

MEZHEP İLMİ: KÂFİYECİ'NİN FIKIH İÇİN YENİ BİR ALT-DİSİPLİN TEKLİFİ

Eyyüp Said Kaya

İslam Araştırmaları Merkezi
eyyupsaidkaya@gmail.com
orcid: 0000-0003-3229-6339

Öz

Geç dönem Memlûk Kahire'sindeki Hanefî âlimlerin merkezi şahsiyetlerinden olan Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474), fıkıh mezhebine müntesip ferdin kendi mezhebiyle ilişkisini ele alan bir ilim dalı kurmayı teklif etmiş ve bu teklifini açıklamak üzere iki eser kaleme almıştır. Kâfiyeci'nin tasarladığı mezhep ilmini ele alan bu çalışmanın ilk yarısı, söz konusu teşebbüsün tarihi çerçevesini inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Kâfiyeci'nin biyografisinde bu teşebbüsünü anlamlı hale getirebilecek ayrıntılara dikkat çekildikten sonra, üç başlık altında mezhep ilminin İslam tarihiyle irtibatı kurulmuştur: Hanefî fıkıh usulü literatürü, Memlûk döneminde gelişen çok mezhepli toplum düzeni ve klasik sonrası dönemde ilimlerin sınırlarını yeniden sorgulama eğilimi. Makalenin ikinci yarısı Kâfiyeci'nin mezhep ilmini kurmak için kaleme aldığı *el-Ferah ve's-surûr* ile *Neşâtu's-sudûr* adlı eserlerini incelemektedir. Bu kısımda eserlerin içerikleri, bir yandan öne çıkan konu başlıkları altında tahlil edilmekte, diğer yandan telif edilmelerinin ardındaki hedefi ne ölçüde karşılayabildikleri sorgulanmaktadır. Sonuç kısmında

Kâfiyeci'nin teşebbüsünün başarılı olamadığı ortaya konulmakta ve bu durum geç klasik dönemde din ilimlerine felsefe-mantık dilinin hakim oluşu ile açıklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kâfiyeci, mezhep ilmi, Hanefi mezhebi, *eczâu'l-ulûm*, Mısır, *el-Ferah ve's-surûr*, *Neşâtü's-sudûr*

GİRİŞ

Memlük¹ Kahire'sindeki Hanefî çevresinin reisi² Muhyiddin Kâfiyeci 866/1462 senesinde, döneminin en itibarlı külliyelerinden biri olan Şeyhuniyye'nin baş müderrisi (*şeyhu't-tedris*)³ iken, yeni bir ilim dalı kurmayı teklif eder. *Mezhep ilmi* (ilmu'l-mezâhib) diye adlandırdığı bu ilim dalının eksenini fıkıh mezheplerine müntesip fertlerin, mezhepleriyle ilişkisi oluşturacaktır. Kâfiyeci *el-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-usûr* adını verdiği eserde açıkladığı bu teklifini öğrencilerine sunar ve bir sene sonra, 867/1463'te onlardan gelen tepkileri değerlendirdiği *Neşâtu's-sudûr fi şerhi'l-Ferah ve's-surûr*'u kaleme alır.⁴ Kâfiyeci'nin teklifi dönemin ilmî hayatına ilk bakışta aykırı durmaktadır. Asırlar boyunca metinden metine aktarılan yarı kalıplaşmış ifadeler arasındaki ince farklılıkları keşfetmenin gerektiği bir dünya içinde Kâfiyeci'nin alışılmadık duran bu teklifini, klasik sonrası dönemin ilim ve özellikle fıkıh tarihini anlamak için hareket noktası kabul etmek yerinde olacaktır. Bu teklifi anlamlandırmak için bir yandan Kâfiyeci'nin mezkur iki eserini derinlemesine okumak, diğer yandan IX/XV. asır Kahire'sinde yaşamış bir Hanefî tarafından bu görüşlerin dile getirilmesini sağlayan şartları, en azından ana hat-

1 Bu makaledeki çok mezhepli toplumların geliştirdiği yapılara dair satırları gözden geçirdiği için Alim Arlı'ya, Taşköprülüzade'nin *el-Livâü'l-merfû' fi hall-i mebâhisi'l-mevzû'* adlı eseri üzerine henüz yayınlamadığı tahkik ve tercüme çalışmasını benimle paylaştığı için Eşref Altaş'a, Şeyhuniyye şeyhleri silsilesine dair tespitlerinden yararlandığım M. Emin Canlı'ya, Müftü Ahmet Paşa'ya nispet edilen metnin Baberti'yle irtibatı konusundaki yardımı için Orhan Ençakar'a, *er-Ravh fi ilmi'r-rûh* ile *el-Ferah ve's-surûr*'un yazma nüshalarını temin ettiği için Özgür Kavak'a, metin üzerindeki tashih ve değerlendirmeleri için M. Cüneyt Kaya'ya çok teşekkür ederim.

2 "Hanefî mezhebinin Mısır'daki merkezi şahsiyeti olduğu" yönündeki ifade (*intehet ileyhi riâsetu'l-mezheb*) için bkz. Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedâi'u'z-zuhûr fi vekâi'id-duhûr*, haz. Muhammed Mustafa (Beirut: Müessesetü'r-Reyyan, el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2010), 3: 98.

3 Muhammed b. Abdurrahman Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni's-sâbi'*, haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 228.

4 *Neşâtu's-sudûr* iki nüshası ve *el-Ferah ve's-surûr* ise tek nüshası esas alınarak yayınlanmıştır; bkz. Muhyiddin Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr fi şerhi kitâbi'l-Ferah ve's-surûr ve yeliyehu kitâbu'l-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-usûr*, haz. Hasan Özer (İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2011).

larıyla ele almak gerekmektedir. Söz konusu şartlar fıkıh usulünün tarihinden müteahhir devrin ilim anlayışına, Memlüklerin adliye sisteminden Kâfiyeci'nin telif tarzına kadar çok boyutlu bir mahiyet arz etmektedir.

ŞEYHUNİYYE HANKAHI'NDA “ERBÂB-I MA'KÛLÂT”TAN BİR HANEFİ FAKİHİ

Muhyiddin Kâfiyeci (Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Berğamî el-Kâfiyecî)⁵ (d. 788/1386'dan sonra – ö. 879/1474) Bergama yakınlarında doğdu ve ilim tahsiline batı Anadolu medreselerinde başladı.⁶ Kütahya'da Vacidiye Medresesi'ne adını veren Abdülvacîd b. Muhammed Kütahî'nin (ö. 838/1435) ve Firişteoğlu Luğatî ile Osmanlı medreselerindeki en yaygın *Menâr* şerhinin müellifi olan İbn Melek Abdül-latif b. Eminüddin'in (ö. 821/1418'den sonra) öğrencisi olduktan sonra, Horasan'da ve Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak bölgelerinde (*bilâd-ı Tatar*) eğitim aldı.⁷ Muhtemelen bu yolculuğu sırasında Hafızuddin Muhammed Bezzazi Kerderi'nin (ö. 827/ 1424) derslerine katıldı.⁸ Hocaları arasında Teftazani'nin meşhur öğrencisi Burhanuddin Haydar b. Muhammed Herevi'ye⁹ (ö. 830/ 1426) yer verilir, ama ondan nerede okuduğuna dair bir kayda rastlanmaz. Övgüyle bahsettiği¹⁰ ve kendisine örnek aldığı¹¹ Molla Fenari'nin

5 Hayatı hakkında bkz. Franz Rosenthal, “Kafiyadji,” *EP*, 4: 414. Hasan Gökbulut, “Kâfiyecî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 154.

6 Sehari, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228. Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Alimler-i*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 118-119.

7 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (yy. Daru'l-Fikr, 1979), 1: 117; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121.

8 Suyuti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1: 117; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121.

9 Suyuti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1: 117; Sehari, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 120-121.

10 Taşköprülüzade, *Şekâik*, 54-55.

11 Sehari'nin, *Vecîzu'l-kelâm*'ın Kâfiyeci'yi tanıtmak için kaydettiği çok sınırlı satırlarında, Molla Fenari'nin takipçisi olduğu (*iktefâ şeyhahu'l-Fenerî*) bilgisine yer vermiş olması önemlidir; bkz. Sehari, *Vecîzu'l-kelâm fi'z-zeyl alâ düveli'l-İslâm*, haz. İsam Faris Herestani, Beşşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2: 858.

(ö. 834/1431) derslerine ise Kahire'ye yerleşmesinden önce devam etmiş olmalıdır.¹²

Yaklaşık 830/1426-1427'de Şam'a giden ve Kudüs'te bir müddet bulunan¹³ Kâfiyeci, el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay'ın hükümdarlığı döneminde (825/1422-841/1438) Kahire'ye geldi¹⁴ ve hayatının geri kalan kısmını bu şehirde geçirdi. Memlûk Mısır'ına özgü öğretim kurumlarındaki hocalık hayatına Berkukiyye'de başladı.¹⁵ Bu külliye uzun yıllar bulunduktan sonra el-Eşref Şa'ban zaviyesinde ve ardından aynı vâkıfa ait el-Eşref Şa'ban türbesinde ders verdi.¹⁶ 858/1454'te el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal (857/1453-865/1461) tarafından Şeyhuniyye'deki tedaris faaliyetlerinin başına getirildi.¹⁷ Maliki başkadısı Bisati (ö. 842/ 1439), İbn Hacer Askalani (ö. 852/ 1449), İbnu'l-Hümmam (ö. 861/ 1457) ve Bedruddin Muhammed Bulkini (ö. 890/1485) gibi Kahire'deki ilim hayatının önde gelen simalarıyla yakın ilişkiler kurdu.

Şeyhuniyye'deki seleflerinden Ömer b. Ali Kinani'nin (ö. 829/1426) *el-Hidâye* ile hemhâl olmasından ötürü “Kariulhidaye” olarak şöhret bulması gibi, kendisi de İbnu'l-Hacib'in (ö. 646/ 1249) *el-Kâfiye* isimli eseri ile çok meşgul olduğu için “Kâfiyeci” lakabıyla tanındı. VIII/XIV. asrın yarısına doğru Memlûk Kahire'sinde yapılanması, bütçesi ve kadrosuyla “külliye” kavramını çağrıştıran kurumların ilki olan¹⁸ Şeyhuniyye'de en itibarlı mansıba tayin edilmesi, Hanefî ilim çevresindeki ağırlığını göstermektedir. Kahire Hanefîlerinin ilmî ilişki ağının en yoğunlaştığı isimler arasında yer alması,¹⁹ Baberti (ö. 786/1384) ile başlayıp Kemalüddin Ömer b. İbrahim İbnü'l-Adim (ö. 811/1408), Kariülhidaye ve İbnü'l-Hümmam gibi isimlerle devam eden Şeyhuniyye meşihati makamına getiril-

12 Kâfiyeci'nin 830/1426-1427'den birkaç sene sonra Mısır'a gittiği ve Fenari'nin 823/1420'de Mısır'dan ayrılışının ardından bir kez, 833'de ve kısa süreliğine Kahire'ye uğradığı dikkate alınır, Kâfiyeci ile Fenari arasındaki hoca-öğrenci ilişkisinin her ikisinin de Anadolu'da bulunduğu yıllarda gerçekleşmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğu görülecektir.

13 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228.

14 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117.

15 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228.

16 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228.

17 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228.

18 Muhammed Emin Canlı, “Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 52.

19 IX/XV. asır Kahire Hanefî çevresinin ilmi ilişki ağı için bkz. Canlı, *Memlûk Kahiresi*, 96.

me gerekçelerinden biri olmalıdır. İbn Tağriberdi (ö. 874/1470), İbn Kadi Aclun (ö. 876/1472), Hatib Cevheri (ö. 900/1495), Abdülbasit Malati (ö. 920/1514), İbnu'l-Kereki (ö. 922/1516), Zekeriyâ Ensari (ö. 926/1519) gibi farklı mezhep ve mesleklerden pek çok kişinin hocası olan Kâfiyeci hakkındaki ilk elden tarihi kayıtların çoğu öğrencileri Suyuti (ö. 911/1505) ve Sehavi'nin (ö. 902/1497) eserlerinde yer alır. Her iki müellifin çeşitli eserlerine dağılmış biyografik kayıtlarda hocalarına karşı besledikleri yakınlığı gösteren ifadeler dikkati çekmektedir.²⁰

Kâfiyeci velud bir âlim olsa da geniş ilgi alanına dair hızlıca ürettiği anlaşılan metinleri geliştirmek için çok çaba göstermemiş bir isimdir. Çoğu mütevacı hacimlerde yüzü aşkın eserinin listesini²¹ hazırlamak için kendisine başvuran Suyuti, Kâfiyeci'den çokluğu sebebiyle kaleme aldığı eserleri sıralayamayacağını, hatta bazılarının adlarını bile unuttuğu cevabını alır.²²

İslam ilimlerinin hemen her dalında eser kaleme almasına, dil ilimleriyle ilgili birçok risale yazmasına ve tefsir ve tarih alanlarında dönüm noktası sayılabilecek çalışmalara imza atmasına rağmen, gerek akranları gerek öğrencileri nezdinde Kâfiyeci akli ilimlerdeki derinlikli bilgisiyle tanınır. Uzun yıllar kendisinden istifade eden Suyuti bile *Hüsnü'l-muhâdara*'sında hocasına hadis, fıkıh ve dil âlimlerine ayırdığı başlıklar altında yer vermek yerine, felsefe, tıp, matematik gibi akli ilimler sahasındaki kişiler için tahsis ettiği bölümde ele alır.²³ Ona göre Kâfiyeci, “akli ilimler alanında dünya çapında üstattır (*üstâzu'd-dünya fî'l-ma'külât*);²⁴ bir diğer öğrencisi Abdulbasit Malati ise onu “akli ilimlerin Mısır'daki reisi (*intehet*

20Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118; Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228-230.

21Eserlerini listeleme çalışmaları için bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Neşredenin mukaddimesi,” (Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitabü't-taysir fi kavâ'id ilmi't-tafsir*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989 içinde), 10-43; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 320.

22Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117. Suyuti hocasının çok eser kaleme aldığı bilgisini de akli ilimler alanıyla sınırlar; bkz. Suyuti, *a.g.e.*, 1: 117. Akli ilimlerde sayılamayacak kadar çok eseri olduğuna dair Suyuti'nin vurgusu Taşköprülüzade ve Kefevi tarafından tekrar edilir; bkz. Taşköprülüzade, *Şekâik*, 120-121; Kefevi, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, haz. Saffet Köse vdğr. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3: 153.

23Suyuti, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, haz. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1: 549-550.

24Suyuti, *Hüsnü'l-muhâdara*, 549.

ileyhi riâsetu'l-ülûmi'l-akliyye bi-Mısr)” olarak niteler.²⁵ Suyuti, hocasının tefsir ve fıkıh ilimlerindeki yeri hakkında, “katkıları oldu,” hadis alanındaki yerine dair ise “ilgisi vardı” diye tercüme edilebilecek tabirler kullanır.²⁶ Sehavi ise Kâfiyeci'nin otorite olduğu ilimler arasında fıkıh usulü ve tefsire de yer verir.²⁷ Fıkıh alanındaki yeri hakkında ise Suyuti'ninkine benzer bir ifade kullanır.²⁸

Kâfiyeci'nin din ve dil ilimlerine dair birçok metin kaleme almasına rağmen, akli ilimlerdeki çalışmalarıyla öne çıkarılmasında haklılık payı vardır. Zira hem dersleri, hem eserleri hem de içinde bulunduğu ilmi çevre kendisini akli ilimlerde otorite sayan bakış açısını destekleyen özelliklere sahiptir. Nitekim Kâfiyeci'nin astronomi, geometri ve mantık dersleri verdiği,²⁹ Teftazani'nin *Şerhu'l-Akâid*'i gibi kelimeler metinlerini okuttuğuna³⁰ dair pek çok tabakat kaydı bulunmaktadır.

