

İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNDE İKTİSADİ BOYUTUN TEŞEKKÜLÜ: ŞEYBÂNÎ, SERAHSÎ VE KİTÂBU'L-KESB (III)

SABRİ ORMAN

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası

ÖZ

Bu derginin bundan önceki iki sayısında yayınlanan makalelerimizin ilkinde Kitâbu'l-Kesb metninin bazı problematik yönlerini tartışmış ve yanı sıra onun içeriğiyle ilgili genel bir değerlendirmede bulunmuştuk. Anılan makalelerin ikincisinde, tahsisi olarak Kitâbu'l-Kesb'in "kesb" meselesine ilişkin içeriği üzerinde odaklanmıştık. Okumakta olduğunuz makalede ise aynı eserin diğer bir önemli konusu olan infak meselesi üzerinde duracağız. İnfak terimi, kavramı ve tanımı; infak çeşitleri ve mertebeleri; infakın normatif yapısı ve çerçevesi; farz-ı ayn, farz-ı kifâye ve infak; azimet, ruhsat ve infak; insan ihtiyaçları ve çeşitleri; sosyal yükümlülük ve hak olarak temel ihtiyaçların tatmini, lüks ve gösteriş tüketimi, dilenme meselesi ile veren elin mi yoksa alan elin mi daha üstün olduğuna dair bir tartışma şimdiki makalenin belli-başlı konularını oluşturmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Şeybânî, Serahsî, Kitâbu'l-Kesb, ihtiyaçlar ve çeşitleri, infak, infak mertebeleri, harcama, tüketim, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye, azimet ve ruhsat, sosyal yükümlülük olarak temel ihtiyaçlar, hak olarak temel ihtiyaçlar, lüks tüketim, gösteriş tüketimi, dilenme, alan el, veren el.

FORMATION OF THE ECONOMIC DIMENSION OF ISLAMIC INTELLECTUAL TRADITION: AL-SHAYBÂNÎ, AL-SARAKHSÎ AND KİTÂB AL-KASB (III)

ABSTRACT

Kitâb al-Kasb, a classical Islamic text comprised of al-Shaybânî's original work and al-Sarakhsî's commentary, has two major themes--*Kasb* and *Infâq*. *Kasb* was the subject matter of an earlier article published in this journal, and *infâq*, i.e. spending and/or consumption is the subject of the present one. *Infâq*, its definition, levels and normative structure of infâq; infâq in the light of the categories *farḥ al-kifâyah*, *farḥ al-ayn*, *azîmah* and *rukhsah*; human needs and their kinds, satisfaction of human needs as a social obligation and a right, conspicuous consumption, *isrâf*, charity, begging, and a debate on the relative merits of upper and lower hands are major topics to be discussed in this article.

Keywords: al-Shaybânî, al-Sarakhsî, *Kitâb al-Kasb*, needs, consumption, spending, *infâq*, levels of infâq, normative structure of infâq, *farḥ al-ayn* and *farḥ al-kifâyah*, *azîmah* and *rukhsah*, satisfaction of basic needs as a social obligation, satisfaction of basic needs as a right, conspicuous consumption, *isrâf*, charity, upper hand, lower hand.

***Kitābu'l-Kesb*'de “İnfak” Meselesi: İhtiyaçlar, Harcama Ve/Veya Tüketim**

Hatırlanacağı gibi *Kitābu'l-Kesb* adlı klasik İslami metnin detaylı tetkikine yönelik çalışmalarımızın ilkinde, giriş niteliğinde bazı konuların yanı sıra bu metnin yapısı ve teşekkül tarihiyle ilgili bazı problematik konular, ikincisinde aynı eserin içeriğinin başlıca iki konusundan biri olan “kesb” meselesi üzerinde yoğunlaşmıştık. Bu çalışmada ise *Kitābu'l-Kesb*'in diğer önemli konusu olan “infak” meselesi üzerinde duracak ve böylece Şeybani'den Serahsi'ye kadar uzanan bir çizgi üzerinde İslami iktisat düşüncesinin takip etmiş olduğu seyrin başka bir boyutunu görme fırsatı bulacağız.

Bu maksatla, inceleme konumuz olan metnin müsaade ettiği ölçüde önce *infak* ve *ihtiyaç* kavramları üzerinde duracak, daha sonra da infak meselesinin ayrıntılı bir incelemesine geçeceğiz. Bu çerçevede yapılacakların başlıca iki kısma ayrıldığı söylenebilir: *İnfak* meselesinin analitik ve normatif bir değerlendirmesinin yapılması, daha sonra da ilgili bazı tartışmalı konuların, tartışmaların kaynağına ve anlamına nüfuz edilmesini sağlayacak ölçüde ele alınması.

İlk kısım, izleyen konuların takibini kolaylaştırmak üzere “infak” meselesinin genel bir normatif çerçevesinin çıkarılmasıyla başlayacak ve onu farz, haram ve mübah kategorilerinde yer alan infak çeşitlerinin oldukça ayrıntılı takdim ve tahlilleri takip edecektir. Temel ihtiyaçların tatmininin, yoksul veya muhtaçlar bakımından bir hak, varlık sahipleri açısından ise bir sosyal yükümlülük, bir *farz-ı kifaye* olduğu görüşü, israf meselesi, gösteriş tüketimi veya harcaması, lüks tüketime dair bazı görüşler bu kısmın konuları arasında yer alacaktır. Bu kısım iki özet denemesiyle sona erecektir: Bir dereceye kadar karmaşık bir manzara arz eden konunun bizzat metnin yazarları tarafından yapılmış bir özet ile bizim ona ve oraya kadarki bilgilere dayanarak yapacağımız yeni bir özet.

İkinci kısım ise iki tartışmalı konunun oldukça ayrıntılı bir takdiminden oluşmaktadır denebilir. Bunlardan ilki *Kitābu'l-Kesb* metninin teşekkül döneminde önemli bir tartışma konusu olduğu anlaşılan dilenme meselesi, ikincisi onun uzantısı niteliğinde olan ve “Alan El mi, Yoksa Veren El mi Daha Üstündür” şeklinde formüle edilen tartışmadır.

Konu kendi başına yeterince ilginç ve önemlidir; ancak onun İslami iktisat çalışmalarına katkıda bulunmak gibi ilave ve daha çok dolaylı nitelikteki sonuçlarının da ayrıca önemli olduğunu düşünüyoruz.

