

âyette 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, 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 (Tefsîrü'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 Cemâ, 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 (Ğarârü'ibü'l-Ğur'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. Râgîb el-İsfahânî de insanlar üzerinde otoriteleri olan kesimleri peygamberler, yöneticiler, bilgeler, vâizler şeklinde belirtmekte, peygam-

berlerin halk ve seçkinler üzerinde hem zâhirî hem bâtınî, yöneticilerin bütün insanlar üzerinde sadece zâhirî, 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'ü'l-be-yân* (nşr. Sidki Cemil 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-Ğur'ân* (Kamhâvî), III, 177-185; Şeyh Müfid, *el-İşâh fi'l-İmâme*, 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-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 499-500, 511; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübürâ* (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 Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 95-96, 115-116; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ğur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 451-454; Tabersî, *Mecma'u'l-be-yân fi tefsîri'l-Ğur'ân*, Beyrut 1414/1994, III, 110-111, 138; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü'âli Ebî Tâlib* (nşr. Yûsuf İbîş, *el-İmâm ve'l-İmâme 'inde's-Şî'a* içinde), Beyrut 1990, s. 51, 82; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 1411/1990, X, 116-122, 159-161; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm* (nşr. İbrâhim 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, *Min-hâcü'l-vûşûl 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'l-Ğur'ân*, Beyrut 1408/1988, s. 348; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, Kahire 1969, s. 159; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Ğarârü'ibü'l-Ğur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*, Beyrut 1416/1996, II, 431-436, 444, 454-458; Bedreddin İbn Cemâ, *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbirihî'l-İslâm* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, s. 52-53, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvâkkî'in* (nşr. Tâhâ Abdürrahîm Sa'd), Beyrut 1973, I, 9-10, 48; II, 202, 239-240; IV, 400; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdürrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 233; Kalkaşendî, *Me'âşîrû'l-inâfe*, I, 58-59, 62-63; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, V, 422; Abbas b. Ahmed es-San'ânî, *Tetimmetü'r-Ravzi'n-nağîr şerhu Mecmû'i'l-fıkhi'l-kebir* (Seyyâgî, *er-Ravzü'n-nağîr*, 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, *Tefsîrü'l-menâr*, Beyrut 1393/1973, V, 180 vd., 299-302; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1374-1380, 1402-1405; Fethî Abdülkerim, *ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıkhi'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 Muḥammed b. el-Ḥasan b. 'Alî et-Tûsî ve ba'zu mesâ'il-i'l-fıkḥ", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, IV/4, İslâmâbâd 1969, s. 11-13; "Ülü'l-emr", *Mv.F*, VI, 189-193.



TALİP TÜRCAN

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, hükümlerle ilgili ülüş 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 verilmemesi için Kün Han'ın emriyle Irkl 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 uyruğundakilerle 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 Âl-i Selçuk*, s. 350). Aynı geleneklerin