Kâfiyeci'nin ilgi alanlarının ilk sırasında mantığın geldiği aşikardır. Hangi ilme dair eser kaleme alırsa alsın, mantık dilinin hakim olduğu metinler üretir. Tefsirden fıkhıya, hadisten kelamın semiyat bahislerine kadar kaleme aldığı birçok eserinde cümlelerinin önce mantık daha sonra dil ilimleri açısından hatasız önermeler şeklinde yer almasına dikkat eder ve bunu okuyucuya açık veya örtük şekillerde anlatır. Verdiği bilgileri kelime-cümle, tasavvur-tasdik, müsned-müsned ileyih olmaları itibarıyla uzun tahlillere ve istihraçlara konu eder. Aşağıda temas edileceği üzere, özellikle yeni ilim dalı ihdas etmek amacıyla kaleme aldığı metinlerinde mantık ve dil ilimleri terminolojisinin hakimiyeti görülür. Bu metinler aynı zamanda mantığın tasavvurat ve tasdikat ayırımına göre planlandıkları izlenimi vermektedir. Nitekim bu eserlerin birinci bölümlerinde tasavvur (terim) ve buna bağlı bahisler ele alınıp *mevzû* ve *mebâdi* işlenmişken, ikinci bölümlerinde *mesâil*den bahsedilmiştir. Nitekim *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*,³¹ *el-Muhtasar fî ilmi'l-*

25 Malati, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*, haz. Ömer Abdusselam Tedmuri (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 7: 105.

26 Tefsir ve fıkıh alanlarındaki yerine dair ifadesi “*lehû yedun hasenetun*” şeklinde, hadis ilmindeki yerine dair ifadesi ise “*lehu nazar*” şeklindedir; bkz. Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117.

27 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 229.

28 “*Müşâreketun hasenetun*”; bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 229.

29 Geometri, astronomi ve mantık dersleri verdiği dair bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 4: 164; 8: 221; 9: 24, 179.

30 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 5: 131; 6: 18.

31 Kâfiyeci, *Kitâbü't-taysîr fî kavâ'idi ilmi't-tafsîr*, haz. İsmail Cerrahoğlu, 2. bas. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

eser,³² *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*³³ ile *el-Ferah ve's-surûr*'da bu anlayışın yansımaları görülebilir. Kâfiyeci'nin yukarıda temas edilen tasnifini uyguladığı eserlerinde üçüncü bölümü edeb ve zühde dair bahisler teşkil etmektedir.³⁴ İlmî çalışmanın ancak edeb ve manevi hayat ile anlamlı olacağını vurgulayan Kâfiyeci'nin bu bölümlerde verdiği bir dizi malumatı, yukarıda adı geçen her eserinde tekrar ettiği görülmekte³⁵ ve söz konusu malumatı kaleme alırken Gazzali'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'*sından yararlandığı göze çarpmaktadır.³⁶

Kâfiyeci ilmî çalışmalarını Anadolu, Horasan veya Maverâünnehir havzalarında sürdürmüş bir kişi olsaydı tefsir, hadis ve fıkıh alanındaki katkıları muhtemelen devrinin tarihçileri tarafından daha büyük başarılar olarak kaydedilir ve akli ilimlerdeki üstünlüğü bu kadar öne çıkarılmazdı. Kahire'de içinde bulunduğu ilmî çevrede yer alan akranlarının ve öğrencilerinin Kâfiyeci'nin çalışmalarını gölgelediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hümmam ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi hadis ilminin verileriyle Hanefî mezhebini yeniden ifade etmek konusunda bu mezhebin tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmuş akranları ile Suyuti ve Sehavi gibi tefsir, hadis ve tarih alanlarında İslam medeniyeti çapında etkili olmuş öğrencilerinin arasında Kâfiyeci'nin çalışmalarının dikkat çekmemesi rahatlıkla anlaşılabilir. Bu kişilerin rivayet esaslı bilgiyi işleyen hayli hacimli eserlerinin yanında Kâfiyeci'nin mantık ve dil tahlilleriyle dolu küçük metinlerine değer atfetmek, ancak IX/XV. asır ilim tarihini ve bunun içinde Kahire Hanefî çevresini yakından incelemekle mümkündür.

32 Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, haz. Ali Zevin (Riyad: Dârü'r-Rüşd, 1987).

33 Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, haz. Muhammed Kemalüddin İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990).

34 *El-Muhtasar fî ilmi'l-eser*'in üçüncü bölümü "Âdâbu's-Şeyh ve't-Tâlib," *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*'in üçüncü bölümü "Fî Beyâni Şerefi'l-İlmi ve fî Fedâilü'l-İlmi ve fî Beyâni mâ Yüfîdu't-Tezkira ve'l-İ'tibâr," *Teysîr*'in üçüncü bölümü "Fî Fadli'l-İlmi ve Şerefihi ve fî Âdâbi's-Şeyhi ve't-Tâlib" ve *Ferah*'ın üçüncü bölümü "Fî mâ Yete'allaku bi Eimmeti'l-Erba'a" başlıklarını taşımakta ve söz konusu bölümlerin muhteva ve vurguları birbirine çok benzemektedir. Krş. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, 177-182; a.mlf., *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, 109-112; a.mlf., *Kitâbü't-taysir* 46-56 ; a.mlf., *Neşâtü's-sudûr*, 115-118.

35 Mesela krş. Kâfiyeci, *Taysir*, 46-49; a.mlf., *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, 110-111; a.mlf., *Neşât*, 115-117.

36 Mesela krş. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İhyâu ulumi'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011), 1: 25, 53; Kâfiyeci, *Neşât*, 106-113, 115-117.

MÜTEAHHİRİN DEVRİNDE MEZHEBE DAİR İLİM KURMAK

Kâfiyeci'nin mezhebi konu alan yeni bir ilim kurma teklifinde bulunmasının ve bunun için iki eser kaleme almasının anlamını belirleyen temel gelişmeler klasik dönemin, VII-VIII/XIII-XIV. asırlarda geçirdiği dönüşümün ardından İslam medeniyetinin kazandığı muhteva ile doğrudan ilişkilidir. Bu gelişmeler fıkıh usulü, Memlûk toplumu ve müdevven ilim anlayışına dair üç başlıkta ele alınabilir.

Hanefi Fıkıh Usulünde Mezhep

Fıkıh mezhepleri, IV/X. asrın ilk yarısına kadar geçen süreç içinde, nesiller boyunca birçok fakihin katkılarıyla teşekkül eden, fetva ve kazaya kaynak olan, kendine ait tarihinden, müntesip topluluğundan, kurumlarından ve literatüründen bahsedilebilen bir muhteva kazanmış, ancak mezhep kavramının değişen anlamı başta fıkıh usulü olmak üzere İslam ilimleri literatüründe müstakil bir tartışma konusu teşkil etmemiştir. Mezhep, fıkıh usulü literatürünün ilk eserlerinden itibaren telaffuz edilmiş kavramlardan biri olmasına rağmen, bu literatürdeki ilgili tartışmalar ağırlıklı mezhebe intisabın getirdiği meseleler hakkında olmuş, buna mukabil mezhebin anlamı hakkında bir tartışma geleneği gelişmemiştir.³⁷ Söz konusu literatürde mezhep kavramının mahiyetine dair görüşlerin izlerine rastlanmakla beraber,³⁸ bizzat bu kavramı tarife yönelik bir teşebbüse klasik fıkıh usulü tasnifi içinde yer verilmediği görülmektedir.³⁹ Fıkıh mezhebine intisabın ortaya çıkardığı problemler ise ictihad-taklid ikiliği ekseninde ele alınmıştır. Nitekim itikadi alanda taklidin hükmü gibi birkaç tartışma dışında, fıkıh usulü lite-

37 Zekeriyya Ensari'nin *el-Hudûdü'l-enîka'sı* (haz. Mazin Mübarek, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1991) gibi klasik devirde fıkıh usulü terimlerinin tariflerini sıralayan çeşitli eserlerin yanı sıra, elliye yakın fıkıh usulü eserindeki tarifleri bir araya getiren Refik Acem'in çalışmasının da (*Mevsû'atü mustalahâti usûli'l-fıkh inde'l-müslimîn*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1998) fıkıh mezhebi terimine yer vermemesi, bu tespiti desteklemektedir.

38 Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 56-97.

39 Özellikle Basrî-Kelvezânî çizgisinin bir meselede birden fazla görüşün var olma imkanı hakkındaki tartışmalar çerçevesinde ele aldığı *mezheb* kelimesi ile intisaba konu olan fıkıh mezhebinin kastedilmediği hakkında bkz. Kaya, "Fikhî İstidlâl," 85-86.

ratürünün taklide dair başlıkları mezhebe intisabın ortaya çıkardığı meselelere dairdir.⁴⁰

Fıkıh usulü tarihinde ortaya çıkan başlıca telif gelenekleri incelendiğinde, Maveraünnehir'deki Hanefi müelliflerin ictihad ve taklid merkezli tartışmalara giderek daha az yer veren bir kapsam telakkisine sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Hanefi mezhebi tarihinde, fıkıh usulü tasnifini kapsamayı hedefleyen eserlerin ilk örnekleri taklid başlıklarına, diğer telif gelenekleri içinde muasırları sayılabilecek metinlerdekine yakın bir alan ayırırken,⁴¹ Hanefi usûl literatürünü derinden etkileyen Serahsi (ö. 483/1090?) – Pezdevi (ö. 482/1089) çizgisiyle birlikte bu alan bariz bir şekilde daralmıştır. Nitekim her iki müellifin usûl eserlerinde taklid bahsi, Sünnet deliliyle irtibatlı olarak, Sahabe ve Tabiinin taklidi çerçevesinde ele alınmakta⁴² ve bu konudaki tartışmalara ictihad bahislerinin ardından müstakil bir başlık olarak yer verilmemektedir. Serahsi ve Pezdevi'nin bu tavır Ahsiketi (ö. 644/1246-47), Habba-zi (ö. 691/1292) ve Ebu'l-Berekat Nesefî (ö. 710/1310) tarafından sürdürülerek, taklid başlığının içeriği ve usûl sistematiği içindeki yeri noktasında dikkat çekici bir katkı söz konusu olmamıştır. Aynı dönemde İbnu's-Saati (ö. 694/1295), *Nihâyetu'l-vusûl*'ünde Amidi'den (ö. 631/1233) aktardığı meseleler sayesinde taklid sahasına nispeten geniş bir yer ayırmış olsa da, bu eserin etkisi gerek tasnifindeki problemler,⁴³ gerekse müellifin adları yukarıda geçen üç muasırına ait çalışmaların gördüğü teveccüh sebebiyle hayli sınırlı kalmıştır.⁴⁴ Usûl çalışmalarını Hanefi mezhebindeki hâkim

40 Mezhep eksenli meselelerin fıkıh usulünde ele alınışı hakkında bkz. Kaya, "Fıkîhî İstidlâl," 56-97.

41 Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, haz. Uceyl Casim Neşemi (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1985), 4: 274-361; Debusi, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, haz. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001), 389-391, 407-416.

42 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, haz. Ebu'l-Vefa Afgani (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 1: 114; 2: 105, 113; Buhari, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*, haz. Muhammed Mu'tasım-Billah Bağdadi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 3: 406-422.

43 Mesela İbnu's-Saati'nin geliştirdiği tasnifin *umûm*, *husûs* gibi fıkıh usulünün önemli başlıklarını hem "el-Mebâdiu'l-luğaviyye" hem de "el-Edilletu's-şer'iyye" kısımlarında işlemeyi gerektirmesi hakkında krş. İbnu's-Saati, *Nihâyetu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl [Bedîu'n-Nizâm]*, haz. Sa'd b. Gurayr b. Mehdi Silmi (Mekke: Câmi'atu Umî'l-Kurâ, 1418-1419), 1: 22-29, 2: 437-509.

44 İbnu's-Saati'nin çalışması hakkındaki şerhlerin kaleme alındığı zaman aralığı ve şarihlerinin yaşadığı bölgeler, bu eserin büyük ölçüde ortaya

telif geleneği karşısına yerleştiren Alaüddin Semerkandi'nin (ö. 539/1144) de taklid başlığını geliştirdiğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁴⁵

Hanefî fıkıh usûlünü Fahreddin Razi (ö. 606/1210) sonrası kelamının dil ve yaklaşımlarıyla yeniden kurarak, bu literatürün tarihinde en önemli dönüm noktalarından birini temsil eden Sadruşşeria (ö. 747/1346), taklid bahislerinin niçin Hanefî eserleri tarafından işlenmediğini de fıkıh usûlü ilmini ve bu ilmin mevzû ve mesâilini yeniden tanımlamaya çalışırken ele almıştır. Fıkıh usulünün mevzûunu, aralarında ispat-sübut ilişkisi bulunan kaynak (delil) ve hüküm olarak tasavvur eden Sadruşşeria, bu ilmi kendisiyle fikhi bilgiye ulaşılan –dolayısıyla icthad faaliyetini konu alan– kaideler olarak tanımlamakta ve Hanefî eserlerinin de bu yaklaşımı benimsediği için taklid başlıklarına yer vermediklerini öne sürmektedir.⁴⁶ Sadruşşeria'nın getirdiği açıklama tartışılmış, ancak taklid ve buna bağlı olarak mezhebe intisap konusunun Hanefî literatüründeki kapsamının genişletilmesinin gereğine temas edilmemiştir.⁴⁷

Hanefî fıkımın özellikle VII/XIII. asır sonrası Şam-Kahire eksenindeki gelişim sürecinin en dikkat çekici neticelerinden biri olan İbnu'l-Hümmam'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i ise seleflerine nispetle taklid başlıklarına hem daha geniş bir yer ayırmış, hem de buna bağlı olarak mezhebe intisapla ilgili pek çok meseleyi ilk defa telaffuz etmiştir. Mezhebe intisap hakkında *ittibâ'u'r-ruhas*, *tefîk* ve *iltizâm* gibi meseleler Hanefî literatürüne muhtemelen ilk defa İbnu'l-Hümmam'la girmiştir.⁴⁸ Ancak Sadruşşeria-Teftazani çizgisi

çıktığı dönem ve kültür havzasıyla sınırlı kaldığına işaret etmektedir. Söz konusu şerhler hakkında bkz. Abdullah Muhammed Hibşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî* (Abudabi: Mecma'us-Sekafî, 2004), 1: 449-450.

45 Semerkandi kıyas bölümüne ek olarak işlediği icthad bahsini müctehidin kendisiyle ve diğerleriyle ilgili meseleleri şeklinde tasnif etmesi, taklid tartışmalarına bir alan açıyor gibi görünmesine rağmen, müctehid-âmmî ilişkisini sadece iki cümleyle ele almakta ve burada müctehidin âmmî olan kişiyi ikna etmesi meselesini işlenmektedir; bkz. Alaüddin Semerkandi, *Mizânul-usûl fî netâicil-ukûl fî usûlil-fıkıh*, haz. Abdülmelik Abdurrahman Sa'di (Bağdad: Vizâratul-Evkâf ve's-Şuûnu'd-Dîniyye, 1987), 2: 1062.