“İnfak” Kavramı

“İnfak” Arapça kökenli bir kelime olup, Türkçede de aynı kökten gelen bazı türev kelimeler halen tedavüdedir. “Nafaka”, “nifak”, “münafık(lık)” bunlar arasında yer alır. Daha az bir tedavüle sahip olmakla beraber bizzat “infak” kelimesinin dahi günümüz Türkçesinde kullanılmakta olduğu bilinmektedir.

Arapça ıstılah sözlüklerinde buradaki amacımıza en uygun ve yalın infak tanımını Cürçânî'nin *et-Tarifât* adlı eserinde buluruz: “İnfak, malın ihtiyaçlar için harcanmasıdır.”(Curcânî 1983, 39). Ebu'l-Bekâ herhangi bir tarif vermeden, sadece Kur'an'da geçen “infak” kelimelerinin, bir yer hariç, sadaka anlamında olduğunu belirtir(Ebu'l-Bekâ, 189). Râğîb el-İsfahânî ise *el-Mufredât* isimli eserinde daha çok bu terimin malın azalması, pazarın daralması, cansızlaşması ve sönükleşmesi gibi anlamları üzerinde durur ve ayrıca infakın malda olduğu gibi başka şeylerde de geçerli olabileceğini, vacip olabildiği gibi nafîle niteliğinde de olabileceğini ekler(İsfahânî 1412H, 819-820). Özellikle n-f-k şeklindeki Arapça üç harfli kök fiil (*mâzî*) sığısıyla “iyi satma, revaçta olma” gibi neredeyse zıt anlamlara da gelebilir¹ ise de genellikle infakın harcama anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Biz bu çalışmada “infak” terimini, Cürçânî'nin tanımına paralel olarak ihtiyaç tatmini amacıyla malın harcanması anlamında kullanmaktayız. Onu bundan önceki çalışmamızla(Orman, 2015b) irtibatlandırarak ve anlamı biraz daha daraltarak “kesb” faaliyeti neticesinde elde edilen kazançların kullanılması veya harcanması anlamında kullanmak da mümkündür. Son cümlede “kullanılması” terimi kazancın aynı olduğu durumlara, “harcanması” terimi ise kazancın nakdi olduğu durumlara tekabül etmektedir.

O halde bu çalışmadaki anlamıyla *infak* eyleminin genel olarak tüketim, özel olarak ise ihtiyaç tatmini amacına yönelik tüketim harcamalarını kapsadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla başka maksatlarla ve mesela yatırım maksadıyla yapılan harcamalar infak kavramı içinde yer almayacak demektir. Nitekim “infak” başlığını taşımakta olan bu çalışma boyunca değinilecek olan konuların neredeyse bütünüyle tüketimle ilgili olduğu görülecektir.

¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ilgili madde.

İlginçtir ki *Kitabu'l-Kesb*(KK)de² *infak* terimi metnin aynı konuya ilişkin düşünce ve bilgi muhtevasını düzenleyen bir terim veya kavram olarak kullanılmamaktadır. KK'de ihtiyaç tatmini faaliyetleri ve onlarla ilgili harcamalar genel bir infak başlığı altında değil, tek tek ve kendi başlarına ele alınırlar. Ayrıca görüleceği gibi, ihtiyaç tatmini meselesi daha çok yemek örneği üzerinde ele alınmakta ve daha sonra “giyim meselesi de anlattığımız bütün hususlarda yemek meselesine benzer” şeklindeki referanslarla diğerlerinin ona kıyaslanması istenmektedir(KK, 178, 216).

Diğer taraftan, KK'de düzenleyici bir kavram olarak kullanılmış olmamakla beraber *infak* teriminin bu çalışmada metne zorlanan bir terim olduğu sanılmamalıdır. “İnfak” terimi İslami literatürün benzer bağlamlarında yaygın olarak tedavülde olduğu gibi, düzenleyici bir tarzda olmasa da bu teriminin KK metninde hiç kullanılmadığını da sanmamak gerekir. Aksine, mesela, aile efradının ihtiyaçları ile ilgili olarak kişinin onlara maruf esası üzerine “infak” etmekle yükümlü olduğunun belirtildiği görülür(KK, 181).³ Böyle olduğu ve üstelik nispeten dağınık bir manzara arz eden KK metninin harcama ve tüketimle ilgili konularının derlenip toparlanmasına gayet iyi hizmet edeceğini düşündüğümüz için infak kavramını şemsiye bir kavram olarak kullanma cihetine gittik. Bu incelemede esas aldığımız KK metnini tahkik eden ve orijinal metinde olmadığı halde başlıklar ve alt başlıklar ekleyen Ebu Ğudde'nin bu bahisleri “Mesâilu'l-İnfāk” (*İnfak Meseleleri*) başlığı altında toplamış olması da bu tercihin doğruluğunu teyit eder niteliktedir(KK, 165).

Önceki çalışmamızın (Orman, 2015b) konusu olan “kesb”, ihtiyaç tatmini sürecinin ilk safhasını, yani bu maksatla kullanılacak vasıtaların temin edilmesi safhasını oluşturuyordu. Şimdiki çalışmanın konusu olan “infak” ise böylece elde edilmiş olan vasıtaların bizzat bu maksatla kullanılmasını ifade etmektedir. Böyle olunca bu bağlamda ilkinin araç, ikincisinin amaç konumunda olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle *kesb*, *infak* içindir. Diğer taraftan, bu konuların KK içinde ele alınış sıralarının da bu mantıksal ve olgusal sıralamaya uygun olduğu görülür. Başka bir ifadeyle konular arasındaki epistemolojik ilişkinin, yine aralarında mevcut ontolojik ilişkiye uygun kurulduğu görülür.

² Bundan sonra çok sık tekrarlanacak olan *Kitabu'l-Kesb* ifadesi yerine “KK” şeklindeki kısaltmasını kullanacağız.

³ Metinde geçen “maruf” ifadesi, metnin devamında israf düzeyinin altında ve cimrilik düzeyinin üstünde bir düzey olarak tanımlanır.

İhtiyaçlar: Tanım ve Çeşitleri

“İhtiyaç” kelimesi de Arapça kökenli olmakla beraber onun Arap dilindeki normal karşılığı bu kelime değil, “hâcet” (çoğulu *hâcât* veya *havâic*) kelimesidir.