ÜLÜŞ

Oğuzlar'ın yanı sıra diğer Türk topluluklarında da bazı farklılıklarla uygulandığı bilinmektedir. Eski Kazak ve Kırgızlar'da kesilen hayvanın on iki organı (on iki müç) esas kabul edilir ve bu organlar oturan misafirlere mevkilerine göre bölüştürülürdü (İnan, I [1931], s. 132). İbrahim Kafesoğlu yayla, av ve savaş sanatlerini taksim edilirken her kabilenin on ve ülüşü dikkate alınarak ona göre pay verildiğine, önemli toplantılardan birinde orun ve ülüşünü bir defa kaybeden oymağın yayla, otlak, av vb. şeyler üzerindeki hukukunu da kaybedebileceğine dair tesbitlerin (a.g.e., I [1931], s. 133) Moğollar'la ilgili olabileceğini, çünkü Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin *Oğuz Destanı*'nda yer almasına karşılık Orhon yazıtlarında, *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü lügâti't-Türk*'te böyle bir kaydın bulunmadığını ileri sürer (*Türk Millî Kültürü*, s. 231). Ülüş kelimesi bu anlamları yanında, modern araştırmacılar tarafından siyasî-ıdarî mânada eski Türk devletlerinde ülkenin hânedan üyeleri arasında taksim edilmesi olarak değerlendirilmiş ve bu geleneği belirtmek için kullanılmıştır. Bununla birlikte çeşitli uygulamalar, eski Türk devletlerinde ülkenin hânedan üyeleri arasında taksim edildiği umumi bir paylaşım hukukuna değil, hânedan üyelerinin merkeze bağlı kalmak şartıyla bir bölge veya şehrin idaresiyle görevlendirilmesi geleneğinin varlığına işaret etmektedir (Özgüdenli, V, 250-252).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü lügâti't-Türk* (trc. Besim Atalay), Ankara 1992, I, 62, 72, 511-512; *Orhun Âbideleri* (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, s. 10, 23, 55, 65; *Oğuz Kağan Destanı* (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1988, s. 25, 40; Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Muhammed Rüşen - Mustafa Müsevî), Tahran 1373 hş., I, 57-61; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âli Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş-Metin-Dizin* (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, tür.yer.; Ebülğazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime: Türkmenler'in Soy Kütüğü* (haz. Zuhâl Kargı Ölmez), Ankara 1996, s. 150-163, 244-249, 471; Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı: Reşidüddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1972, s. 48-52, 99; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1986, s. 229, 231; Osman G. Özgüdenli, "Ülüş Sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1064)", *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 249-264; Recep Toparlı v.dğr., *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 297-298; Abdülkadir [İnan], "'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi", *THİTM*, I (1931), s. 121-133; Halil İnalıcık, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi", *SBFD*, XIV (1959), s. 69-93; Abdulkadir Donuk, "Oğuz Kağan Destanında Yanlış Yorumlanan Bir Terim: Üleştirme mi?, İliştirmek mi?", *TED*, sy. 13 (1987), s. 161-168.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

el-ÜM
(مأى)İmam Şâfiî'nin
(ö. 204/820)

son dönemine ait fıkıh külliyyatı.

Adını mezhebin ana metni oluşundan alır ve Şâfiî'nin hayatının son beş yılını geçirdiği Mısır'da "kavl-i cedîd / mezheb-i cedîd" adıyla ortaya koyduğu fikhî birikimini içerir. İmam Şâfiî, bir fıkıh mezhebinin kurucusu olmanın yanında icthadlarının büyük kısmını bizzat telif eden ve eserleri günümüze ulaşan nâdir şahsiyetlerden biridir; "kavl-i kadîm" devrine ait temel eseri *el-Hüccce* adıyla bilinir ve öğrencisi Za'ferânî bu dönem fikhinin en güçlü râvisi kabul edilir. Ancak eser zamanımıza kadar gelmemiş, bu döneme ait icthadları çeşitli kaynaklara serpilmiş atıflar halinde bugüne ulaşmıştır. Şâfiî'ye atfedilen mevcut eserlerin tamamı kavl-i cedîd devrine ait olup önceleri *el-Mebsût*, daha sonra *el-Üm* adıyla tanınmıştır. Aslında Şâfiî fikhini her konusuyla ilgili bir eser yazmış, muhtemelen bu telifatına toplu bir isim vermemiştir. Her biri ihtiva ettiği konunun başlığıyla anılan bu eserler erken dönem ilim çevrelerinde "kütübü'ş-Şâfiî" diye biliniyordu. III. (IX.) yüzyıl âlimlerinden pek çoğunun biyografisinde, "Mısır'a gitti ve Rebî'den Şâfiî'nin kitaplarını aldı" şeklinde ifadeler rastlanır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kütübü'ş-Şâfiî terkihi yerine *el-Mebsût* adı kullanılmıştır. İslâm telif geleneğinde belirli bir alanla ilgili kapsamlı bilgileri içeren ansiklopedik eserler bu adla anılır. Nitekim Hanefî mezhebinin ana kaynaklarından olan Şeybânî'nin *el-Aşl* adlı eseri *el-Mebsût* diye bilindiği gibi Serahsî'nin Hanefî fikhine dair kitabı da aynı adı taşımaktadır. İbnü'n-Nedîm'in kaydettiği üzere Şâfiî'nin kitaplarına *el-Mebsût* denildiği dönemde yer yer "Kitâbü'l-Uşûl" ismi de kullanılmıştır. Mezhep birikimi çerçevesinde hiyerarşik bir değerlendirmeye de işaret eden bu adlandırmanın sebebi, söz konusu ana metinlerin mezhebin teşekkülünden sonraki dönemde ortaya çıkan mezhep literatürüne temel teşkil etmesidir. Aynı görüşle Hanefî literatüründe mezhebin ana kaynaklarını oluşturan "zâhirü'r-rivâye" eserlerine "usul", bu metinlerde işlenen konulara da "mesâilü'l-usûl" adı verilmiştir. Ancak usûl-i fikhin müstakil bir disiplin haline geldiği dönemde bir fûrû-i fikhî metni için usul adının kullanılması uygun düşmediğinden aynı anlamı taşıyan *el-Üm* tercih edilmiştir.