46 Sadruşşeria, *Şerhu't-Tavdîh li'l-Tenkîh* (Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts., *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ* içinde), 1: 21.

47 Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ* (Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts.), 1: 21-22; Molla Fenari, *Fusûlü'l-bedâiy' fî usûli's-şerâi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1: 10-15.

48 İbnu'l-Hümmam, *et-Tahrîr fî Usûlil-Fıkıh* (Kahire: Mustafa Bâbî Halebî, 1932), 547-552.

tarafından geliştirilen fıkıh usulünün mevzûuna dair bakış açısını benimsemeyen İbnu'l-Hümmam, eserindeki bu kabil meselelerin usul tasnifi içinde yer almasının gerekçesini de söz konusu çizginin yaklaşımı ve diliyle inşa etme ihtiyacını tabii olarak hissetmemiştir. İbnü'l-Hümmam'ın Kâfiyeci'ye devrettiği miras sadece Şeyhuniyye'deki mansıptan ibaret değildir; fıkıh usulünün mevzûu ve Hanefi fıkıh usulünün sistematığına dair tartışmalardan uzak kalarak *et-Tahrîr*'e derc ettiği mezhep eksenli meseleler de bu mirasın bir parçasıdır. Artık İbnü'l-Hümmam'ın Razi sonrası İslam düşüncesinde hakim olan müdevven ilim anlayışını takip endişesi olmadan ekledikleriyle beraber önemli bir yekuna ulaşmış mezhep meselelerini işleyecek yeni bir alan bulunmalıdır.

Memlûk Mısır'ında Mezhep

Sünni fıkıh mezheplerinin eşit derecede meşruiyete sahip olduğu telakkisi, değişen demografik şartların da etkisiyle, İslam dünyasının kozmopolit merkezlerinde özellikle VII/XIII. asırdan itibaren toplumsal kurumlara yeni içerikler, ilişki tarzları ve uygulamalar kazandırmıştır. Birlikte yaşam mekanlarının temsil gücü yüksek örneklerindeki mezhepler arası ilişkilere dair kimi gelişmeler de bu dönüşümü ispatlar niteliktedir. Mesela Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi ve Şam Emeviye Camii gibi farklı mezhep mensuplarının bir arada ibadet ettiği büyük mekanlarda dört Sünni fıkıh mezhebinin müntesiplerinin her birine ayrı cemaat yerleri tahsis edilmesi söz konusu döneme denk düşmektedir.⁴⁹ Birden fazla mezhebin müntesiplerinin bir arada yaşamasıyla ilişkili en yoğun ve dikkat çekici kurumlaşma tecrübelerine Memlûk Kahire'si sahne olmuştur.

49 İbn Cübeyr (ö. 614/1217) Mescid-i Haram'ı anlatırken mezheplere göre cemaatle namaz yerlerinin tahsis edildiğinden bahseder; bkz. İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beirut: Dâru Beyrut, 1964), 78. Eyüb Sabri Paşa'nın 663/1265 senesinde metâfin çevresinde yer alan bu mekanlarda dört mezhebin ayrı cemaatler halinde namaz kılmaya başlamalarına dair kaydı için bkz. Eyüb Sabri [Paşa], *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 940-941. Mescid-i Nebevi'de Hanefi mezhebinin ayrı cemaatle namaz kılması için yer ve zaman tahsisine dair Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref İnal dönemindeki gelişmeler hakkında bkz. Eyüb Sabri [Paşa], *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Medine* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304), 2: 852-855. İbn Battuta (ö. 770/1368-69) Dimaşk Emeviye Camii'nin kible duvarında dört mezhebin her birine ayrılmış mihraplar bulunduğunu kaydeder; bkz. İbn Battuta, *Rihletu İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr fi acâibi'l-esfâr*, haz. Abdülhadi Tazi (Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997), 2: 309.

Toplumsal hayatın işleyişini düzenleyen çeşitli sosyal ilişki, yapı ve kurumlarda farklı mezheplerin müntesiplerinin bir arada yaşamalarına dair dönüşüm Memlûk Kahire'sindeki üç gelişme üzerinden örneklendirilebilir: (i) Memlûk adliye teşkilatının dört mezhepli yapıya kavuşturulması, (ii) dört mezhebe göre eğitim veren kurumların standart bir türe dönüşmesi ve (iii) toplumsal hayatta farklı mezheplerin hükümlerinden yararlanmanın yapısal hale gelmesi.

Her ne kadar Şam bölgesinde Zengiler ve Mısır'da Fatımiler farklı mezheplere mensup kadılar tayin etmiş olsalar da⁵⁰ adliye sahasında dört mezhebin eşit yapılandırılmasına dair en istikrarlı tecrübe Memlûk Sultanı I. Baybars (658/1260-676/1277) dönemine tekabül eder. Baybars 661/1263'te Mısır'da değişen siyasi ve demografik dönüşümü de dikkate alarak Şafii kadı Tacuddin İbn Binti'l-E'azz'dan (ö. 665/1266-1267) diğer üç Sünnî mezhebe mensup birer naib seçmesini ister. Naiblerin kararlarını tasdik yetkisine sahip kadılıkudatın diğer mezheplere mensup kadıların verdiği kararlara müdahalesi geniş çaplı bir tartışma yaratır ve 663/1264'te dört mezhep için ayrı kadılıkudatlıkların kurulmasına ve bu kadılıkudatlara kendi naiblerini tayin hakkı verilmesine vesile olur.⁵¹ Bu tartışmanın fıkıh literatüründeki en tanınmış neticesi Karafi'nin (ö. 684/1285) *el-İhkâm*'ıdır.⁵²

Karafi, *el-İhkâm*'ında Memlûk adliye teşkilatında mezheplerin birbirlerine, özellikle Şafii mezhebinin diğer üç mezhebe müdahalesini önlemek amacıyla kaza, fetva ve mezhep kavramlarının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Fetva ve kaza çiftini, *inşa-ihbâr, âmm-hâss, diyâneten-kazâen* karşıtıllıklarıyla tahlil eden Karafi'nin mezhep tarifi bu konudaki en tanınmış teşebbüstür.⁵³ Karafi, mezhebi her dönem için geçerli olacak şekilde tarife çalışmasına rağ-

50 Joseph H. Escovitz, *The Office of Qadi Al-Qudat in Cairo Under The Bahri Mamluks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), 23.

51 Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat*, 20-29.

52 Karafi, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâva ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, haz. Abdülfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967). Karafi'nin çalışmalarının o devrin adliye teşkilatındaki mezkur gelişmelerle ilgisi hakkında bkz. Sherman Jackson, *Islamic Law and State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (NewYork, E.J. Brill, 1996).

53 Karafi, *el-İhkâm*, 194-244; a.mlf., *Kitabü'l-Furuk: Envârü'l-buruk fî envâi'l-furuk*, haz. Muhammed Ahmed Serrac ve Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Darü's-Selam, 2001), 3: 537-547.

men, bu kavrama dair çalışmalarının seyri ve vurgusu, yaşadığı dönemin şartları tarafından derinden etkilenmiştir. O, mezhebi özellikle başka mezhebe müntesip kadıların verdiği kararların uygulanmasını engelleyecek bir vasita olarak görmektedir. Buna göre mesela Maliki olmak, Şafii kadının verdiği hükümlerle mükellefiyetten muaf olmak demektir. Karafi'nin vurgusu mezhebin yalnız adliye teşkilatında değil, bürokratik uygulamalarda da müslüman toplum içindeki ferdin bir dizi hak ve hürriyetini temin eden bir kavram olduğu yönündedir.

Memlük yüksek öğretim hayatındaki (medrese, hankah, medrese-hankah, zaviye, türbe gibi) kurumların birden fazla Sünni fıkıh mezhebine göre yapılanması ve müfredatlar sunması, mezheplerin bir arada yaşama tecrübesine dair gelişmelerin bir diğer tezahürüdür. Dört mezhebe kapılarını açan Bağdat'taki Mustansiriyye'nin kuruluşundan (631/1234) kısa bir süre sonra Kahire'de Salihyye'nin aynı amaçla inşa edilmesi⁵⁴ (641/1243-1244) mezheplere aynı eğitim kurumu içinde yer vermeye yönelik iradenin yerel şartların ürünü olmadığını göstermektedir. Memlükler döneminde bu iradenin kurumsal boyutları derinleşmiş ve birden fazla mezhebi barındıran eğitim kurumları standart hale gelmiştir. Salihyye'nin ardından kurulan Zahiriyye, Mansuriyye, Nasiriyye, Berkukiyye, Şeyhuniyye gibi birçok büyük eğitim kurumu dört mezhebin her biri için ayrı düzenlenmiş mansıp ve müfredata sahiptir.⁵⁵

İbn Hacer'in *ed-Dureru'l-kâmine'si* ve SeHAVİ'nin *ed-Dav'u'l-lâmi*⁵⁶ gibi dönemin tabakat eserlerindeki ilmî hayata dair kayıtlarda mezhebe intisap hakkındaki problemlerin gündemden düşmediği görülmektedir.⁵⁶ Ancak bu kayıtların –mesela V/XI. asra hakim olan– bir mezhebi temsil eden fıkhi görüşün diğer mezheplerin görüşlerine karşı üstünlüğünü göstermeyi hedefleyen telif ve münazara gibi faaliyetlerden ziyade, mezhebe mensup olmanın getirdiği hak ve mahrumiyetler üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. İca-

54 Dört mezhebin bir mekanda öğretimini yapıldığı Mısır'daki ilk medresenin Salihyye olduğu hakkında bkz. Makrizi, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hıtat ve'l-a'sâr*, haz. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türasi'l-İslamî, 2012), 4: 485.

55 Makrizi, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 4: 506 (Zahiriyye), 513 (Mansuriyye), 530 (Nasiriyye), 686 (Berkukiyye), 762 (Şeyhuniyye).

56 Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Büşra Sıdıka Kaya, "SeHAVİ'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX./XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017).

zetler, mansıplar, öğrencilere sağlanan maddi imkan, vakfiyelerde mezhebe intisaba göre tayin edilen vakıf görevlileri, belirli mezhep mensuplarına hasredilen müfredat, müntesip olunan mezhebe göre eğitim hizmetlerinden yararlanılması, idare ve yargı kurumlarında farklı mezhep müntesiplerinin iktidar mücadeleleri gibi burada sayılmayacak kadar çok ve çeşitli mezhep eksenli problem, çatışma ve krizlerin arkasında, dört Sünni fıkıh mezhebinden birine intisabın pek çok medeni hakkın zeminini teşkil etmesi gerçeği yatmaktadır.

Çok mezhepli yaşama dair toplumsal değer üretimi, Memlükler dönemindeki mezhep esaslı dönüşümün üçüncü tezahürü olarak zikredilebilir. Sünni fıkıh mezheplerinin toplumsal kurumlarda birlikte var olmalarının sağlanması, mezhepler arasındaki farklılıklar üzerinden yeni tecrübeler üretmiş ve dönemin Kahire'sinde mezhebe müntesip olmanın anlamını etkilemiştir. Mesela söz konusu dönemde bazı akitlerin, bu akitlerden özellikle beklenen sonuçların terettüp etmesine izin veren mezheplere göre kurulduğu ve bu amaca yönelik şurût belgesi üretildiği, ne tür davalarda hangi mezhebe bağlı mahkemelerin ne gibi kararlar çıkartacağına dair farkındalıkların geliştiği ve buna göre mahkemeye başvuru alışkanlıklarının ortaya çıktığı ve keza kamu idarecilerinin gerçekleştirmek istedikleri bir tasarrufu meşru kılabilmek için bu tasarrufun gereğine karar verebilecek mezhebin mahkemesini kullandıkları fark edilmektedir.⁵⁷ Nitekim vakıf malının belirli bir satım akidine konu olabilmesi amacıyla bu satıma izin verebilecek mezhebe göre düzenlenmiş belge hazırlanması, anlaşma ile ayrılmaya karar veren (*muhâle'a*) eşlerin bu akdin talak sayılmasını istemedikleri için Hanbeli mahkemesine başvurmaları veya irtidat ile suçlanan kişilerin cezalandırılmalarını garanti etmek için Maliki kadıların önüne çıkartılmaları bu tür uygulamalara dair verilen örnekler arasındadır.⁵⁸

Yeni Tedvin Alanları Keşfetmek

Farabi'den (ö. 339/950) itibaren İslam felsefesinde, içinde yer aldıkları ilim dalıyla ilişki düzeyleri açısından üç farklı bilgi alanı olarak teşhis edilen *mevzû* (konu), *mebâdi* (ilkeler) ve *mesâil* (prob-

57 Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqîd*: The Four Chief Qadis under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10/2 (2003): 222-223.

58 Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqîd*," 223-226.

lemler) kavram üçlüsü, geç dönem literatüründe umumiyetle bir bütün olarak *eczâu'l-ulûm* diye adlandırılır.⁵⁹ Eczâu'l-ulûm esaslarının diğer ilim dallarında da incelenmesi ve işlenmesi, disiplin olarak ilmin (müdevven ilm) bilgiden sarıh bir şekilde tefrikini sağlamıştır.

Eczâu'l-ulûm tartışmasının fıkıh ilmine girişinde en kritik rolün Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh*'ine ve onun şerhi olan Teftazani'nin *et-Telvîh*'ine ait olduğu anlaşılmaktadır. Sadruşşeria'nın muhtemelen devrinin ilimlerini yeniden sistematize etme ve bilgi alanlarını eczâu'l-ulûma göre şekillendirme ve yorumlama projesinin bir parçası olarak, fıkıh usulü üzerinden ilmin birden fazla mevzûunun imkanı üzerinden başlattığı tartışma, Teftazani tarafından *et-Telvîh*'te uzunca ele alınmış⁶⁰ ve modernleşme sürecine kadar birkaç koldan devam eden tartışma geleneğine kaynaklık etmiştir.⁶¹

Eczâu'l-ulûm bahislerinde ilimlerin mevzûunun varlığı ve gerekliliği tartışmaya açılmayıp müsellemler kabul edilir. İlimlerde mevzûun bizzat kendisinin ele alınmadığı, mevzûların zâtî arazlarının tartışıldığı vurgulanır.⁶² Bir ilmin mevzûunun zâtî arazları,⁶³ aslında o ilimde incelenen şeydir. Zâtî arazlar, haysiyet kaydı⁶⁴ sayesinde sınırlandırılabilir ve bir disiplin tarafından kapsanabilir. Cisim, yeryüzü ve insan gibi mevzûlar birden fazla ilim tara-

59Eczâu'l-ulûm hakkında ayrıntılı bilgi için Tehanevi, *Mevsû'atu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik Acem, haz. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan 1996), 1: 7-10; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. M[ehmet] Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 1: 8. Eczâu'l-ulûm tasnifinin burhan teorisindeki kökenleri hakkında bkz. Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfu'l-Ulûm* ve *Enmûzecu'l-ulûm* Literatürleri," *İlimleri Sınıflamak*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 36-37.

60Teftazani, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1: 23-26. Tartışmanın ayrıntılı bir izahi için bkz. İzmiri, *Hâşiyetü'l-Fâdıl el-İzmîri ale'l-Mir'ati'l-usul* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890), 1: 59-77.

61Katibi'nin (ö. 675/1277) son kısmında eczâu'l-ulûmdan bahsettiği *eş-Şemsiye*'nin medrese müfredatlarına girmesinin de sözkonusu eğilimi güçlendirdiği söylenebilir; bkz. Katibi, *er-Risâletü's-Şemsiyye fî Kavâ'idil-Mantikiyye*, haz. Mehdi Fadlullah (Beyrut: Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî 1998), 233.

62Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 1: 7-9.

63Zâtî araz kavramı hakkında bkz. Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 2: 1175-1176.

64Haysiyet kaydı için bkz. İzmiri, *Hâşiyet ale'l-Mir'ati'l-usul*, 1, 65.

findan ele alınsa da, bu ilimleri birbirlerinden ayıran söz konusu mevzûları inceleme perspektifleridir.⁶⁵

Seyyid Şerif Cürcani'den (ö. 816/1413) Molla Fenari'ye, Taşköprülüzade'den İzmirli'ye (ö. 1165/1751) kadar pek çok müellifin katkıda bulunduğu eczâu'l-ulûm eksenli tartışma geleneği, ilimlerin mevzû, mebâdi ve mesâilinin ontolojinin diliyle tespitini ve mantık ilmi açısından hatasız olarak ifade edilmesini hedefler. Bu tartışmaya dair kalem oynatanlar, ilimlerin bu unsurlarını ve dolayısıyla ilimleri bağımsız bütünlükler olarak kurgulamaya çalışır. Böylece her problemin giderek artan terim, tartışma ve literatür içinde nereye ait olduğunu, dolayısıyla hangi öncüller ve yaklaşımlarla ele alınması gerektiğini nihai olarak belirlemeyi hedefler.

Gerek eğitim ve öğretim tecrübesi gerek eserleri göz önüne alındığında Kâfiyeci'nin ilim hayatında eczâu'l-ulûm bahislerinin merkezi yere sahip olduğu rahatlıkla tespit edilebilir. Çeşitli meseleleri bir ilim altında ele almayı sağlayan *cihet-i vahdet* tartışmasını⁶⁶ başlatan ilk metnin sahibi hocası Molla Fenari'yi kendine örnek aldığı vurgulanan⁶⁷ Kâfiyeci'nin en dikkat çekici eserleri, eczâu'l-ulûma göre bilgi alanlarını düzenlemeyi amaçlamaktadır. Kâfiyeci, bir yandan İslam medeniyetinin ilk asırlarından itibaren müstakil kabul edilen ilimleri, diğer yandan kendi dönemine kadar ilim dalı olarak kabul edilmemiş problem alanlarını birer disiplin –kendi ifadesiyle “müdevven ilim”– haline getirmeyi hedeflemek-

65 Fıkıh ilminin mevzûu, zâtî arazları ve haysiyet kaydına dair çeşitli ifadeler kullanılmışsa da (Mesela bkz. Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhât*, 1: 41), mevzûun insan davranışı, bu mevzûunun zâtî arazlarının insanı diğer canlılardan ayıran hususiyetler ve bu zâtî arazların haysiyet kaydının amel değerine –başka bir ifadeyle diğer insanlarla veya Allah'la ilişki boyutuna– sahip olmak şeklinde ifade edilmesi isabetli olacaktır. Fıkıh usulünün mevzû, mebâdi ve mesâiline dair bkz. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008). Fıkıh ilminin bir disiplin olarak kurgulanması hakkındaki Osmanlı döneminden teşebbüsler için bkz. Abdurrahman Atçıl, “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on *Usul al-Fiqh*,” *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013): 33-54.

66 *Cihet-i vahdet* tartışması hakkında bkz. Kenan Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi,” *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamid Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2: 23-45.

67 Sehavi, *Vecîzu'l-keîâm*, 2: 858.

tedir. Kendisini tefsir, hadis ve tarih ilimlerini ilk defa tedvin eden kişi olarak nitelerken kastettiği, birer “ilim” oldukları müsellem bu alanların mezkur tasnifle ilk defa mevzûlarını, mebâdilerini ve mesâillerini tarif ederek, kapsamlarının kendisi tarafından tespit edilmesidir.⁶⁸ Nitekim Kâfiyeci'nin tarih usulüne dair ilk müstakil eseri kaleme aldığı genellikle kabul edilmektedir.⁶⁹ Tefsir usulü ve Kurân ilimleri hakkındaki ilk eseri de kendisinin yazdığını iddia etse de,⁷⁰ Suyuti hocasından önce bu sahada birkaç müellifin bulunduğunu, fakat hocasının bu şahıslardan haberdar olmadığını kaydeder.⁷¹ Hadis usulüne dair telif ettiği *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*'in tarihi öneminin ise eczâu'l-ulûmu geliştiren yaklaşıma en mesafeli duran kesim diyebileceğimiz hadis uleması arasında tartışılmadığı anlaşılmaktadır.⁷²

Kâfiyeci sadece İslam tarihinin ilk asırlarından itibaren müstakil varlığı kabul edilmiş alanları değil, eczâu'l-ulûma göre bağımsız bütünlükler olarak ortaya koyabileceği alanları da ilim haline getirmeyi hedefler. Mesela kelimelerdeki ruha dair meseleler kelimelerin mevzûunun zâtî arazlarından farklı bir zâtî araz tayin edilebildiği ve dolayısıyla bir bütünlük olarak ele alınabildiği için Kâfiyeci tarafından ilim haline dönüştürülür. *Kitâbü'r-Ravh fi ilmi'r-rûh* adlı eserinde⁷³ Kâfiyeci ruhun hallerini inceleyen bir bilgi alanını tasnif eder. Birinci bölümünü tariflere ayırıp, mevzûunu ve faidesini ele alır ve ikinci bölümünde mebâdiinden ve mesâilinden kısaca bahseder. *Kitâbü'r-Ravh* birkaç varaklık bir metin de olsa ve bu metinde literatüre yansımış meselelerin sadece birkaçına temas edilmiş olsa da, artık ruh ekseni meseleler disiplinize edilmiştir. Öğrencileri Suyuti ve Sehavi'nin onun hakkında bazı ilimler icat

68 “*Nahnu kad devvenâ ilme't-tefsir ve ilme'l-hadis ve ilme't-tarih ve nahvu zalik*,” Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

69 Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 245.

70 Suyuti'nin *el-İtkân*'da yer verdiği hocasının ifadesi “ulûmu't-tefsirde ilk eser” şeklindedir; bkz. Suyuti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, haz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bas. (Kahire: Dâru't-Türâs, 1985), 1: 4.

71 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118.

72 *El-Muhtasar fi ilmi'l-eser*'de hadis ilminin mevzûunun “Hz. Peygamber'in zâtî arazları” olduğunu ifade etmesi, bu yaklaşımı ne kadar uygulamaya çalıştığını gösteren dikkat çekici bir ayrıntıdır; bkz. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*, 112.

73 Kâfiyeci, *er-Ravh fi ilmi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2130), 8^a-15^a; (İstanbul: Nuruosmaniye, 2147), 27^a-43^b.

ettiğine dair kayıtları da⁷⁴ Kâfiyeci'nin bu yönünü ifade eder. Onun kitap adını verdiği bu kabil eserleri, ele aldığı ilmin mesâilini kapsama endişesiyle yazılmadıkları ve sadece o ilmin cüzlerini tarif ve tasnife yoğunlaştığı için taşıdıkları iddia ile ters orantıda hacimlere sahiptir.

Mezheple ilişkili mesâil, Kâfiyeci'nin müdevven ilim haline getirmek amacıyla fıkıh literatürü içinde keşfettiği tek mesele grubu değildir. Yeni dini ilim kurmanın mümkün olduğunu vurgulayan Kâfiyeci,⁷⁵ kendisinden önceki dönemlerde de müdevven ilim olarak teşhis edilebilecek tecrübelerin varlığından bahseder. Üzerinde hayli uzun durduğu tarihi gelişim, külli kaide ve zabıtların fıkıhın diğer meselelerinden ayrı bir bütünlüğe dönüşmesidir. Kâfiyeci'nin *ilmu'l-medârik* olarak adlandırdığı⁷⁶ külli kaide ve zabıtlar alanının kendine has mevzû ve mesâili bulunmaktadır. Fakat ona göre bu ilim yeterince ilgi görmemiş ve tedvin sürecini tamamlayamamıştır.⁷⁷ Gerek *el-Ferah ve's-surûr*'da gerek *Neşâtu's-sudûr*'da *ilmu'l-medârik*in meselelerine dair verilen örneklerin kaynağı Debusi'ye atfedilen *Te'sîsu'n-nazar*'dır.⁷⁸ Kâfiyeci'ye göre fıkıh mesâili içinden yeni bir müdevven ilim çıkarmanın din, akıl ve tarih açısından mümkün olduğu başka alanlar da bulunmaktadır. Fıkıhtan doğabilecek yeni ilim dallarına verdiği diğer örnekler *kazâ ve şuhûd* ile *iftâ ve istiftâ* ilimleridir.⁷⁹ Ona göre yeni müdevven ilim ihdas etmenin akli ve dini imkanını uzunca ispata gerek yoktur, çünkü zaten kendi çalışmaları bunu ispatlar mahiyettedir: “Nitekim biz tefsir, hadis ve tarih ve benzeri ilimleri tedvîn ettik. Malumdur ki, bir şeyin vuku bulması, o şeyin imkan ve cevazına en kuvvetli delildir.”⁸⁰

74Sehavi hocasının bu çalışmaları hakkında *ihtirâ'* kelimesini kullanır; bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 229. Taşköprülüzade ve Kefevî de aynı ifadeyi tekrar etmektedir; bkz. Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 3: 153. Suyuti'nin Kâfiyeci'den aktardığı diğer ifadeler *ibtidâ'* (Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118) ve “*tedvîn*”dir (Suyuti, *el-İtkân*, 1: 4).

75Kâfiyeci, *Ferah*, 156.

76Kâfiyeci, *Neşât*, 51-52.

77Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

78Mesela krş. Kâfiyeci, *Neşât*, 51-52, 86-99; Debusi, *Te'sîsu'n-nazar*, haz. Mustafa Muhammed Dimaşki (Beyrut: Daru İbn Zeydun, ts.), 107- 108 vd.

79Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

80Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

Kâfiyeci yeni ilim ihdasına yönelik çalışmaları açısından dönemine göre garip ve alışılmadık kabul edilebilecek biri değildir. Kendisiyle yakın irtibatı olan Bisati umran ilminin kurucusu olarak tanınan İbn Haldun'un öğrencisidir;⁸¹ uzun yıllar kendisinden okumuş Suyuti de nahiv usulünü bir ilim dalı haline getiren kişidir.⁸² Taşköprülüzade'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde'*sinde ilim kelimesini izafe edildiği yüzlerce başlık göz önüne alındığında, entelektüel gelenekleri teşhis edip, eczâu'l-ulûm açısından inceleyerek kapsamlarını belirlemenin müteahhir dönemin geç asırlarına rengini veren bir özellik olduğu bile söylenebilir.

MEZHEP İLMİNİN METİNLERİ: *EL-FERÂH VE'S-SURÛR VE NEŞÂTU'S-SUDÛR*

Kâfiyeci mezhep ilmi kurma teklifini önce *el-Ferah ve's-surûr*'da ve sonra bu eserin şerhi olarak yazdığı *Neşâtu's-sudûr*'da işlemektedir. Tam adı *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fî'l-usûr* olan eserin telif tarihi 25 Şevval 866'dır (23 Temmuz 1462). Üç bölümden oluşan *el-Ferah ve's-surûr*'un "Mezheplerin Hakikatleri ve İctihad ve Taklid Bahisleri"ni ele alan ilk bölümünde⁸³ mezhep ilminin öncülü olarak nitelenebilecek kavram ve meselelere yer verilmektedir. Fıkıh, icthad, taklid, ihtilaf ve bunlara dair bazı meselelerle beraber "şer'î ilim tedvin etme"nin hükmü bu bölümde kısaca işlenir. Mezhep kavramını ve mezhep ilmini tarif eden satırlarla mezhep ilminin eczâu'l-ulûmu ve mezhebe intisap bahisleri de aynı bölümde yer alır. Mezhep ilminin mesâilini ve özellikle mukallidin mezhep karşısındaki durumunu ele alan ikinci bölüm ise "Mukallid Kendi Mezhebi ve Başkasının Mezhebi Hakkında Hangi Ön Kabullere Sahip Olacak?" başlığını taşımaktadır.⁸⁴ Kâfiyeci'nin eczâu'l-ulûm açısından kaleme aldığı diğer eserlerinde olduğu

81 Ahmed Baba Tinbükti, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-dibâc* (Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989), 512.

82 Suyuti, *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillah*, haz. E. M. Sartain (Cambridge: Cambridge University, 1975), 209-10.

83 "el-Bâbu'l-evvel fî beyâni hakâiki'l-mezâhib ve fî mebâhisi'l-ictihâd ve't-taklid," Kâfiyeci, *Ferah*, 145-164.

84 "el-Bâbu's-sânî fî beyâni enne'-mukallid keyfe ya'tekidu mezhebehu ve mezhebe gayrihi ve fî mâ yete'allaku bi-zâlik," Kâfiyeci, *Ferah*, 165-175.

gibi, *el-Ferah ve's-surûr*'un üçüncü bölümü edeb ve zühde ayrılmıştır. “Dört İmama Dair” başlığını taşıyan bölümde dört Sünni fıkıh mezhebine adlarını veren âlimlerin fıkhıta, ahlakta ve manevi hayattaki büyüklüklerini gösteren malumata yer verilir. Hacmine bakarak *el-Ferah ve's-surûr*'u⁸⁵ risale olarak nitelemek daha isabetli görünse de, Kâfiyeci ısrarla eserinden kitap olarak bahsetmektedir.⁸⁶ Ele aldığı bahislerin birçoğuna sadece hatırlatma kabilinden temas eden müellif, bunları daha sonra geniş bir şekilde işleyeceğini vaat eder.⁸⁷

el-Ferah ve's-surûr'un telifi üzerinden henüz bir sene geçmeden, 6 Şevval 867'de (24 Haziran 1463) vaat ettiği eseri tamamlar. *Neşâtu's-sudûr fi şerhi'l-Ferah ve's-surûr* adını taşıyan eser kısmen *Ferah*'ta geçen ibareleri açıklamakta ve bu vesileyle müellifin açıklamakta fayda gördüğü çeşitli tespitlerini içermektedir. *Ferah*'tan sonra yazacağı eserde mezhep ilmi hakkında daha sistemli ve ayrıntılı bilgi vermesi beklenirken, *Neşâtu's-sudûr* bu beklentiye karşılayacak muhtevada değildir. Eser, Kâfiyeci'nin bir vesileyle temasında fayda gördüğü konularla doludur ve bu konuların bazıları hayli geniş yer kaplamaktadır.

Her iki eserde de müellifin mezhep ilmini ortaya koyarken başta fıkıh usulü olmak üzere çeşitli ilimlere ait birçok meseleye atuf yapması sebebiyle “ilgili yerlerde açıklandığı üzere” ifadesine yer yer rastlanır.⁸⁸ Bölümler kısa paragrafların diyalojik üslupla kesildiği metinlerden oluşur. Bu üslup, temas etmek istediği konuların birbiriyle irtibatlı olarak akışını sağlama endişesi olmadan yazma imkanı verir. Ruh ve nefsin aynı hakikate delalet edip etmediğinden, lafzî tarifin ismî tariften farkına kadar onlarca tespitine bu sayede yer verir. Her ne kadar diyalojik üslup, gerçek hayatta müellifin böyle bir diyaloga girdiğine delalet etmese de, her iki eserdeki bazı noktalar, sanki bu satırların Kâfiyeci'nin halkalarında dile getirildiği hissini verir.⁸⁹

85 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-usûr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/ 2); (Staatsbibliothek Zu Berlin, 2808).