KK metninde “hâcet” kelimesine(KK, 173, 174) ve bağlama göre “ihtiyaç duyduğu kadar/miktar” veya “ihtiyaç duyduğu şeyler” anlamlarında olmak üzere (“*mâ yahtâcu ileyhi*”) mastar olan “ihtiyâc” kelimesinin fiil sığasına(KK,174) rastlanır. Ancak ilginçtir ki onlar bugün “ihtiyaçlar” dediğimiz konuyla ilgili bilgi gövdesini düzenleyen referans terimler veya kavramlar olarak değil, konunun anlatımı esnasında ve daha önce herhangi bir tanımlamaya ihtiyaç hissedilmeden adeta bir anlatım kalıbı olarak kullanılırlar. Bu tür tesadüfi kullanımlara tahsisi olarak ihtiyaçlar konusuyla ilgili olmayan yerlerde de pekâlâ rastlanabileceği malumdur. KK metninin orijinalinde başlık kullanılmadığı için orada ihtiyaçlar meselesiyle ilgili bir başlık olamayacağı zaten bellidir. Diğer taraftan, metni yayına hazırlayan ve ona uygun başlıklar eklemiş olan Ebu Ğudde'nin de başlıklarda ne “ihtiyaç” kelimesini, ne de onun Arapçadaki standart karşılığı olan “hâcet” kelimesini kullandığı görülür.

Ancak hemen belirtilmelidir ki bir terim olarak kullanmadıkları halde, KK yazarlarının zihninde bir ihtiyaç kavramının yer aldığına şüphe yoktur. Nitekim “Allah Teâlâ, Âdem (ona salat ve selam olsun) çocuklarını dört şey olmadan bedenlerinin ayakta kalamayacağı bir şekilde yaratmıştır” (KK, 162) ifadesinin, bir ihtiyaç kavramını içermekle kalmayıp, yanı sıra onun bir tanımını, hatta çeşitlerini de içerdiği açıktır.

“Yoklukları halinde insan bedeninin hayatietini sürdüremeyeceği dört şey veya şeyler” veya “İnsan bedeninin bekasının bağlı olduğu dört şey veya şeyler” şeklinde de ifade edilebilecek olan bu tanımın,⁴ konuyla ilgili modern literatürde “biyolojik” veya “fizyolojik” nitelemeleriyle anılan hayati ihtiyaçlara tekabül ettiği söylenebilir. Diğer taraftan, bu şekildeki bir ihtiyaç kavramının, değişik teorilerde farklı şekiller almasına ve bu hususta herhangi bir konsensüse henüz ulaşılamamış olmasına rağmen, çok genel bir

⁴ İsfahânî “hacet” terimini ilginç ve günümüzdeki ihtiyaç tanımlarını andırır bir şekilde “istendiği halde yoksun kalınan şey” olarak tanımlar(İsfahânî, 263). Denebilir ki “istendiği” kelimesi yerine “gerekse” kelimesini kullanmış olsaydı bugün tedavülde olan standart ihtiyaç tanımlarının bir benzerini yapmış olurdu.

ifadeyle çağdaş “temel insan ihtiyaçları” kavramlarının daha çok ilk basamaklarına tekabül ettiği söylenebilir.⁵

Çok da gerekli değildir ama bir bütün olarak göz önüne alındığında KK metninin daha ileri mukayese ve yorumlara da pekâlâ müsait olduğunu belirtmek gerekir. Mesela, bedeninin bekasının, ibadet ve ahirete hazırlık gibi daha yüksek amaçların aracı olarak görülüyor(KK, 163) ve insanın izzetine, yani onuruna vurgulu bir şekilde atıfta bulunuluyor olması(KK, 201-203) daha yüksek dereceli temel insan ihtiyaçları örnekleri arasında yer alır. Aslında bir bütün olarak KK’in zühd gibi daha yüksek bir dini hayat idealine adanmış olması, çağdaş teorilerin daha yüksek dereceli ihtiyaçlarla ilgili kısımlarıyla mukayese bakımından başlı başına bir imkân anlamına gelir.⁶

Öte yandan, KK’deki ihtiyaç tanımının bir ihtiyaç tasnifini de içerdiği görülmektedir. Nitekim metnin devamında bu dört ihtiyacın *yiyecek*, *içecek*, *giyim* ve *mesken* şeklinde sıralandığı görülür(KK, 162). Sayılan dört ihtiyaç türünün de yukarıdaki tanımın “hayati ihtiyaçlar” şeklindeki niteliğini teyit ettiği açıktır. Ayrıca, ilginç bir nokta daha vardır ki KK yazarları hayati ihtiyaçları insan bedeninin özelliklerine referansla, yani ontolojik olarak temellendirdikten sonra, bir de Kur’an-ı Kerim ayetlerine referansla dini olarak da temellendirmeye çalışırlar(KK, 162-63).⁷

⁵ Bu hususta Doyal ve Gough 1991, dördüncü bölüme ve özellikle 49-58 arasına; Maslow 1943, 372-376; Maslow 1987, dördüncü bölüm ve özellikle 35-38 arasına bakılabilir. Amartya K. Sen’in “capabilities” yaklaşımı ihtiyaçlar meselesinin değerlendirilmesinde dikkate değer başka bir yaklaşımdır. (Mesela, Sen 2000, 3 ve 4. Bölümler). İnsani ihtiyaçlar meselesi, iktisatçılar ve psikologların yanı sıra felsefecilerin de ilgisini çekmiştir. Bu camiadan örnekler olarak David Wiggins (Wiggins 1998, özellikle “Claims of Need” başlıklı deneme ve Wiggins 2005) ve Soran Reader(Reader 2005, özellikle giriş bölümü ve bir bütün olarak Reader 2007) verilebilir.

⁶ Mesela Doyal ve Gough’un “autonomy” kavramı(Doyal ve Gough 1991, 59-69) ve Maslow’un “the esteem needs” ve “the need for self-actualization” kavramlarıyla (Maslow 1943, 381-383; Maslow 1987, 45-47 ve “Higher and Lower Needs” başlıklı 7. Bölüm) mukayeseler ilginç olabilir. Hatta Koltko-Rivera Maslow’un son zamanlarında motivasyon teorisini tashih ederek, ona “the need for self-actualization” düzeyinin üzerinde “self-transcendence” adında yeni bir basamak daha eklediğini belirtir ki bu açıdan bir mukayese daha da anlamlı olabilir(Koltko-Rivera 2006, 302-317).