el-Üm ismine ilk defa Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki tarafından yer verildiği anlaşılmaktadır. Beyhaki, Şâfiî'ye ait on üçü usul ve 128'i fûrûa dair toplam 141 başlıktan meydana gelen bir eser listesi vermiş, *el-Üm* adı altında fûrû konularını ihtiva eden bölüm (kitap) başlıklarını saymıştır (*Menâkıbü'ş-Şâfiî*, I, 246-254). Beyhaki'nin önce usule dair eserleri, ardından fûrû çerçevesindeki kitapları sayması, teorik nitelikteki risâleleri *el-Ümm*'ün dışında gördüğü izlenimini verse de onun iki türe dair saydığı eserlerin tamamı matbu *el-Üm* içinde yer almaktadır. *el-Ümm*'ün bölüm başlıklarını sayan Beyhaki tahâret, salât, zekât, hac, nikâh, talâk, îlâ, zihâr, liân ve nafakât bölümlerini Şâfiî'nin öğrencilerine imlâ ettiği ve bunların Rebî b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. Şâfiî'nin son dönem görüşlerinin en güçlü râvisi olan Rebî b. Süleyman el-Murâdî "Kitâbü Vesâya'l-kebir, Kitâbü 'Alî ve 'Abdullah, Kitâbü İhyâ'ül-mevât, Kitâbü't-Ta'âm ve'ş-şarâb, Kitâbü Zebâ'ihî Beni İsrâ'îl, Kitâbü Gasli'l-meyyit" adını taşıyan bölümleri hocasından semâ yoluyla almadığı halde bunları "kâle'ş-Şâfiî" ifadesiyle nakletmiştir. Devrin telif geleneğini dikkate almayan N. Calder, *el-Ümm*'ün bazı yerlerinde "kâle'ş-Şâfiî", bazı yerlerinde "kâle'r-Rebî", çoğu yerlerde ise yalnız "kâle" denildiğini ve son durumda görüş sahibini tesbitin imkânsız olduğunu belirterek bu görüşlerin tamamının sonraki nesiller tarafından Şâfiî'ye nisbet edildiğini ileri sürmüştür. Benzeri bir ifade karmaşasının Müzenî'nin *el-Muhtaşar*'ında da yer aldığı belirtilen Calder, *el-Üm*'deki "kâle'r-Rebî" ifadelerinin de gerçekce Rebî'e değil sonrakilere ait birtakım tasarruflardan meydana geldiğini, Rebî'in önünde Şâfiî'ye ait bir eser bulunsaydı onun doğrudan "kâle'ş-Şâfiî" diyeceğini belirterek tamamen yanlış bir yaklaşımla *el-Ümm*'ün Şâfiî'ye aidiyetini tartışmaya açmıştır (*Studies*, s. 73-85).

İmam Şâfiî'nin Mısır'da geçen yeni dönem fıkıh düşüncelerini en ayrıntılı biçimde yansıtan mezhebin ana kaynağını oluşturduğu için *el-Üm* adını alan eseri İbnü'n-Nedîm'in *el-Mebsût fi'l-fıkıh* ismiyle andığı bilinmektedir. Onun Rebî b. Süleyman el-Murâdî ile Za'ferânî tarafından rivayet edildiğini belirttiği bu esere ait içindékiler listesi (*el-Fihrist*, s. 260) *el-Mebsût*'un eldeki *el-Üm*'den farklı bir metin ihtiva etmediğini göstermektedir. İbnü'n-Nedîm, Rebî'nin Şâfiî'den rivayet ettiği *el-Mebsût*'un diğer bir adının *Kitâbü'l-Uşûl* olduğunu da belirtmiştir. Öte yandan Re-