86 Mesela bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 153, 156.

87 Kâfiyeci, *Ferah*, 156.

88 Kâfiyeci, *Ferah*, 158, 160, 162, 168 vd; a.mlf., *Neşât* 34, 45, 47, 49, 61 vd.

89 Mesela bkz. *Ferah*, 149, 152, 153, 154. a.mlf., *Neşât*, 33, 40, 52, 61.

MEZHEP İLMİNİN MAHİYETİ

Mezhep kavramını merkeze alan bir ilim kurabilmek için Kâfiyeci, önce bu kavramın üzerine inşa edildiği kavramları ele almaya ve mezhebi bu kavramların oluşturduğu koordinata yerleştirmeye çalışır. Bu amaçla fıkıh ve ictehad kavramlarının tarif ve kapsamalarını tartışır ve ardından eczâu'l-ulûm tasnifine göre mezhep hakkında geliştirdiği başlıkları işler. Mezhep ilmini tarif ettikten ve mevzûunun sınırlarını çizdikten sonra, bu ilmin mebâdii ve mesâili hakkında kuşatıcı bir anlatım yerine, bazı noktalarına temas etmeyi yeterli görür.

Kâfiyeci teşkil etmeye çalıştığı ilim dalını *ilmu'l-mezâhib* (mezhep ilmi) olarak adlandırır. Mezhep kelimesini çoğul kullanmasının gerekçesi, muhtemelen fıkhi bilgiye dair benzer bir kullanımla karışmasını önlemektir. Fıkıh eğitiminde verilen bilgiler önce tek bir mezhebe göredir. Bir mezhebin kavram ve esaslarıyla meseleleri değerlendirme melekesi kazandırıldıktan sonra, mezhepler arası yaklaşımla eğitim verilen aşamaya geçilir. Mezhepler arası farklılık ve ayrılıkları konu edinen bilgi alanı *ilmu'l-hilâf* olarak adlandırıldığı için söz konusu bilgi alanının işlendiği düzeyin öncesi de çoğu kez ilmu'l-mezheb diye anılır. Özellikle kişinin hangi düzeyde fıkıh eğitimi aldığı belirtilmek amacıyla bu ayrımın kullanıldığı görülmektedir.⁹⁰

Mezhep Kavramı

Kâfiyeci'ye göre mezhep kelimesi sözlük anlamından terim anlamına dönüştükten sonra bu anlam daralmıştır.⁹¹ Kâfiyeci'nin mezhep kelimesi için verdiği terim anlamı, bu kelimenin sözlük anlamıyla istiâre ilişkisi içinde olup, "gitmek" unsurunu hâlâ içinde barındırmaktadır: Mezhep "müctehidlerin zan elde etmek için üstün akıllarıyla gittikleri yol(lardan) ol(uş)an şer'i ictehadî hükümler" dir.⁹² Şer'î-örfî anlamına aktarılmasıyla bu kelime "müctehidin zanni delillerden elde ettiği kendisine özgü ictehadî fer'i

90 Mesela bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011), 1: 125, 148, 152, 177.

91 Kâfiyeci, *Neşât*, 35-36.

92 "El-Ahkâmü's-şer'iyetu'l-ictihâdiyyetu elletî hiye tarîku'l-müctehidîn yemurrûne fihâ bi-akdâmihim er-râciha li-tahsîli'z-zanni bihâ"; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 145; bkz. a.mlf., *Neşât*, 36.

şer'i hükümler" anlamına gelmiştir.⁹³ Mesela Ebu Hanife'nin mezhebi onun zanni delillerden elde ettiği kendisine has fer'i ihtihadi hükümlerdir.⁹⁴ Tarife dair mantıktaki ittirat ve inikas şartlarına uygun olarak yapılan söz konusu şer'i-örfi tarifile kelam, felsefe, tabiat ilimleri ve fıkıh usulü kadar namazın farzıyeti gibi yakini ve şer'i hükümler de mezhebin anlam alanının dışında bırakılmış olur. Fakat dışarıda bırakılan alanlar esas alındığında, ictihad kavramının fıkıh usulündeki anlam alanı ile mezhebin yukarıdaki tarife göre çizilmiş alanı örtüşecektir. Hem mezhep hem ictihad kavramlarının kendisi ile inikas ilişkisi içinde olduğu şeyler aynı kümeye delalet ettiği takdirde, mezhebin sadece ictihadın bir kısmı olduğunu ve nihai tahlilde aynı hakikate işaret ettiklerini kabul etmek gerekecektir.

Kâfiyeci, muhtemelen bu tarifinin mezhep ile ictihad kavramlarını ayırt etmede başarılı olmaması üzerine, mezhebe dahil unsurların fıkıh içindeki yerini daha açık bir şekilde tespit etmeye yönelik başka bir tarif getirir. Kâfiyeci'nin tarif teorisindeki dört illeti (maddi, sûri, fail ve gaye) içeren⁹⁵ yeni teşebbüsü, *kesb* ve *mesele* kavramlarını gündeme getirmektedir. Kâfiyeci'nin ikinci tarifine göre mezheb, müctehidin "zan elde etmek için kesbiyle elde ettiği, kendisine has zanni şer'i meselelerdir."⁹⁶ Kâfiyeci kesb kavramı ile fakihin kaynaklardan fiki bilgi elde etme çabasını kastettiğini belirterek, mezhebi şeriatın tazammunundan ayırmaktadır.⁹⁷ Mezhebin ikinci tarifinin en dikkat çekici yönü, hüküm yerine mesele kavramının kullanılmasıdır. Bu tarife göre mezhebin dayandığı temel unsur hüküm değil, meseledir. Mezhebin temel unsurunun Kâfiyeci tarafından hükümden meseleye dönüştürülmesi çok kritik bir teşebbüs olarak kabul edilebilir. Zira bu şekilde mezhebin belirli hükümler kümesini değil, bu hükümleri ihtiva eden meseleler ekseninde gelişen bütün faaliyetleri (kişilerin ve metinlerin arasında teşekkül eden ilişki ağları ve kaza, fetva, medrese, bürokrasi ve

93 "Mâ ihtassa bi'l-müctehidi mine'l-ahkâmi-ş-şer'iyyeti el-fer'iyyeti'l-ictihâdiyyeti el-müstefâdi mine'l-edilleti'z-zanniyyeti"; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 145.

94 Kâfiyeci, *Ferah*, 146.

95 Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

96 Kâfiyeci, *Ferah*, 146: "mâ ihtassa bihi kesben mine'l-mesâili-ş-şer'iyyeti ez-zanniyyeti li-tahsili'z-zanni bihâ".

97 Kesb kelimesi ile kastettiği istinbât ve istihrâc faaliyetlerinin tarifteki "kendisine has olma" (*ihtisâs*) fiilinin temyizi olduğunu özellikle belirtmesi de bu sebeptendir; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

fikhın tatbikine yönelik toplumsal kurumlar) ihtiva etmesi mümkün olabilir. Ancak Kâfiyeci'nin hüküm yerine mesele kelimesini tercihinin ardında yatan sebebin mezhebin muhtevasını yeniden belirlemek olmadığı anlaşılmaktadır. Gerçek sebep, kavramları mantık ilmine göre doğru kullanma endişesidir. Kâfiyeci'ye göre zan mefhumunun menâti (gerçekleştiği yer) hüküm olamaz, çünkü hüküm, icthadi meselenin tasavvuri unsurlarından biridir.⁹⁸ Fikhi bir vakiayı temsil eden A'nın teklifi veya vaz'î hükümlerden biri olan B ile nitelendiğini varsayalım ("Vitrin vacibdir", "Velisiz nikah caizdir", "Şâyi hissenin kirası fasittir" gibi). Buna göre fakihin zan elde etmeye çalıştığı şey A, B ve A ile B arasındaki ilişki hakkındadır. Mesele adı verilen bilgi formunu da esasta bu üç unsur teşkil etmektedir. Yukarıdaki gerekçesinde Kâfiyeci, hüküm kelimesi ile fikhi önermelerdeki mahmûlü (*mahkûm bih*) kastetmiş olamaz. Çünkü buradaki hüküm (*mahmûl*) ile şer'î hüküm farklı şeylerdir. Mesela "Vitrin vacibdir" önermesinde mahmûl olan vücûb, şer'î bir hüküm değildir; bir şer'î hüküm türünün ismidir. Mezkur önermede şer'î hüküm vitrin vücûb ile ilişkisi, yani vitrin vacib olduğudur. Kâfiyeci söz konusu gerekçesindeki hüküm ile önermelerdeki nispeti kastetmiş olmalıdır. Ancak bu takdirde hükmün meseleden ne farkı olduğunu izah etmek gerekmektedir. Kâfiyeci meselenin ne olduğunu belirleyebilmek için mesele ile hüküm arasındaki farkı izah yerine, sorular ile bu sorularla talep edilen önermelerin (matlab) mantıktaki tasnifi açısından mesele kavramını işlemektedir.⁹⁹ Bu noktada mesele ve hükmün aynı muhtevaya sahip olduğu, fakat buldukları bağlama göre, mesele veya hüküm olarak nitelendikleri söylenebilir. "Vitrin vacibdir" önermesi tek başında bir hükümdür, fakat "Vitrin hükmü nedir?" veya "Vitrin vacib midir?" şeklinde ifade edilebilecek bir sorunun neticesi olarak meseledir. Bu takdirde, bir önermenin mezhepten sayılabilmesi için kendisinden önce vuku bulmuş hadiselerin, tartışmaların ve soruların karşılığı olması gerekmektedir; bu da bizi ilim dünyasında toplumsal gerçekliğe sahip önermelerin mezhep sayılabileceği noktasına götürür ki, böyle bir fikir mezhebin tarihi gerçekliğine ve İslam medeniyeti içindeki mevkiine çok daha uygundur.

Kâfiyeci'nin mezhebi tarif etmeye yönelik her iki teşebbüsünde de müctehide has olmak unsurunun sabit kaldığı görülmektedir. Bir kişiye mahsus olmanın mezhebin tarifinde yer alması, birden

98 Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

99 Kâfiyeci, *Ferah*, 147; a.mlf., *Neşât*, 44-46.

fazla fakih tarafından benimsenen görüşlerin mezhebin kapsamına girmemesi neticesini de beraberinde getirmektedir. Bu durumda bazı meselelerde başka müctehidlerle ortak görüşlere sahip olduğu için, bir müctehidin mezhebi kendi ictihadlarının oluşturduğu kümeden daha dar bir alana karşılık gelecektir. Kâfiyeci bu problemi aşmak için mezhebi teşkil eden hükümlerin değerlendirilmesinde, bu hükümlerin delillerinin de göz önüne alınması gerektiğini belirtir. Mesela hakkında nass bulunmayan bir çok maddede ribanın haramlığı hakkında mezhepler ittifak halinde olabilir, fakat onları bu hükme ulaştıran deliller birbirlerinden farklıdır.¹⁰⁰ Kâfiyeci, bu yaklaşımının *Ferah ve Neşât*'ta ifade ettiği görüşlerine zarar vermeyeceğini,¹⁰¹ zira delillerin hükümlere mülhak kabul edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre nasıl *şer'u men kablênâ* delili Kitap'a ve *Sahabe kavli* delili Sünnet'e mülhak ise birden fazla fakihin paylaştığı hükümler de onlara has hükümlere dahil edilebilir.¹⁰² Ancak Kâfiyeci'nin bu yaklaşımı aslında onun mezhep tarifini daha derinden nakz eden bir fikri barındırmaktadır. Kâfiyeci açıkça ifade etmese de bu yaklaşımla birlikte mezhep mefhumuna deliller de dahil olmaktadır. Söz konusu yaklaşımdan yola çıkarak, mezhebin bir müctehid tarafından ele alınan meselelerin yanısıra, onun bu meseleler hakkındaki akıl yürütmelerini de kapsadığı neticesine varılabilir. Eğer meseleler hakkındaki deliller de mezhep kavramının muhtevasını teşkil ediyorsa, bu meseleler hakkında sonraki nesillerin faaliyetleri de mezhep kavramına girebilecektir. Buna göre Şeybani'nin *amel-i ehl-i Medîne* hakkındaki değerlendirmelerinden İbn Abidin'in örf hakkındaki risalesine kadar Hanefi fakihlerinin birçok çalışması Ebu Hanife'nin mezhebi kavramına dahil edilebilir. Ancak bir müctehide has olmak unsuru hâlâ mezhebin tamamını ihata etmeye engeldir. Mesela Ebu Hanife'nin caiz bir akit olarak görmediği *müzâraa* hakkında, onun talebeleri de dahil olmak üzere bu akdi caiz kabul eden Hanefi fakihlerinin ilgili çalışmaları, Kâfiyeci'nin mezhebe dair ifadeleri ne kadar tevîl edilirse edilsin, hâlâ Hanefi mezhebinin dışında kalmaktadır.

Mezhebi bir veya birden fazla fakihin fıkhi görüşlerinden ibaret saymak, zımnen, mezhebi bir devirde ortaya çıkmış ve çıkışıyla beraber tamamlanmış olarak kabul etmek anlamına gelmektedir.

100Kâfiyeci, *Neşât*, 40.

101Kâfiyeci, *Neşât*, 41.

102Kâfiyeci, *Neşât*, 41.

Bu takdirde mutlak ictihadda bulunan fakihin görüşlerinin toplamı ile müntesibleri, tarihi, literatürü ve müesseseleri olan mezhep kavramının birbirlerine eşit olduklarını kabul etmek gerekecektir. Halbuki mezheb, müctehidin görüşlerinin toplamından daha fazla bir şeydir. Mezhebi bir grup fihhi hükümden ibaret sayan anlayışa göre, mesela Süfyan b. Uyeyne'nin fihhi görüşleri ile Maliki mezhebinin aynı tür gerçekliklere sahip olduklarını kabul etmek lazımdır. Halbuki her iki mefhumun farklı seviyelerdeki mahiyetlere işaret ettikleri aşıkardır. Kendisine intisap edilen mezheple bu mezhebin kronolojik olarak ilk unsurunu teşkil eden fihhi görüşler arasında esaslı farklılıklar vardır. Mesela IV/X. asır sonrası Hanbeli ve Şafii mezhepleri ile bu mezheplere adlarını veren müctehidlerin görüşleri arasında mühim bir muhteva farklılığı bulunmaktadır. Mezhebi, bir fakihin görüşünden ibaret addeden anlayış, bir mezhep geleneği içerisinde faaliyet gösteren müteakip nesillerin katkılarını ihmal etmek zorunda kalacaktır. Nitekim, mesela Hanbeli mezhebinde Hallal'ın (ö. 311/923) katkılarını itibara almadan yalnız Ahmed b. Hanbel'in görüşleri biraraya getirildiği takdirde ortaya Hanbeli mezhebi değil, İbn Hanbel'in görüşleri çıkacaktır.¹⁰³ Ne var ki, Hallal, Hıraki (ö. 334/946) ve İbn Kudame (ö. 620/1223) gibi kişilerin katkılarını hariç tutarak Hanbeli mezhebini var kabul etmek mümkün değildir.

Kâfiyeci'nin mezhep tarifi özellikle II/VIII. asır hakkında doğru kabul edilebilir. Fakat daha sonraki devirler için mezhebin anlamının yeniden değişerek, daha farklı bir şer'i-örfi anlam kazandığını görmek gerekmektedir. Kâfiyeci, ictihadın fıkıh usulündeki tarifinden yola çıkarak mezhebi tanımlamaya teşebbüs ettiği için mezhep imamları olarak adlandırılan müctehidlerin ardından gelen devirlerde bu kavramın kazandığı yeni boyutları görememektedir. Kâfiyeci belki tarifindeki müctehid olma unsurunu açmaya gayret etseydi, mezhebin II/VIII. asır sonrasındaki tarihi gelişimini ele alabilirdi.