⁷ İhtiyaçların zamana ve yere göre değişebileceğinin ilginç bir tarihi örneği olarak KK’de bazı ihtiyaçlardan hanımlara referansla bahsedildiği görülür. Henüz bugünkü anlamda su tesisatının olağanlaşmadığı bir zamanda yazılmış olan KK’de hanımların zahmet ve külfetini azaltmak üzere evlerde su depolamayı mümkün kılacak kap-kacakların bulundurulması gerektiği belirtilir(KK, 167-168).

Nihayet, yaklaşık olarak Serahsî'nin bu düşünceleri de içeren KK üzerindeki şerh veya yorum çalışmasını yaptığı sırada İslam dünyasının başka bir yerinde ihtiyaç meselesine dair düşüncelerin seyri bakımından son derece önemli gelişmelerin meydana gelmekte olduğunu belirtmek istiyoruz. Bugün artık net bir şekilde biliyoruz ki Serahsî(ö.483H) bu çalışmayı yapıyorken, onun akranı olan ve coğrafi olarak da çok uzak olmayan yerlerde yaşayan Cuveynî(ö.478H) de İslam hukuk tarihinde çok önemli bir yeri olan *Makâsîdu's-Şerîa*, yani Şeriatın amaçları teorisinin temellerini atıyordu. Serahsî'nin bir nesil geriden çağdaşı ve Cuveynî'nin de öğrencisi olan Gazâlî(ö.505H) ise çok geçmeden kendi orijinal katkılarıyla birlikte, temel insan ihtiyaçları (*maslahatlar*) konusunda çok daha kapsamlı ve sistematik bir yapıya sahip olan bu teorinin ilk klasik sentezini ortaya koyacaktı(Reysûnî, 33-41).⁸ Ancak çok ilginçtir ki yukarıda işaret edilen yer ve zaman yakınlıklarına rağmen Serahsî ile Cuveynî ve Gazâlî çizgileri arasında bu hususta herhangi bir iletişim emaresi var gibi görünmemektedir.⁹

Makâsîdu's-Şerîa teorisi kendi başına ve maslahatlar(*masâlih*) veya ihtiyaçlar teorisine getirdiği önemli açılımlar bakımından tarihi olarak yeterince önemli ve dikkate değer bir konudur. Ancak onun belirtilmesi gereken bir yanı daha vardır ki o da çağdaş İslami iktisat çalışmalarında ihtiyaçlar meselesi ve özellikle tüketici davranışının analizi konusunda hala referans olarak kullanılmakta olmasıdır.¹⁰

İnfak Meselesinin Genel Normatif Çerçevesi: İnfak Mertebeleri

İnfak meselesinin normatif çerçevesinden kastımız, onun durumunun temel İslami normlar açısından değerlendirilmesi ve bu değerlendirme neticesinde ortaya sistematik bir yapı veya çerçevenin çıkıp çıkmadığının görülmeye çalışılmasıdır. Tabiidir ki burada asıl maksat, konunun kendi

⁸ Gazâlî'nin *Makâsîdu's-Şerîa* teorisinin formülasyonu ve detayları için Gazâlî 1996, 416-417'ye; *makâsîd*, *masâlih* ve *farz-ı kifâye* ilişkisi için Orman 2013, 145-148'e bakılabilir.

⁹ İletişimsizliğin bir sebebi söz konusu bilgilerin farklı mezheplere mensubiyetleri olabilir.

¹⁰ İşaret etmek gerekir ki bu yaklaşımın problematik ve geliştirilmeye muhtaç tarafları vardır. Bu hususta örnek olarak şu iki çalışmaya bakılabilir: Khan 1992, 174-176 ve Zarqa 1998, 372-376.

başına ve kendisi için incelenmesinden ziyade, KK’de böyle bir çabanın gösterilip gösterilmediğini tespit etmeye çalışmaktır.

İslam hukuk geleneğinde ilk bakışta alternatif, ama son tahlilde bir birine çok yakın ve neredeyse özdeş olan iki normatif çerçevenin mevcudiyetinden söz edilebilir.

Bunlardan birisi beşli bir yapıya sahip olup aşağıdaki gibidir: *Vacip*, *mendup*, *mubah*, *mekruh* ve *haram*. Bu normatif yapının ilk iki kategorisi “emir”, son ikisi “nehiy” kipindedir. “Mubah” kategorisi ise ne emir, ne de nehiy niteliğinde olup, İslami açıdan bir serbestlik alanını temsil eder. Bu normatif çerçevenin Hanefi mezhebi dışındaki diğer üç Sünni hukuk ekolu, yani Maliki, Şafii ve Hanbeli mezhepleri tarafından paylaşıldığı söylenebilir.

İslam hukuk geleneği içinde yer alan diğer normatif çerçeve Hanefi hukuk ekolü tarafından geliştirilmiştir ve yedi kategoriden oluşur: *Farz*, *vacip*, *mendup*, *mübah*, *tenzihen mekruh*, *tahrimen mekruh* ve *haram*. Bu normatif çerçevenin öncekiyle üç kategoriye paylaştığı görülür: *Mübah*, *mendup* ve *haram*. Geriye kalan dört kategoriden ilk ikisinin birinci çerçevedeki *vacip* kategorisinin, *tenzihen mekruh* ve *tahrimen mekruh* kategorilerinin ise yine aynı çerçevedeki *mekruh* kategorisinin nüanslandırılmış açılımları olduğu söylenebilir.¹¹

İnfak eyleminin İslami açıdan genel bir normatif çerçevesi çıkarılmaya çalışıldığı zaman yapılacak şey, ilgili eylemlerin yukarıdaki iki çerçeveye referansla hangi normatif kategoriye tekabül ettiğini tespit etmekten ibarettir. Aynı faaliyetin KK’de nasıl bir şekil aldığını tespit etmeye çalışırken ise yapılacak şey bunu tahsisi olarak ikinci çerçeveye göre tespit etmeye çalışmak olur. Zira Şeybânî ve Serahsî bu çerçevenin ait olduğu Hanefi hukuk ekolüne sadece mensup olmakla kalmaz; aynı zamanda onun kurucuları ve geliştircileri arasında yer alırlar.

