoğunluğun görüşüyle bağdaşmamaktadır. Ülü'l-emr tabiriyle yöneticilerin, ulemânın veya her iki grubun birlikte kastedildiğini ileri süren yaklaşımların tamamında kaynağı farklı olsa da belli bir otoritenin arandığı görülmektedir. Bu kişilerin toplumu yönlendirme gücü bulunmaktadır. Râgıb el-İsfahânî de insanlar üzerinde otoriteleri olan kesimleri peygamberler, yöneticiler, bilgeler, vâizler şeklinde belirtmekte, peygam-

berlerin halk ve seçkinler üzerinde hem zâhîrî hem bâtınî, yöneticilerin bütün insanlar üzerinde sadece zâhîrî, bilgelerin yalnız seçkinler üzerinde, vâizlerin de sırf halk üzerinde yalnızca bâtınî olarak otorite kullandıklarını ifade etmektedir (el-Müfredât, "emr" md.).

BİBLİYOGRAFYA :

Müşned, III, 225; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 79-81; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 418-419; Taberî, *Câmi'u'l-beğân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 203-210, 246-250; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 187, 189; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), III, 177-185; Şeyh Müfid, *el-İşâh fi'l-imâme*, Beyrut 1414/1993, s. 28; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 292, 293; Mâveridî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989, s. 4, 24; a.mlf., *en-Nûket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 499-500, 511; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Mekke 1414/1994, X, 346; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 19, 20-21, 23; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 95-96, 115-116; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 451-454; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1414/1994, III, 110-111, 138; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebî Tâlib* (nşr. Yûsuf İbîş, *el-İmâm ve'l-imâme 'inde's-Şî'a* içinde), Beyrut 1990, s. 51, 82; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, X, 116-122, 159-161; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi'usûli'l-ahkâm* (nşr. İbrâhîm el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 167; Kurtubî, *el-Câmi'* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, VI, 428-435, 478-480; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (Takıyyüddin es-Sübki - Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* içinde), Beyrut 1416/1995, II, 349; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut 1408/1988, s. 348; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, Kahire 1969, s. 159; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*, Beyrut 1416/1996, II, 431-436, 444, 454-458; Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbiri ehlî'l-İslâm* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, s. 52-53, 62; İbn Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvâkkat'in* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 9-10, 48; II, 202, 239-240; IV, 400; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1409/1989, V, 233; Kalkaşendî, *Me'âşirü'l-inâfe*, I, 58-59, 62-63; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecvûd), Beyrut 1415/1994, V, 422; Abbas b. Ahmed es-San'ânî, *Tetimmatü'l-Ravzi'n-nağir şerhu Mecmû'i'l-fikhi'l-kebir* (Seyyâgî, *er-Ravzâ'n-nağir*, IV içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-cil), s. 6 vd.; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (nşr. M. Hüseyin el-Arabî), Beyrut 1417/1997, IV, 95-98, 139-140; M. Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, Beyrut 1393/1973, V, 180 vd., 299-302; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1374-1380, 1402-1405; Fethî Abdülkerîm, *ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1404/1984, s. 172-196, 213-221; Talip Türkan, *Devletin Egemelik Unsuru ve Egemelikten Kaynaklanan*

Yetkileri, Ankara 2001, s. 205, 210-216, 226-229; Özgür Kavak, *Reşid Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (doktora tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 266-296; M. Sagır Hasan el-Ma'sûmî, "Şeyhu't-tâ'ife eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. 'Alî et-Tûsî ve ba'zu mesâ'ilü'l-fıkıh", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, IV/4, İslâmâbâd 1969, s. 11-13; "Ülü'l-emr", *Mu.F*, VI, 189-193.



TALİP TÜRKAN

ÜLÜŞ

Eski Türkler'de kesilen hayvanın etinden alınacak belli hisse ve ülkenin hânedan mensupları arasında taksim edilmesi anlamında terim.

Sözlükte "hisse, pay, parça, bölüm, kısım" anlamındaki ülüş "bölmek, ayırmak, paylaşmak" mânasına gelen ül-mek / ülümek fiilinden türemiştir (Kâşgarlı Mahmud, I, 62). Kelimenin Orhon yazıtlarında "kut, kısmet, pay, hisse" anlamında kullanılan, hükümranlılıkla ilgili ülüğ kelimesiyle köken ve mâna itibarıyla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır (Kâşgarlı Mahmud, I, 72; *Orhun Âbideleri*, s. 10, 23, 55, 65). Ülüş terim olarak, eski Türk etnolojisine göre toplanan bir kurultayda Oğuz boylarından her birinin kesilen hayvanın etinden alacağı belli hisseyi ifade etmek için kullanılmıştır. Kurultaylarda her boyun oturacağı yer (orun) ve ziyafet için kesilecek hayvanın etinden alacağı hisse, herhangi bir anlaşmazlığa meydan verilmesi için Kün Han'ın emriyle Irkıl Hoca tarafından ayrıntılı biçimde düzenlenmiştir (Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, I, 57-58; Yazıcızâde Ali, s. 23; Togan, s. 49-52, 99). Söz konusu geleneği genişçe anlatan Ebülgâzi Bahadır Han her bir Oğuz boyunun oturacağı yeri ve kesilen etten hanın, vezirin, büyük oğulun ve diğerlerinin alacağı hisseyi belirtir ve bir, on, yüz, kaç tane mal kesilirse kesilsin etin söylendiği gibi kesilip alınmasını ve herkesin kendi çocukları ve uyuğundakilerle birlikte yemesi gerektiğini kaydeder (*Şecere-i Terâkime*, s. 155-157, 161, 246, 248; İnan, I [1931], s. 121-122).

Eski Türk etnolojisi ve Oğuz geleneklerine göre düzenlenen kurultaylarda orun ve ülüş geleneğinin Oğuz boyları arasında farklı coğrafyalarda yüzyıllarca yaşadığı anlaşılmaktadır. XV. yüzyıl müellifi Yazıcıoğlu Ali, Anadolu Selçuklu Devleti'nde I. Alâeddin Keykubad zamanında ziyafetlerin (şölen, toy) Oğuz geleneklerine göre düzenlendiğini kaydetmektedir (*Tevârih-i Âli Selçuk*, s. 350). Aynı geleneklerin