Kâfiyeci'nin mezhep tarifinin başlıca kaynağı Karafi'nin *el-İhkâm*'ıdır. Mezkur eserinde Karafi, yukarıda temas edildiği gibi,

103Zehebî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini müstakil bir mezhep haline getiren kişi Hallal'dır; bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, haz. Şuayb Arnaud vd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 14: 298. Hallal ile birlikte Hanbeli geleneği hadis çalışmalarının yanında, bir fıkıh usûlüne sahip belirli görüşler üzerinde temellenmiştir. Bkz. İbn Bedran Abdulkadir, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, haz. Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 124-125.

Memlûk adliye sistemindeki gelişmeler karşısında özellikle mezhepler arası ilişkileri vuzuha kavuşturma amacını gütmektedir. Dolayısıyla mezhep kavramını da bu çerçevede, özellikle intisaba konu olma yönüyle ele almaktadır. Karafi'ye göre mezhep, fer'i icthadi hükümler ile bu hükümlerin sebepleri, şartları, mânileri ve hükümleri ispatlayıcı delilleri¹⁰⁴ olmak üzere beş unsurdan müteşekkildir¹⁰⁵ ve taklid de bu beş unsur hakkında geçerlidir. Karafi'nin mezhep tarifinde de bir müctehide has olma unsuru vurgulanmaktadır: “(Mezhep, müctehide) has şer'i, fer'i, icthadi hükümler ile bu hükümlerin sebepleri, şartları, mânileri ve ispatlayıcı delilleridir.”¹⁰⁶ Kâfiyeci, Karafi'nin tarifine iki açıdan itiraz eder.¹⁰⁷ Öncelikle Karafi mezhep mefhumunun temel unsuru olarak hüküm kelimesini kullanmaktadır, halbuki Kâfiyeci, yukarıda temas edildiği üzere, hükmün değil icthadi meselelerin mezhebin temel unsuru olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Karafi'nin sebep, şart, mâni ve delilleri mezhebin unsuru olarak kabul etmesi de Kâfiyeci'ye göre hatalıdır. Nitekim ona göre müctehidin asıl vazifesi sebep, şart, mâni ve delilleri aramak değildir ve asıl vazifesi olmayan unsurlar da mezhep tarifine alınamaz. Müctehidin asıl vazifesi hüküm elde etmek olduğu için mezhebin muhtevası *teklifi hüküm* olmalıdır. Ancak Kâfiyeci, teklifi hüküm kavramının vaz'i hükümleri de içine alabileceğine dair görüşler olduğunu belirterek, Karafi'nin mezhebin muhtevası olarak zikrettiği ilk üç unsurun kabul edilmesine açık kapı bırakmaktadır.¹⁰⁸

Fıkıh - Mezhep İlişkisi

Kâfiyeci, mezhebin tarifi ve bu tarifi beraberinde getirdiği problemlerden sonra fıkıh ile mezhep arasındaki ilişkiyi vuzuha kavuşturmaya teşebbüs etmektedir; zira mezhebin ne olduğu, aslında fıkıh ile arasındaki ilişkinin açıklanması sayesinde belirlenebile-

104İspatlayıcı deliller (*el-hicâcu'l-müsbita*)” ifadesi, hükme götüren delilleri değil, fıkhi bir hadisenin sübût ve keyfiyeti hakkında delil değeri taşıyan ikrar, şahadet ve beyyine gibi vasıtaları temsil etmektedir; bkz. Karafi, *el-İhkâm*, 198.

105Karafi, *el-İhkâm*, 195.

106Karafi, *el-İhkâm*, 200: “*mâ ihtassa bihi mine'l-ahkâmi's-şer'iyeti'l-fer'iyeti el-ictihadiyyeti ve mâ ihtassa bihi min esbâbi'l-ahkâmi ve's-şurûti ve'l-mevâni'i ve'l-hicâci'l-müsbiteti lehâ.*”

107Kâfiyeci, *Ferah*, 148.

108Kâfiyeci, *Ferah*, 148.

cektir. Nitekim Kâfiyeci'nin ictihaddan yola çıkarak mezhebi anlama gayretleri, yukarıda temas edildiği üzere, yetersiz kalmakta ve fıkıh sahasında gerçekleştirilen faaliyetler ile mezhep başlığı altında gerçekleştirilen faaliyetleri ayırt etmek mümkün olmamaktadır. Fıkıh ile mezhep arasındaki ilişki belirlenmeden mezhebin anlam ve mahiyeti tespit edilemeyecektir. Nitekim fıkıh tarihi boyunca, fıkıh adına yapılan her türlü faaliyeti mezhep şumulüne dahil olan ve olmayan şeklinde ayırmak mümkün değildir. Fıkıhın mezheplerle birlikte müstakil bir disiplin haline gelmesi¹⁰⁹ ve mezheplerin teşekkül süreçlerini tamamladıktan sonra bütün fıkhi faaliyetlerin mezhebin şumulüne dahil olması, bu ilişkinin ne kadar girift olduğunu göstermektedir.

Kâfiyeci, mezhep ile fıkıh arasındaki ilişkiyi, fıkıhın tedvin edilmiş şer'î bir ilim olma özelliğinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre mezhep belirli şer'î malumatı ifade etmektedir, dolayısıyla nihai tahlilde bir bilgi kümesidir. Fıkıh ise malumat değil, ilimdir.¹¹⁰ İlim ve malum aynı olmayıp, bu iki kavram farklı şeylere delalet etmektedir.¹¹¹ Fıkıh bir ilim olarak içinde belirli bir mevzûda bilgi elde etmek üzere oluşturulan usul, mesele ve yaklaşımları barındırmakta ve bir grup önermeyi bilmekten değil, mezkur unsurların bir arada işleyişinden meydana gelmektedir. Disiplin anlamındaki ilim ise klasik ifadesiyle, mesele, meselelerin tasdiki ve bu meseleleri bilmekten hasıl olan melekeyi kapsayan bir bütünen,¹¹² mezhep ise meselelerden oluşmaktadır. Kâfiyeci'ye göre, fıkıh bu üç unsur arasından yalnızca meseleleri, yani belirli bir grup şer'î bilgiyi ifade etmek için kullanılsa dahi, fıkıhın ve mezhebin anlamları örtüşmemektedir. Zira fıkıh, meseleler bilgisinin tamamını kapsayabildiği halde, mezhep belirli ve sınırlı bir bilgidir.¹¹³ Mezhebin II/VIII. asırda ortaya çıktığı ve IV/X. asırda klasik halini aldığı kabul edilecek olursa, fıkhi olarak nitelenmesi mümkün her türlü bilginin teşkil ettiği küme, mezhebin kapsadığı bilgi kümesinden daha geniş olacaktır. Ancak müstakil bir ilim haline

109Kaya, "Fıkhî İstidlâl," 110-14; a.mlf., "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafî Scholarship of the Tenth Century," *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel (Cambridge, MA 2004), 40.

110Kâfiyeci, *Ferah*, 150.

111Kâfiyeci, *Neşât*, 46-48.

112Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 1: 3.

113Kâfiyeci, *Ferah*, 150.

gelmiş fıkıhın kapsadığı meselelere dair bilginin mezhebin kapsamından daha geniş olduğunu ifade etmek güçtür.

Kâfiyeci kavram ve hakikat olarak fıkıhtan başka bir şey olsa bile mezhebin varlığının fıkıhın varlığını zorunlu olarak gerektireceğine temas etmesine rağmen,¹¹⁴ bu ihtimalin zıddını ele almayarak, fıkıhın varlığının mezhebin varlığını gerektirip gerektirmeyeceği sorusunu sormaktan kaçınır. Zira fıkıh ile mezhep ilişkisini ilim ile malum ilişkisi içinde değerlendirdiği için bu takdirde ilmin varlığının malumun varlığını gerektireceğini söylemesi gerekecek ve bu da onun mezhep tarifine ve yaklaşımına muhalif olacaktır. Mamafih Kâfiyeci, fıkıhın ihtiva ettiği üç anlamın mezhep kavramı tarafından da kapsanabilme ihtimalini ele almaktadır.¹¹⁵ Ona göre mezhebin de söz konusu üç anlam için kullanılması mümkündür; yani mezhep hem meseleler, hem meselelerin tasdiki hem de hasıl olan meleke anlamında kullanılabilir. Bu takdirde mezhep kelimesi fıkıhın müteradifi olur ve mesela Ebu Hanife'nin fıkıhı denildiğinde onun mezhebi kastedilir.¹¹⁶ Kâfiyeci'ye göre mezhebin söz konusu anlamları kapsamaması mümkün olmakla beraber, akla ilk gelen anlama (*zahir*) muhaliftir;¹¹⁷ zahir olanı belirleyen ise bu noktada İslam tarihidir.

Mezhep İlminin Tarifi ve Meşruiyeti

Fıkıh ve mezhep kavramlarına dair tahlillerinin ardından Kâfiyeci, mezhep ilmini kurabilmek için bu ilmin mantık ve dil açısından hatasız ve eksiksiz bir tarifini yapmaya, mevzûu, mebâdii, mesâilî ve gayesini tespit etmeye çalışır. Tarifteki en önemli endişesi mantık açısından problemsiz bir önerme üretmek olduğundan, bu tarifi bilgi vermesi, daha doğrusu yeterli tasavvur sağlaması tali hedef olarak kalır. Ona göre mezhep ilmi “kendisi sayesinde mezheplerin hallerini bilmek için gereken şeylerin gerektiği şekilde bulunduğu ilim”dir.¹¹⁸ Taklid kavramı, taklidin gereği ve mezhep müntesibinin mezhebine dair kabulleri gibi “özel hallerin mevzûu olan fıkıh mezhepleri” mezhep ilminin mevzûudur.¹¹⁹ Mezhep ilminin

114Kâfiyeci, *Ferah*, 151.

115Kâfiyeci, *Neşât*, 48-49.

116Kâfiyeci, *Ferah*, 151; a.mlf., *Neşât*, 49.

117Kâfiyeci, *Ferah*, 151.

118Kâfiyeci, *Ferah*, 154: “*ve huve ilmün yu'rafu minhâ ahvâlu'l-mezâhib kemâ yenbağî alâ mâ yenbağî.*”

119Kâfiyeci, *Ferah*, 154.

meseleleri “bu ilimde kendisi hakkında delil getirilen meseleler”,¹²⁰ mebâdii ise “bu meselelerin açıklanmasında ihtiyaç duyulan tasavvuri unsurlar ve tasdiki öncüllerdir (*umûr*).”¹²¹ Mezhep ilminin gayesini de “bu ilim uyarınca sahih şer’i amel kesb ederek Allah Teâlâ’nın fazlı ve keremiyle iki dünya saadetine ulaşmak” diye ifade eder.¹²² Mezhep ilminin tarifi ve meseleleri hakkında kaydettiği bilginin hayli kısa olmasını açıklamak ihtiyacı duyan Kâfiyeci, bu ilim bir sistematîge ve geniş bir mesele sahasına¹²³ sahip olmakla birlikte, kısa bir eser olan *Ferah*’ta bunlara yer veremeyeceğini ve ileride yazacağı başka bir eserde ayrıntıları ile üzerinde duracağını ifade eder.¹²⁴ Kâfiyeci’nin bahsettiği eser *Neşâtü’s-sudûr*’dur. Fakat yukarıda temas edildiği üzere, müellif *Neşât*’ta da bu disiplinin sistematîğine ve meselelerine dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır.

Eksenine mezhebi alacak olan yeni bir disiplin inşa edebilmek için, böyle bir teşebbüsün meşruiyetinin sağlanması, bu disiplinin temel unsurlarını belirlemek kadar önemlidir. Kâfiyeci de gerek *Ferah*’ta, gerekse *Neşât*’ın farklı bölümlerinde mezhep ilmine dair meşruiyet meselelerini çözmeye çalışır. Söz konusu meselelerden biri, mezhebin varlığının bağlı olduğu fıkhi ihtilaf hakkındadır. Her iki metinde naslardan deliller zikredilerek, fıkhi ihtilafın meşru, hatta Allah’ın rahmetinin neticesi olduğuna dair açıklamalara yer verilir.¹²⁵ Yeni bir şer’i ilim ihdas etmek daha büyük bir meşruiyet problemidir. Kâfiyeci yukarıda belirtildiği gibi, din alanında yeni ilimler kurmanın caiz olduğunu açıklarken hem fıkıh alanında teşekkül etmeye başlamış başka disiplinler olduğu bahsini uzunca ele alır, hem de kendisinin ilk kez tedvin ettiği ilim dallarını sıralayarak zaten mezhep ilminin bu alana dair ilk teşebbüs olmadığını vurgular.

Yeni bir dini ilim kurmanın meşruiyeti Kâfiyeci’nin mezhep ilmini tedvin teşebbüsünü zorunlu olarak meşrulaştırmamaktadır, bunun için mezhep ilmine duyulan ihtiyacın ayrıca ispatlanması gerekmektedir. Kâfiyeci, İslam tarihinde mezhebin ne kadar merkezi bir mevkiye sahip olduğuna ve bu sebeple ortaya çıktığı dönemden

120Kâfiyeci, *Ferah*, 154.121Kâfiyeci, *Ferah*, 154.122Kâfiyeci, *Ferah*, 154-155; a.mlf., *Neşât*, 50-51.123Kâfiyeci, *Ferah*, 156.124Kâfiyeci, *Ferah*, 156.125Kâfiyeci, *Ferah*, 153.

itibaren sürekli tartışıldığına işaret eder. Mantık ve felsefenin müdevven ilim hakkındaki yaklaşımını kullanan Kâfiyeci'ye göre meseleler zarureten bilinemez ve insan akli meseleler hakkındaki doğruları yanlışlardan zorunlu olarak tefrik edemez.¹²⁶ Bu yetersizlik sebebiyle problem sahaları belirlenmiş ve ilimler tedvin edilmiştir. Mezhep ilminin mevzûu ve mesâili de insan akli tarafından zorunlu olarak bilenemeyeceğine göre, bu sahanın tedvin edilmesine ihtiyaç vardır.

Mezhep İlminin Mebâdii

Ferah'ın birinci bölümünde ve bu bölümün şerhinin yer aldığı *Neşât*'ın ilgili pasajlarında, mezhep ilminin temel mefhumlarının yanısıra, başlıca hükümleri kısaca işlenir. Kâfiyeci fıkıh usulü literatürünün icthad, taklid ve fetva hakkındaki bölümlerine ait olan bu hükümlerin mezhep ilminin meselelerini ele almak için gerekli olduğunu ima eder.¹²⁷ Mezhep ilmi söz konusu hükümlerin teşkil ettiği ortak zemin üzerinde inşa edilebildiği için bu hükümler mezhep ilminin mebâdii kapsamında değerlendirilmelidir.