Hatırlanacağı üzere keşb konusunda da bir “genel normatif çerçeve” çıkarma denemesinde bulunmuştuk(Orman, 2015b, 41). Muhtemelen esas itibariyle bir *zühhd* ve *vera*’ kitabı olmasından dolayı KK’de daha çok *farz*, *mendup* ve *mübah* gibi keşb çeşitleri üzerinde durulduğunu, *haram* ve *mekruh* gibi keşb çeşitlerinden ise neredeyse hiç bahsedilmediğini tespit etmiştik.

Benzer mülahazalar infak konusu için de geçerlidir. Ancak belirtmek gerekir ki keşb ve infak mertebeleri teoride simetrik gibi görünmekle beraber, KK’de fiilen ele alınmış şekilleri ve dereceleri simetrik değildir.

¹¹ Normatif çerçeveler veya “ahkâm-ı mükellefîn” konusunda aşağıdaki kaynaklara veya herhangi bir *Usûl-i Fıkıh* eserine bakılabilir: Ebu Zehra 1973, 39-60; Hallaf 1968, 105-116; Orman 2014b, 29-31.

Nitekim infak konusunda *farz*, *mübah* ve *haram* infak şekilleri üzerinde hayli ayrıntılı bir şekilde durulduğu halde, *mendup* kategorisinden pek az (KK, 166, 170, 181), *mekruh* kategorisinden ise neredeyse hiç bahsedilmediği görülür(KK, 213, 229). Bunun sebebi işaret edilen ilk konuların KK yazarlarınca daha problematik ve dolayısıyla daha çok ilgiye değer görülmüş olmasıdır diye düşünüyoruz.

KK yazarlarının yeme, giyinme ve mesken edinme ihtiyaçlarının karşılanma şekil ve derecelerini yukarıda belirtilen normlar açısından değerlendirmeye çalışırken öncelikle yeme¹², daha sonra giyim¹³ ve nadiren de mesken¹⁴ örnekleri üzerinde durduğu görülür. Ayrıca bu değerlendirmelerin daha çok yeme faaliyeti üzerinden yapıldığı, daha sonra “giyim meselesi de bunun gibidir”(KK, 178, 216) şeklindeki atıflarla diğer bahislere geçildiği görülür ki bunun da dikkat çekici olduğuna şüphe yoktur. Denebilir ki açıkça ifade etmeseler de KK yazarları burada ihtiyaçlar konusunda benimsedikleri bir hiyerarşiye ve önem sırasına göre hareket etmektedirler. Bu önem sırasını belirleyen faktörün mübremlik veya ivedilik olduğunu tahmin etmek ise zor değildir. Diğer taraftan, dört ihtiyaç türünden biri olarak sayıldığı halde sudan daha sonra hiç bahsedilmemesi de bununla ilgilidir. Daha önemli bir ihtiyaç maddesi olmasına rağmen, bir infak meselesi olarak sudan daha sonra hiç bahsedilmiyor; çünkü onun problematik bir tarafı yoktur: Su serbest mal niteliğindedir henüz.

Yazarlarımız ihtiyaç karşılamak için harcamada bulunma, yani infak konusunu yukarıda belirten çerçevede geniş bir değerlendirmeye tabi tutarlar. Ancak onların bu hususta özellikle tercih ve tavsiye ettikleri bir davranış tarzı da vardır ki ona ayrıca dikkat çekmek gerekir: *Mendup* harcama veya tüketim tarzı. *Mendup* harcama veya tüketimin fiilen neye tekabül ettiği konusunda ise biri genel, diğeri özel iki referansları veya örnekleri vardır:

1. “Onlar ki infak ettikleri (harcadıkları) zaman ne israf, ne de cimrilik ederler; ikisi arasında dengeli bir durumda(*kavâm*) olurlar”(Furkan, 25: 67) mealindeki ayet bu husustaki ilk referanslarıdır. KK yazarları gereğinden fazla veya az harcamanın haram, ikisi arasında dengeli bir tutum içinde olmanın ise *mendup* olduğu görüşündedirler(KK, 170). Ayette geçen “*kavâm*” kelimesinin Türkçedeki “kıvam” kelimesiyle akraba olduğuna şüphe yoktur ve burada kıvamında bir harcama ve tüketim tavrının tercih edildiği ortadadır. Başka yerde aynı anlama gelmek üzere “maruf”

¹² KK, 165-166, 168-176, 182-186.

¹³ KK, 167, 178-182, 216-217.

¹⁴ KK, 163, 232-234, 238-39.

kelimesini kullanırlar. Onlara göre “maruf” israf düzeyinin altında ve cimrilik düzeyinin üstünde olan bir düzeyi ifade eder. “İnfak bunlar arasında bir yerde olmalı; çünkü işlerin en hayırlısı ortasıdır”(KK, 181).

2. İkinci referansları ise bir hadistir ve harcama veya tüketim eylemindeki mendup durumu giyim konusu üzerinden örneklendirir. Naklettikleri bir rivayete göre Hz. Peygamber giyim konusunda “iki şöhretten men” etmiştir.¹⁵ İki “şöhret” ile kastedilen ise dikkat çekecek ve parmak ile gösterilecek kadar iyi veya kötü giyinmektir. Ve onlara göre parmakla gösterilecek kadar iyi giyinmek israf, dikkat çekecek kadar kötü giyinmek cimrilik (*taktîr*) olup, “işlerin en hayırlısı orta halli (*evsat*) olanıdır”(KK,178).¹⁶

Açıkça görüldüğü gibi, KK yazarlarının harcama ve/veya tüketim konusunda dünya ve ahiret dengelerini gözeterek öngördükleri kıvam veya optimum düzey, *mendup* harcama ve/veya tüketim düzeyidir ve bu aynı zamanda “maruf” ve “orta yol” kavramlarına tekabül etmektedir.

Nihayet, yazarlarımıza göre sözü edilmekte olan harcamalar helal yoldan elde edilen kazançlarla ilgili olup, zaruret hali dışında haram kazançtan yararlanılması, az veya çok fark etmeksizin, günahkârlığa ve cehennem azabına sebep olur (KK, 213, 238).

Farz İnfak: İnfakta Ferdi ve Sosyal Yükümlülük ve Sorumluluk Meselesi

KK yazarları infakın bir kısmını farz, yani zorunlu görür. Diğer taraftan onlar farz olan infak çeşitlerini de iki kısımda mütalaa ederler. İlk kısım *farz-ı ayn* olup, doğrudan ve birey olarak kişinin şahsına terettüp eder. İkinci kısım ise *farz-ı kifaye* adıyla anılmakta olup, doğrudan kişiye değil, onun içinde yer aldığı topluma terettüp eder. Burada kişisel veya bireysel sorumluluk, hatta görev ve yükümlülük, ancak bireyin toplumun bir üyesi olma konumu üzerinden, yani dolaylı olarak ortaya çıkar. Birinci tarz veya

¹⁵ Hadis tahriri için bakınız: KK, 178, 2 numaralı dipnot.

¹⁶ Aynı dönemde Hindu geleneğinde genel olarak harcama ve özel olarak yeme-içme konusundaki ilginç bir mukayese için şu kaynağa bakılabilir: Birûnî 2002, 557-558 ve 559-561.

düzyeindeki yükümlülük ve sorumluluk bireysel/kişisel ve doğrudan iken, ikincisinde toplumsal ve dolaylıdır.¹⁷

İnfak konusundaki bu tasnifin esas itibariyle kesb konusunda yapılan tasnife tekabül ettiği söylenebilir.

Farz-ı Ayn Olarak İnfak: İnfak Konusunda Bireysel Yükümlülük ve Sorumluluk

Denebilir ki bu kategoride yer alan *infak*, **kesb**in tahsisi olarak infak amacına yönelik olan çeşitlerine tekabül eder. Hatırlanacağı üzere bunlar, kişinin kendi ihtiyaçları ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kesb çeşitlerini kapsıyordu(Orman 2015b, 41-42). İnfak konusunda da bu husus açıkça belirtilir(KK, 181, 204).

Burada iki ölçü olduğu söylenebilir. Hayati ihtiyaçları hayatta kalabilecek veya bedeninin bekasını sağlayacak kadar gidermek *farz*, bunun ötesine geçip bedeninin, dini icapları layıkıyla yerine getirebilmesine yetecek kadar güçlenmesini sağlamak ise *mendup* telakki edilir(KK, 166).

KK'de ihtiyaç tatmininin bu iki derecesi veya mertebesi, belki bir önem sırasını da ifade etmek üzere yeme-içme(166-67, 168-69), giyim(167-168, 178-181) ve mesken(163, 168) örnekleri üzerinde anlatılmaya çalışılır.

Yazarlarımızın bu konudaki hareket noktaları insanoğlunun Allah'a ibadet etmek üzere yaratılmış olduğu inancıdır. Onlara göre insanın varlığı (*nefs*), ihtiyaçların ilk derecesi karşılanmadığı takdirde devam edemeyeceği için, bundan kaçınan kişi kendini öldürmüş konumuna düşer. Hâlbuki kişinin kendini öldürmesi “kendinizi öldürmeyiniz” ve “kendinizi kendi elinizle tehlikeye atmayınız” meallerindeki iki ayetle¹⁸ yasaklanmıştır ve yasaklardan kaçınmak da farzdır (KK, 124). Onlara göre ihtiyaçların bu derecesini iradi olarak tatmin etmemekten dolayı kişi ölürse, kendini kasten öldürmüş olmak günahını işlemiş olur ve bundan dolayı kasten adam öldürmenin cezası olan cehenneme azabına duçar olur (KK, 168).

¹⁷ Farz-ı Ayn ve Farz-ı Kifaye konusunda ayrıca bakınız: KK, 158-160, 187.

¹⁸ Sırasıyla *Nisâ'*, 4: 29 ve *Bakara*, 2: 195.

Farz-ı Kifâye Olarak İnfak: Sosyal Bir Yükümlülük ve Sorumluluk Olarak İnfak

İslam inancı ve düşüncesinde bazı iktisadi ve sosyal faaliyetlerin *farz-ı kifâye* olarak telakki ediliyor olması çok yönlü açılımları olabilecek, belki bir paradigma değişikliğine yol açabilecek kadar önemli bir husustur. Ve çok ilginçtir ki KK bu konudaki öncü metinler arasında yer almaktadır.

Aslında benzer bir durum kesb konusunda da geçerlidir.¹⁹ Ancak KK'in infakın bir çeşidinin *farz-ı kifâye*, yani sosyal bir yükümlülük ve sorumluluk olduğu konusunda daha açık ve net olduğuna şüphe yoktur. Burada ilginç olan tıpkı kesb konusunda olduğu gibi, bazı durumlarda infakın da bir sosyal görev veya ödev olarak telakki ediliyor ve dolayısıyla bir sosyal yükümlülük ve sorumluluk konusu teşkil ediyor olmasıdır.

Bunun anlamı şudur: Farz-ı kifâye kategorisinde yer alan infak çeşitleri, toplum üyelerinin bir kısmı tarafından ifa edildikleri takdirde herkesten sorumluluk düşer; aksi halde ise ilgili toplumdaki her kes müştereken sorumlu hale gelir. Bu sorumluluk da bir farzın yerine getirilmemiş, yani büyük bir günahın işlenmiş olması şeklinde tezahür eder ki dinini ciddiye alan insanlar için bunun son derece ağır bir vebal olduğu açıktır. Çünkü, *ceteris paribus*, İslami normlara göre bunun öte dünyadaki cezası cehennemdir.

Şeybânî, meskeninden dışarı çıkmaktan ve ihtiyaç tatmini talebinde bulunmaktan aciz olan muhtaçların doyurulmasının varlıklı herkese farz olduğunu söyler(KK, 186). Aslında görüleceği gibi bu farziyet, böyle bir aciz içinde olmadıkları halde çalışma ve bir gelir elde etme imkânından yoksun olan, yani çalışma arzu ve iktidarında olduğu halde işsiz kalan sağlıklı ve güçlü insanlar için de geçerlidir. Çünkü günümüz terminolojisiyle gayri iradi işsiz konumunda olan bu insanlar da fakir, yoksul veya muhtaç duruma düşmüş olmaktadır(KK, 189).

KK metni daha sonra aynı konunun ayrıntılı bir analiziyle devam eder ki giriş cümlesi şöyledir: “Bu meselenin içerdiği bazı farklı durumlar (*fusûl*, yani fasıllar) vardır.”