Kâfiyeci, mezhep ilminin mebâdii kabilinden başlıca dört bahsi ele alır. Bu bahisler icthad ve taklid kavramlarının tarifleri ile icthadın tecezzii, icthadda hata ve intikal olarak sıralanabilir. İctihad ve taklidin tariflerini işlerken fıkıh usulü literatüründe genel kabul görmüş ifade ve açıklamaları kullanan¹²⁸ Kâfiyeci, icthadda hata tartışmasındaki tarafların iddialarını özetleyerek, bazılarını yeniden adlandırır. Buna göre *musavvibe* müctehidin icthadından önce Allah Teâlâ'nın belirli bir hükmünün bulunmadığını, dolayısıyla her müctehidin hükümlerinde isabetli olduğunu, *usûriyye* icthaddan önce hükmün belli olduğunu fakat bu hükme sevk eden kat'î bir delilin bulunmayıp, doğru hükme ulaşmanın define bulmaya (*usûr*) benzediğini, *kat'iyye* icthaddan önce Allah'ın hükmünün mevcut olduğunu, bu hükme sevk eden kat'î bir delilin bulunduğunu ve bu hükme ulaşmayan müctehidin de cezaya müstehak olacağını öne sürmektedir. Çoğunluğu temsil eden ve kendisinin de katıldığı *zanniyye* ise Allah'ın hükmünün icthaddan önce mevcut olduğunu, bu hükme sevk eden zanni bir delilin bulunduğunu,

126Kâfiyeci, *Ferah*, 155.

127Kâfiyeci, *Ferah*, 157.

128Krş. *Ferah*, 157; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, haz. Abdussettar Ebu Gudde (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6: 197; Fenari, *Fusûl*, 2: 415.

fakat müctehidlerin bu hükme isabetle mükellef olmadığı görü-
şündedir.¹²⁹

İctihadın tecezzi kabul ettiği görüşünü benimseyen Kâfiyeci, bu hükümün aynı zamanda taklidin de tecezzi kabul ettiği kabul ettiğini ifade ettiğini vurgular. İctihad tecezzi edebildiğine ve fıkıhın bir konusunda müctehid sıfatına erişemeyen kişiler de müstefti konumunda bulduklarına göre, ifta ve istifta da tecezzi kabul etmektedir.¹³⁰ Bu sonuç, bir meselede bir mezhebin, başka bir meselede ise farklı bir mezhebin taklidinin caiz olduğuna delalet ettiği gibi, mezhepler arasında intikalın de meşruiyetini sağlamaktadır. Kâfiyeci'ye göre mukallid için icthadi bir mesede taklid ettiği görüşün hatalı olduğu kesin olarak ortaya çıktığı zaman, başka bir mezhebe intikali caiz olmanın ötesinde vacibdir.¹³¹ Ancak âmmî-mukallid için böyle bir halin söz konusu olması muhtemel değildir. Mukallid hakkında intikal, daha ziyade bir meselede ortaya çıkan maslahat-mefsedet ihtimallerinde söz konusu olabilir. Kâfiyeci bir örnek üzerinden tartışmadaki konumunu net bir şekilde ifade eder. Abdest almasını zorlaştıran cerahatlı yaraya sahip Hanefi mukallid hakkında bazı Hanefi fakihleri teyemmüm etmesi yönünde fetva vermiştir. Ona göre ise kişi bu hususta zorluk yaşıyorsa, Şafii mezhebinin hükmünü uygular.¹³² İntikal ve telifik gibi mukallidin mezheple irtibatı hakkındaki meseleler *sedd-i zerâyi* ilkesi ışığında değerlendirildiği takdirde kişilerin hususi durumlarına göre değişen hükümler verilebileceğini ima eder.¹³³

Mezhep İlminin Kapsamı ve Meseleleri

Kâfiyeci, açıkça ifade etmese de yeni bir ilim tedvin etmek amacıyla kaleme aldığı diğer eserlerinde olduğu gibi, *Ferah*'ın ikinci bölümünde de işlediği ilmin mesâiline ayırmıştır. Müellif söz konusu bölümde mezhep ilminin sınırları ve sistematüğinden bahsetmemekle beraber, tartıştığı meseleler ve ortaya koyduğu görüşler incelendiğinde, mezhep ilminin kapsamının ana hatları tespit edilebilir. Söz konusu bölümde ele alınan meselelerin kahir ekseriye-

129Kâfiyeci, *Ferah*, 159-160; a.mlf., *Neşât*, 59-60.

130Kâfiyeci, *Ferah*, 161.

131Kâfiyeci, *Ferah*, 163; a.mlf., *Neşât*, 63.

132Kâfiyeci, *Ferah*, 163-164.

133Kâfiyeci, *Ferah*, 164.

ti mukallidin mezheple ilişkisi hakkındadır.¹³⁴ Bu ilişki mukallidin sadece intisap ettiği mezheple değil, aynı zamanda diğer mezheplerle ilişkilerini de kapsamaktadır. Mezhep ilminin sahası, böylece, öznesi müctehid olan fıkıh usulü ile öznesi fakih olan hilâf disiplinlerinden ayrılmaktadır. Kâfiyeci mezhep ilminin fıkıh usulüyle irtibatına kısaca temas ederken, ictihad ve taklidin fıkıh usulünün asıl bahislerinden olmadığını, mezhep ilminin ise ictihad ve taklid bahislerinin sonucu oluşan bir problem alanı hakkında tedvin edildiğini ifade eder.¹³⁵ Yukarıda temas edilen ve fıkıh usulü literatüründe ictihad ve fetva bahislerini bu ilmin kapsamı dışında kabul eden anlayış da Kâfiyeci'nin görüşünü destekler mahiyettedir.

Mezhep ilminin temel meseleleri arasında Kâfiyeci'nin üzerinde en çok durduğu mesele, mukallidin kendi mezhebinin ve diğer mezheplerin doğruluğu hakkında benimsediği ön kabulüdür.¹³⁶ Kâfiyeci'ye göre mukallidin mezhebi hakkındaki ön kabulü “meşhûrat ve maznûnâta dayalı iknaî delilin” neticesidir.¹³⁷ Bu ön kabul birden fazla ihtimal arasından birini, delile dayanarak ve bir istidlal sürecinin neticesinde tercih etmek anlamında bir zandır. Mukallid bir meselede mensup olduğu mezhebin hükmünün üstün görüş olduğunu zann etmektedir.¹³⁸ Kâfiyeci, mukallidin müntesib olduğu mezhebin doğru olup, hatalı olma ihtimalinin bulunduğunu, diğer mezheplerin de hatalı olup, doğruya muhtemel olduklarını kabul etmesi gerektiğini vurgular.¹³⁹ Kâfiyeci'nin bu görüşünü tahlil etmesi, onun mezhep ilminin meselelerine tahsis ettiği anlaşılan *Ferah*'ın ikinci bölümünün büyük bir kısmını kapsamaktadır.

Kâfiyeci'ye göre *ihhtimaliyet* mukallidin itikadı konusunda mutlaka kullanılması gereken bir kavramdır. Zira bu, ictihadda hata tartışmalarında çoğunluğun ve kendisinin tercih ettiği *zanniyye* olarak isimlendirilen yaklaşımın gereğidir. İhtimal kavramı kullanılmadığı takdirde, mukallidin kendi mezhebinin ve diğer mezheplerin

134 Kâfiyeci iki noktada bariz bir şekilde mukallid yerine fakihi ele alır. Bunlardan biri müctehidin kendi mezhebine, görüşüne karşı tavrının keyfiyeti, diğeri ise mezheplerin hak veya hatalı olmasına bakılmadan nakledilmesi ve tartışılmasının meşruiyetine dair tartışmadır; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 169, 173.

135 Kâfiyeci, *Ferah*, 169.

136 Kâfiyeci, *Ferah*, 165.

137 Kâfiyeci, *Ferah*, 170.

138 Kâfiyeci, *Ferah*, 165.

139 Kâfiyeci, *Ferah*, 165-167.

hem doğru hem yanlış olduklarına inanması gerekecektir ki, bu da mümkün değildir.¹⁴⁰ Öte yandan mezhebin bir meseledeki delili, mukallidinin kendi mezhebini doğru mezhep olarak zannetmesini sağlamakla beraber diğer mezhepler hakkında sessizdir.¹⁴¹ Diğer mezheplerin aleyhine aklen zaruri bir delil de bulunamayacağına göre, mukallidin mezhebi dışında kalan mezheplerin doğruluğunun da aklen muhtemel olduğunu kabul etmek gerekecektir.¹⁴² Mukallidin mezhebi hakkındaki ön kabulüne ihtimal unsuru dahil edildiği zaman, hem kendi mezhebi hem diğer mezhepler doğruya muhtemel olarak kabul edilecek, ancak kendi mezhebi mukallidin zannına göre doğruya daha muhtemel görülecektir.

Kâfiyeci'nin mukallidin mezhepler hakkındaki ön kabulüne dair görüşleri, giriş bölümünde temas edilen Sünni fıkıh mezheplerinin hepsinin hak olduğu fikri ile doğrudan bağlantılıdır. Hak mezhep, bu anlayışa göre, aklen ve şer'an doğruya muhtemel görüşlerin temsilcileri olan Sünni fıkıh mezheplerinden biri ya da onların müşterekleri tarafından temsil edilmektedir. İslam tarihinde ilk asırlardan sonra yalnız dört Sünni fıkıh mezhebinin intisap konusu olması da buna göre sükûti bir icmadır. Nitekim mezhepler kendi aralarında ihtilaf etseler de, ihtilaflarının müşterek zeminlerinde icma hasıl olmuştur; o halde doğru, mezheplerin icma ettiği görüş veya müştereklerden başka bir yerde olamaz.¹⁴³

Kâfiyeci mukallidin mezhebe dair yukarıda belirtildiği şekilde bir ön kabul sahibi olmasının teklifî bir hüküm ile nitelenip nitelenemeyeceğini de ele almaktadır. Ona göre getirdiği yaklaşımın sonuçları göz önüne alındığında, mukallidin söz konusu şekilde bir itikad sahibi olması rahatlıkla mendub olarak nitelenebilir.¹⁴⁴ Dahası, vacibin gerçekleşmesinin bağlı olduğu her şey vaciptir, kaidesi gereğince bu kabulü vacip olarak da kabul etmek mümkündür; zira mukallidin mezhebini bilmemesi ve ona bu şekilde inanmaması halinde, kendi üzerine vacib olan amelleri de yerine getiremeyecektir.¹⁴⁵

Ele aldığı meselelerin mezhep ilminin meselelerine dair bir fikir vermesi için kaydettiği anlaşılan Kâfiyeci, bu ilmin sahasına giren

140Kâfiyeci, *Ferah*, 166.141Kâfiyeci, *Neşât*, 69.142Kâfiyeci, *Neşât*, 69.143Kâfiyeci, *Ferah*, 171; a.mlf., *Neşât*, 65-66.144Kâfiyeci, *Ferah*, 170145Kâfiyeci, *Ferah*, 171.

daha bir çok taklid meselesi olduğunu belirtmekte,¹⁴⁶ ancak yukarıda ifade edildiği üzere, mezhep ilminin meselelerinin sınırı ve sistematığı hakkında kapsamlı bilgi vermemektedir. Mezhep ilmi eğer mezhebe dair bütün meseleleri kapsamakta ise, bu ilmin sınırları içine toplumsal ve tarihi bilgiler de dahil olacaktır. Nitekim Kâfiyeci'nin her iki eserinde ele aldığı bazı konular/başlıklar, mezhep ilminin söz konusu sahaları da kapsayabildiğine işaret olarak yorumlanabilir. Bu konulardan biri, mukallidin kendi mezhebini niçin sevdiğini tartışmaktadır. Kâfiyeci'ye göre mukallidin mezhebine karşı duyduğu hislerin ardında âdetlerin kabulleri etkilediği gerçeği yatmaktadır. Mukallidin hayatı boyunca bir mezhebi taklid etmesi, onun düşünce ve hislerini de şekillendirecek ve kendi mezhebine karşı, bazen aşırıya kaçan bir sevgi hissetmesine sebep olacaktır.¹⁴⁷ Kâfiyeci'nin *Ferah*'ta mezhep imamlarının hayatlarına müstakil bir bölüm ayırması da bu açıdan dikkat çekicidir. Bu bölümü ve *Neşât*'taki şerhini göz önüne alarak, mezhep ilminin mezheplerin tarihlerini de kapsayan bir sahaya sahip olduğu iddia edilebilir. Fakat Kâfiyeci'nin yeni bir ilim tedvin ettiği diğer eserlerinin üçüncü ve son bölümlerini edeb ve zühde tahsis etmesi bu yorumu yanlışlayan bir husustur. Zira *Ferah*'taki söz konusu bölümde de mezhep imamlarının hayatları ve çalışmalarının tartışılması yerine, manevi hayatlarının büyüklüğü anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümü müellifin diğer eserlerinde de görülen bir hususiyet olarak ve mezhep ilminin sınırları haricinde kabul etmek daha yerinde olacaktır.

Kâfiyeci, mukallidin mezhep hakkındaki ön kabulünü ele alırken, tartışmaya ara vererek "Bu meseleler şer'i midir dersene, evet derim" ifadesini kaydetmesi,¹⁴⁸ mezhep ilminin sınırları hakkında bize daha sağlıklı bir ipucu verebilir. Buna göre mezhep ilmi içinde üretilen bilgi fiki niteliktedir. Zaten müellifin fıkıh usulü, ictihad ve mezhep ilmi sahaları arasında zincirleme bir ilişki kurması da buna delalet etmektedir. Yukarıda temas edildiği üzere, Kâfiyeci ictihadi fıkıh usulüne eklenmiş, asıl sahasının dışında bir problem sahası olarak niteledikten sonra, mezhep ilmini de ictihad ve taklid sahasına eklenmiş olarak kabul etmektedir. Buna göre mezhebe dair tarihi bilgi mezhep ilmi tarafından kapsanmamaktadır. Mezhep ilminin bilgisi fikhîdir ve bu ilim fıkıhın bir alt disipliniidir.

146Kâfiyeci, *Ferah*, 175.

147Kâfiyeci, *Ferah*, 171.

148Kâfiyeci, *Ferah*, 168.

SONUÇ

Mezheple ilgili problemlerin fıkıh usulünden farklı bir alana tekabül ettiğini göstermek amacıyla Kâfiyeci'nin kaleme aldığı metinler, İslam ilim tarihine ve hususen fıkıh tarihine önemli bir katkı kabul edilmelidir. Karafî gibi az sayıdaki kişinin teşebbüs ettiği¹⁴⁹ mezhebi tarif çabasını ilerleten Kâfiyeci bu tarifi merkezinde olduğu bir alt disiplinin boyutlarını fark etmiş ve bunu Anadolu-Horasan hattında aldığı eğitim ve IX/XV. asır Memlûk Kahire'sindeki öğretim hayatının getirdiği şartlar çerçevesinde ifade etmeye çalışmıştır. Mamafih Kâfiyeci'nin mezhep tasavvuru mezhep imamlarından sonra fıkhi birikimin geçirdiği serencamı ve mezhep kavramının dönüşümlerini ihata edememektedir. Dolayısıyla kurmaya çalıştığı mezhep ilminin mebâdiinin boyutlarını ve mesâilinin sınırlarını belirlemede yetersiz kalmaktadır. Bu konudaki eserlerini, dakik bir iç plana göre ve görüşlerini delillendirmek için yeterli hacimlere sahip alt bölümlerle inşa etmiş olsaydı, kendisinden sonraki ilimler tasnifi çalışmaları başta olmak üzere, en azından bazı literatürlerde hatırlanırdı. Söz konusu eserlerin kısa bahisler ve ilgili ama aslında başka başlıklara ait tespitlerle kesilen yapısı mezhep ilminin sadece bir teklif olarak kalmasında etkili olmuştur. *El-Ferah ve's-surûr* ve *Neşâtu's-sudûr*'un nüshaları Mısır dışına ulaşmış ve istihzah edilmiş olmakla beraber¹⁵⁰ Kâfiyeci'nin tarih ve tefsir ilimleri hakkında yukarıda temas edilen eserleri kadar ilgi görmemiş-

149Geç klasiğin hakim ilim anlayışını yansıtan Ebu'l-Beka Kefevi (ö. 1095/1684), Tehanevi ve Ahmednagari'nin (ö. 1175/1762) ansiklopedik sözlüklerde fıkıh mezhebinin tarifi yer almamaktadır; bkz. Ebu'l-Beka, *Külliyyâtü Ebi'l-Bekâ*, haz. Muhammed Misri, Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 868; Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 2: 1504; Ahmednagari, *Mevsû'atü mustalahâti câmi'i'l-ulûm el-mülakkab bi-Düstûri'l-ulemâ*, haz. Abdullah Halidi, Muhammed Acem, Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997), 823. Keza bu dönemde kaleme alınmış Zebid'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u gibi büyük sözlüklerde de fıkıh mezhebinin terim anlamı tarif edilmiştir; bkz. Murtaza Zebidi, *Tacü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. İbrâhim Terzi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), 2: 450-451.

150Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fî'l-usûr*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/2); (Staatsbibliothek Zu Berlin, 2808); a.mlf., *Neşâtu's-sudûr fî şerhi'l-ferah ve's-surûr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1477; Esad Efendi 1480).

tir.¹⁵¹ Nitekim yüzlerce ilim dalını sıralayan Taşköprülüzade'nin *Miftâhu's-Saâde*'sinde bile mezhep ilmi yoktur.

Kâfiyeci'nin mezhebi tarife ve mezhep eksenli disiplinin sınırlarını teşhise dair çabalarının başarılı olamamasına dair iki temel sebep zikredilebilir. Bu sebeplerin ilki toplumsal ve tarihi boyutlarından soyutlanamayan kavramları klasik ontolojinin terimleriyle açıklama çabasıdır. Mezhep gibi kavramları araz, zat, hakikat ve vücud ile açıklama çabası, yeterli tasavvur sağlamayan, hatta çoğu kez bilgi vermeyen tarifler ortaya çıkartacaktır. Fıkıhın –hatta bütün dinî ve beşeri entelektüel geleneklerin– toplumsal ve tarihi boyutları üzerinden muhteva kazanmış kavramları, ontolojinin dış dünyadan ayrıca veri toplamaya ihtiyaç duymadan akli soyutlamayla tasavvur ettiği cisim, insan, uzay, canlı gibi küllilerinden farklı bir hakikat düzeyindedir. Ferdin iradesinin ötesindeki tarihi süreklilik sayesinde muhteva kazanmış kavramlar, tarihi ve toplumsal çerçevelerinden tecrit edildikleri zaman geriye mahiyetlerinin sadece bir kısmı kalacaktır. Bu kalan kısım, ait olduğu kavramın cevheri, muhtevası veya irca edilebileceği nihai noktası değildir ve bu sebeple bu kısım üzerinden yapılacak tarifler, sözkonusu kavramların anlam alanlarını kapsayamayacaktır. Nitekim fütüvvet, hisbe, ribat, Medine amelî, muhtasar kavramları gibi mezhep kavramı da doğuş dönemlerindeki bir noktayı esas alarak yapılacak tariflerle açıklanamaz. Zira söz konusu yaklaşıma göre bu kavramlar –sırasıyla– yiğitlik, iyiliği emir, korunaklı yapı, davranış, kısa metin ve ictihad unsurlarına indirgenerek tarif edilecektir. Halbuki İslam medeniyeti olarak adlandırılacak anlam dünyasının kendine özgü şartları ve ihtiyaçları çerçevesinde ortaya çıkan söz konusu kavramlar bu unsurlardan ibaret olmayıp, her dönem kapsam ve

151 *El-Ferâh ve's-surûr* muhtemelen Osmanlı ilmiyesinde yeterince tanınmadığından, müellifinin vefatı üzerinden yarım asır geçmeden intihal kurbanı olmuştur. Müftü Ahmet Paşa'ya (ö. 927/1520) izafe edilen *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erba'ati'l-hiyâr* adlı apokrif eserin ilk yarısı *el-Ferâh ve's-surûr*'un neredeyse olduğu gibi aktarılmasından ibarettir. II. Bayezid'e ithaf edilmiş ve müellifinin uzun bir sürede, büyük emeklerle kaleme aldığı iddia ettiği eserin ikinci yarısı da Baberti'nin *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanîfe*'sinden tasarruflarla iktibastır. *Tahkîku'l-esrâr* -maalesef- muhtevası ve kaynakları sorgulanmadan, orijinal bir eser sıfatıyla yayınlanmıştır; bkz. Ömer Korkmaz, "Müftü Ahmet Paşa'nın Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018): 995-1034.

işlevlerinde değişiklikler yaşanmış ve her dönemde sayısız failin katkılarıyla muhtevaları şekillenmiştir.

Mezhepten tekkeye, icazetten ehl-i hadise kadar bir medeniyete özgü kavramların ideal tariflerini, hadd-i tam veya nakıs olarak ortaya koyabilmek için bu tür kavramların cinslerinin tespiti gerekir. İslam medeniyetine özgü oldukları için başka dillere tercüme edilemeyen kavramlar için cins olabilecek üst kavramlar Kâfiyeci'nin zihin dünyasında, hatta İbn Haldun gibi birkaç teşebbüsü paranteze alırsak, klasik ilim geleneğinde yoktur.¹⁵² Zira ontoloji terimleri dışında cins olabilecek kavramların farklı medeniyetlere ait kavramlarını kendi altında toplayabilecek, dolayısıyla onların entelektüel geleneklerini kuşatıp, eşit derecede açıklayabilecek bir bakış açısıyla üretilmeleri gerekmektedir.

Eczâu'l-ulûma göre ilimleri ele almak, İslam medeniyetinde disiplin olarak kabul edilmiş her alanın sınırlarını yeniden tartışmak imkanı sağlamıştır. Ancak mantık diliyle yapılan bu sorgulama, felsefi-akli bilimlerin ötesine geçtiğinde, hele hadis, tefsir ve fıkıh gibi din ilimlerine uygulandığında, çözümleri için yeni tedvin denemelerinin yetmeyeceği büyük sorunlar ortaya çıkarmıştır. Çünkü din ilimlerinin –ve aslında bütün beşeri bilimlerin– mesâili, bir mevzûu hatasız ifade eden önermelerden neşet etmemiştir; aksine bu ilimler İslam tarihinin ilk nesillerinden itibaren soruların ve kaydedilen tartışmaların tarihi birikimini temsil etmektedir. Bu ilimlerden birine dahil olan herhangi bir problem başlığının o ilimle irtibatı, mantıki ispatla kurulmadan önce, o başlığı ilgili literatüre dahil eden nesillerin tecrübesine dayanır. İmamet bahislerinin kelimelerinde yer alması, siyer ve şemâlin iki farklı telif geleneği olarak gelişmesi, resmu'l-mushaf'ın tefsir kapsamında değerlendirilmesi veya külli kaidelerin fıkıh usulüne dahil edilmemesi mantıksal ilişkiden önce ve ziyade, tarihi süreçle açıklanması gereken gerçeklerdir. Dinî ilimlerin eczâu'l-ulûma göre tespit edilmiş mevzûları, tarihi şartlar altında ortaya çıkan ve oluşumunu sürdüren mesâil alanını ihata edemez.

¹⁵²İslam felsefesi literatüründe tarihi-toplumsal hakikatleri tarif problemi ayrı bir bahis konusudur. Ahlak ve siyaseti içeren pratik felsefe alanında külli bilgi üretmenin zorluğu karşısında İbn Sina'nın çözüm olarak önerdiği "Peygamberin kanun koyuculuğu" adlı yeni disiplin ve bunun İbn Sina sonrasındaki telakkisi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy After Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014): 269-96.

Mezhep ilminin istisnai bir teşebbüs olarak kaldığı ve ardından gelen literatür üzerinde iz bırakmadığı anlaşılmaktadır. Kâfiyecî eczâ'ul-ulûm yaklaşımından yararlanarak mezheple ilgili meselelerin bağımsız bir alana tekabül edebileceğini göstermiş, ama kullandığı klasik felsefe ve mantık terminolojisi bu alanın mahiyet ve kapsamını inşa hedefine ulaştıramamıştır. Mezhep gibi İslam medeniyetine özgü kurumların boyutlarını ve müslümanların anlam dünyası üzerinde ne kadar kritik değerde olduğunu fark etmek için İslam medeniyetini başka medeniyet(ler)le mukayese eden bir anlayışın gelişmesini beklemek gerekecektir.

KAYNAKÇA

- Ahmednagari, Abdünnabî b. Abdürresûl. *Mevsuatu mustalahâti câmi'i'l-ulûm: el-mulakkab bi-Düstûri'l-ulemâ*. Haz. Abdullah Halidi, Muhammed Acem, Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1997.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Buhari, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*. Haz. Muhammed Mu'tasım-Billah Bağdadî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1997.
- Canlı, Muhammet Emin. "Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Neşredenin Mukaddimesi." *Kâfiyecî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. Kitâbü't-taysir fi kavâidi ilmi't-tafsir*. Haz. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989 içinde. 7-43.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Haz. Uceyl Câsim Neşemî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1985.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Debusi, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*. Haz. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- . *Te'sisü'n-nazar*. Haz. Mustafa Muhammed Dımaşki. Daru İbn Zeydun, Beyrut ts.
- Escovitz, Joseph H. *The Office of qâdî al-qudât in Cairo under the Bahri Mamluks*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984.
- Eyüb Sabri [Paşa]. *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Medîne*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304.

- . *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Ihyâu ulumi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyecî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 154.
- Hibşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşî*. Abudabi: Mecma'u's-Sekâfi 2004.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Rihletu İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr fi acâibi'l-esfâr*. Haz. Abdülhadi Tazi. Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997.
- İbn Bedran, Abdulkadir. *El-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, haz. Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).
- İbn Cübeyr, [Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed Kinânî]. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Daru Sadır-Daru Beyrut, 1964.
- İbn İyas, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'u'z-zuhûr fi vekâi'd-duhûr*. Haz. Muhammed Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2010.
- İbnu'l-Hümmam, Muhammed b. Abdülvahid. *Et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Kahire: Mustafa Bâbî Halebî, 1932.
- İbnu's-Saati, Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl [Bedîu'n-nizâm]*. Haz. Sa'd b. Gurây b. Mehdî Silmî. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1418-1419.
- İzmiri, Süleyman b. Veli Kırşehri. *Hâşiyetü'l-fâdul el-İzmîrî ale'l-Mir'ati'l-usûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.
- Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: the Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraftî*. New York: E.J. Brill, 1996.
- Kâfiyecî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *Kitabü't-taysir fi kavâidi ilmi't-tafsir*. Haz. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- . *El-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-usûr*. Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/ 2; Staatsbibliothek zu Berlin, 2808.
- . *El-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*. Haz. Ali Zevin. Riyad: Darü'r-Rüşd, 1987.
- . *El-Muhtasar fi ilmi't-târîh*. Haz. Muhammed Kemaluddin İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- . *Menâzilu'l-ervâh*. Haz. Mecdî Fethî Seyyid. Kahire: Daru's-Selâm, 1412/ 1991.
- . *Neşâtu's-sudûr fi şerhi'l-Ferah ve's-Surûr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1477; Esad Efendi 1480.

- Karafi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*. Haz. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu Matbû'âti'l-İslamiyye, 1967.
- . *Kitabü'l-furûk: Envarü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. Haz. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Darü's-Selam, 2001.
- Katibi, Debiran Ali b. Ömer. *Er-Risâletü's-şemsîyye fî kavâ'idi'l-mantkiyye*. Haz. Mehdi Fadlullah. Beyrut: Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, 1998.
- Kaya, Büşra Sıdıka. "Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX./XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Kaya, Eyyüp Said. "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century." *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel. Cambridge, MA: 2004.
- . "Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kefevi, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa. *Külliyatu Ebi'l-Bekâ*. Haz. Muhammed Mısıri, Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kefevi, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muhtâr*. Haz. Saffet Köse vdğr. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.
- Makrizi, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *El-Meva'iz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Haz. Eymen Fuad Seyyid. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2012.
- Malati, Abdulbasit b. Halil. *Neylü'l-emel fî zeyli'd-düvel*. Haz. Ömer Abdussemalam Tedmuri. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qadis under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10/2 (2003).
- Rosenthal, Franz. "Kafiyadji." *Encyclopedia of Islam* 2, 4: 414.
- . *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud Buhari Mahbubi. *Şerhu't-Tavdîh li't-tenkîh (Şerhü't-Telviḥ ale't-tavziḥ içinde)*. Kahire: Daru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts.
- Sehavi, Muhammed b. Abdurrahman. *Ed-Dav'u'l-Lâmi' li-ehli'l-karni's-sâbi'*. Haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- . *Vecizü'l-kelâm fi'z-zeyl alâ Düveli'l-İslâm*. Haz. İsmâ Fâris Herestânî, Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Semerkandi, Alauddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Haz. Abdülmelik Abdurrahman Sa'di. Bağdad: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'd-Diniyye, 1987.
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsi*. Haz. Ebu'l-Vefâ Afgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *El-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Haz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1992.
- . *Husnu'l-muhâdara fi tarihi Mısra ve'l-Kâhira*. Haz. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. yy.: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- . *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillah*. Haz. E. M. Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- . *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. yy.: Daru'l-Fikr, 1979.
- Taşköprülüzade Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı alimleri*. Haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftazani, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhut't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Kahire: Daru'l-Ahdi'l-Cedid, ts.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la. *Mevsu'atu keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Haz. Refik Acem, Ali Dahruc, Çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi." *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamid Furat, Nülüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacit Arı. 2: 23-45, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Tinbükti, Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-Dîbâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989.
- Zebidi, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Haz. İbrahim Terzi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, haz. Şuayb Arnaud vd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed. *Eel-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Haz. Abdussettâr Ebû Gudde. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

THE SCIENCE OF *MADHĦAB*: AL-KAFIYAJI'S INTRODUCTION OF A NEW SUB-DISCIPLINE FOR ISLAMIC JURISPRUDENCE

ABSTRACT

A leading figure among the Hanafi scholars in late-Mamluk Cairo, Muhyiddin el-Kafiyaji (d. 879/1474) claimed to have founded a new discipline that focused on the individual's relationship with his/her legal *madhhab*. Examining Kafiyaji's science of *madhhab*, this article first tries to reconstruct the historical context of his project. For this, I focus on the details of his biography that might help make better sense of this endeavor. Then, I discuss the relationship between the science of *madhhab* and Islamic history in terms of three themes: the Hanafi scholarship on Islamic legal methodology, the multi-*madhhab* social order during the Mamluk era, and the post-classical tendency to question and reconstruct the boundaries of scientific disciplines. The second half of the article includes an examination of *al-Farah wa-l-Surūr* and *Nashāt al-Sudūr*, the two works that al-Kafiyaji wrote to introduce the science of *madhhab*. Here, on the one hand, I analyze the content of these books in terms of their main themes and arguments. On the other, I critically engage with these works to evaluate the extent to which they achieved his proposed objectives. The discussion concludes that al-Kafiyaji essentially failed in this project of introducing a new sub-discipline and the main reason for this is the prevalence of logical-philosophical discourse in the study of Islamic religious disciplines in the post-classical period.

Keywords: Al-Kafiyaji, science of *madhhab*, *ajzā' al-ulūm*, Egypt, Hanafi *madhhab*, *al-Farah wa-l-Surūr*, *Nashāt al-Sudūr*.