1. Bu durumlardan birisi, muhtaç insanın bulunduğu yerden dışarı çıkamayacak halde olmasıdır. Böyle bir durumda, durumdan haberdar olan kişiye, eğer gücü yetiyorsa, muhtaç kişiyi dışarı çıkmasına ve ibadetlerini yerine getirmesine yetecek kadar doyurması farz olur. Yazarlarımızın bu

¹⁹ Özellikle Gazalî'nin bu konudaki görüşleri dikkate değer. Bu hususta bakınız: Orman 2013, 145-146 ve Orman 2014a, 105 ve 171.

konudaki referansları ise “Komşusu yanı başında aç dururken tok karına yatan, inanmış olmaz” mealindeki hadistir.²⁰ Onlara göre böyle bir durumda muhtaç kişinin halinden haberdar hiç kimse onu yedirmez ve söz konusu kişi açlıktan ölürse, o toplumdaki her kes bir insanın ölümüne sebep olmak günahını (yani, cinayetini) işlemiş olur(KK, 186).

Diğer taraftan, eğer muhtacın halini bilen kişinin ona verebilecek bir şeyi yok, ama ona bakabilme imkânına sahip başkalarını durumdan haberdar etme imkânı var ise o takdirde bunu yapması farz olur. Çünkü mükellefiyet insanın gücüne göredir ve bu durumda ona ancak imkânları ölçüsünde muhtaç kişiyi duçar olduğu durumdan kurtarma görevi düşer. Böyle bir durumdan haberdar edilen kimseler muhtaç kişiye yardım etmekten kaçınır ve kişi açlıktan ölürse varlıklı toplum üyelerinin tamamı günaha (yani, cinayete) ortak olmuş olur. Bazılarının yardım etmesi halinde ise diğerlerinden de vebal düşer(KK, 187).

Yazarlarımıza göre bu, esirlerin fidye ödenerek kurtarılması olayına benzer. Zira mümin bir kişinin esir düşmesi ve hayatı tehlike içinde olması halinde, durumu bilen ve mali gücü olan her Müslümana kendi malından fidyesini ödeyerek bu mümini kurtarması, aksi halde ise gücü yeten başkalarını haberdar etmesi farz olur. Haberdar edilenlerin bir kısmının fidyeyi ödemesi halinde, maksadın hâsıl olmasından dolayı diğerlerinden de vebal düşer.

2. Başka bir durum, muhtaç kişinin bulunduğu yerden dışarı çıkabilecek, ancak çalışamayacak durumda olmasıdır. Çalışamayacak durumda olmanın sebebi hastalık, yaşlılık veya sakatlık gibi fizyolojik bir engel veya çalışma arzu ve iktidarında olduğu halde iş bulamamak gibi iktisadi bir engel olabilir. Böyle bir durumda muhtaç kişiye hali öğrenilsin diye dışarı çıkmak görevi düşer. Muhtaç kişinin muhatapları için ise iki muhtemel hal vardır. Eğer üzerlerinde zekât gibi ödenmesi zorunlu bir borç varsa muhtaç kişiye ondan ödeme yapmaları gerekir; zira böylece üzerlerindeki bir borcu en yakın hak sahibine ödemiş olurlar. Üzerlerinde zekât gibi ödenmesi zorunlu herhangi bir borcun olmaması halinde ise varlıklı kişilerin muhtaç kişiye *ihsanda bulunmaları* gerekir. Yalnız hemen ilave edilmelidir ki bu cümledeki “gerekir” ifadesi lafın gelişi icabı olmayıp, *farz-ı kifaye* anlamını taşır. Başka bir ifadeyle, yazarlarımıza göre, böyle bir durumda varlıklıların yoksullara *ihsanda bulunması*, ihtiyarı değil, farz anlamında zorunlu bir görevdir.

3. Nihayet eğer muhtaç kişi çalışabilecek durumdaysa çalışması gerekir ve başkalarından herhangi bir şey talep etmesi veya dilenmesi caiz olmaz.

²⁰ Ebu Ğudde'nin hadis tahrîci için bakınız: KK, 186, 2 numaralı dipnot.

Yazarlarımız bu hususta “Sadaka almak ne zengin, ne de gücü-kuvveti yerinde olan kişiler için helaldir” mealindeki hadise ve onun paralelindeki diğer bazı hadislerle dayanırlar(KK, 188-89).

Bir Yoksul Hakkı Olarak Sosyal Yardım

Dikkat edilmiş olacağı gibi infakın sosyal boyutu, buraya kadar *infak eyleminin öznelere* açısından ele alındı ve belli durumlarda muhtaçların ihtiyaçlarının giderilmesi bir *farz-ı kifâye* ve infak öznelere düşen bir *sosyal yükümlülük* olarak temellendirilmeye çalışıldı. Ancak İslam’da ve onun bu konudaki en eski metinlerinden biri olan KK’de infakın sosyal boyutunun ilave gerekçeleri ve referansları da vardır ve bunlar daha çok *infak eyleminin nesnelere* veya muhatapları durumunda olanların, yani *yoksulların varlıklarının malları üzerindeki hakları* tarzında tezahür eder.

İnfakın sosyal boyutunun, yoksulların varlıklarının malları üzerindeki hakları şeklindeki versiyonunun referansları da son derece ilginçtir. Onun bazen “hakkullah” yani Allah’ın hakkı(KK, 135), bazen “hakkı ğayrihi”, yani varlık sahibinin kendisi dışındakilerin hakkı (KK, 171, 174), bazen “hakkı’l-ğayr”, yani başkasının hakkı(KK, 171) ve bazen de “hakkı’l-câyi’in”(KK, 213), yani açların hakkı şeklinde ifade edildiği görülür. Ayrıca ilerde dilenme meselesinin tartışılması esnasında muhtaçların, varlıklarının mallarında hayatta kalmalarını sağlayacak kadar bir hakları olduğunun açıkça ifade edildiği görülecektir: “Hayatta kalması için gerekli olan miktar, [yoksulun] başka insanların malları üzerinde teessüs etmiş hakkı (*hakkun mustahakk*) konumundadır.”(KK, 193).

Görüldüğü gibi KK yazarlarına göre hayati ihtiyaçların karşılanması, sadece toplumsal bir görev değil, aynı zamanda muhtaçların talep yetkisine sahip oldukları hukuken tanınmış, yani müesses bir haktır.

Burada son derece dikkat çekici olan husus, bir toplum içinde meydana gelen nimet ve külfetlerin, kazanç ve kayıpların, avantaj ve dezavantajların, varlıklılık ve yoksulluk hallerinin, KK yazarları tarafından, sadece ilgili bireysel öznelere meselesi olarak değil, aynı zamanda, aynı toplumsal ortamı veya dünyayı paylaşan başkaları için de, haklar ve görevler, yükümlük ve sorumluluklar doğuran sosyal veya birey-aşırı bir mesele olarak görülüyor olmasıdır. Bu yaklaşım tarzı normal mantıki sonuçlarına doğru uzatıldığı takdirde karşılıklı haklar, görevler ve özgürlükler, mülkiyet, üretim ve tüketim davranışları ile sosyal hayatın genel organizasyonu

konularında çok önemli ve adeta paradigmatik sonuçlara gebe olduğuna şüphe yoktur.

Haram İnfak

KK yazarları harcamaların ve tüketim eylemlerinin bir kısmını da haram kategorisinde mütalaa ederler. Bunlar aslında İslam'ın temel kaynaklarında da aynı değerlendirmeye tabi tutulmuş hususlardır ve KK'de toplam olarak altı başlık altında ele alındıkları görülür: *İsraf, taktîr, ifsâd, mahâle, tefâhur* ve *tekâsur*.

Kanaatimizce haram kategorisinde yer alan bu altı tüketim tarzı bazı kriterlere göre daha dar ve derli-toplu bir tasnife tabi tutulabilir. Diğer taraftan, böyle bir tasnif, KK'in çok ayrı bir dünyaya ait olan bilgi ve düşünce müktesebatı ile günümüz arasında daha iyi ve verimli bir iletişime de imkân sağlayabilir. Böyle olunca bahse konu altı tüketim tarzının yapılarından çıkaracağımız iki tasnif kriteriyle onları iki gruba ayırmaya çalışacağız. Kriterlerden biri tüketimin miktar veya düzeyi ile ilgili olup, yukarıdaki listenin ilk üç sırasında yer alan kategorileri, diğeri tüketimin niyet veya amacıyla ilgili olup geri kalan haram tüketim tarzlarının tamamını kapsamaktadır. Denebilir ki kriterlerden ilki daha çok objektif, ikincisi daha çok sübjektif bir özellik taşımaktadır.

Miktar veya Düzey Kriterine Göre Haram İnfak: *İsraf, Taktîr ve İfsâd*

KK'de "israf" teriminin açık bir tanımı verilmez; ancak çok sayıda örneği verildiği görülür. Doyum düzeyinin üstünde yemek(170-73) ve bunun alışkanlık haline getirilmesi(182), sofraya çok sayıda (173-74) ve ihtiyaçtan fazla miktarda(174) mübah yemek çeşidinin konması ve ekmeğin ortasının yenip gerisinin atılması verilen örneklerin başlıcalarıdır. Bunlara giyim(KK, 178-181, 216) ve mesken konusundaki örnekleri de eklemek mümkündür. Bu örneklerden israf teriminin ihtiyaçtan fazla harcamak veya tüketmek anlamında kullanıldığını çıkarmak zor değildir.

Miktar veya düzey kriterine göre belirlenen diğer bir haram infak türü "taktîr" olarak isimlendirilir ki onu ihtiyaç altı veya yetersiz infak, harcama veya tüketim olarak tanımlamak mümkündür(KK, 183). Bu durumda taktîr

kavramının israfın zıddı olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, eğer *israf*, ihtiyaç üstü veya fazla tüketim olarak tanımlanabilir ise *taktîr* de ihtiyaç altı veya yetersiz tüketim olarak tanımlanabilir. KK'in iradi olarak aç kalmaya dair kısımlarının *taktîr* ve onun statüsünü açıklamaya yönelik bahisler olduğu söylenebilir.²¹

KK'de "İfsâd" kelimesi malın herhangi bir meşru amaca yönelik olmadan telef, zayi veya heder edilmesi anlamında kullanılmaktadır ki ona "gereksiz tüketim" demek de mümkündür. Bu bakımdan daha çok bundan sonraki kriterlere uygun bir kavram gibi görünebilir. Ancak KK yazarlarının onu *israfi* da kapsayan bir anlamda kullanmalarından burada ve israfla birlikte ele almayı tercih ettik(KK, 169). Ayrıca bundan sonraki kriterde meşru olmayan bir niyet veya amaç söz konusu iken bir eylemin *ifsâd* kapsamında yer alabilmesi için amaçsızlık veya meşru bir amacın yokluğu yeterlidir. (Keyif için, can sıkıntısı veya öfkeyle mal tahrip etmek, çanak-bardak kırma partileri düzenlemek gibi.)

Söylemeye gerek yoktur ki yukarıdaki her üç tüketim tarzı da, yani aşırı tüketim, yetersiz tüketim ve gereksiz veya amaçsız tüketim de yazarlarımızın İslami bakımdan haram veya yasak gördükleri tüketim tarzlarıdır.

Niyet veya Amaç Kriterine Göre Haram İnfak: Gösteriş Tüketimi veya *Mahîle*, *Tefâhur* ve *Tekâsur*

Davranış tarzları olarak bizzat kendileri İslami açıdan makbul görülmeyen zenginlik teşhiri(*mahîle*), gösteriş ve böbürlenme(*tefâhur*), mal ve servet yarışı(*tekâsur*) gibi eylemler için harcamada bulunmak da KK yazarlarının haram infak kategorisinde gördükleri tüketim tarzlarıdır(KK, 176-77). Amacı meşru olmayınca, bizzat tüketimin de meşru görülmemesi anlaşılır bir husustur. Bugün bu tür harcama tarzlarına genel olarak "gösteriş tüketimi" dendiği bilinmektedir.

Haram infak meselesini iki konuya dikkat çekmeden bitirmek, konunun eksik kalması demek olacaktır.

Bunlardan birisi, aşırı ve lüzumsuz tüketim, ama özellikle gösteriş tüketimiyle ilgili olarak yukarıdaki gerekçelere ilaveten bu tür tüketim tarzlarının "muhtaçların öfkesi"ne yol açabileceği gerekçesinin de ileri

²¹ KK, 165-66, 168-169, 182-186.

sürülmüş olmasıdır(KK, 180). Bunun bir sosyal adabı muaşeret meselesi olmaktan ziyade bir güvenlik ve toplumsal huzursuzluk meselesi olarak tasavvur edildiğine şüphe yoktur. Diğer taraftan bu aynı zamanda onların toplumun yoksul ve güçsüz katmanlarıyla ilgili mutad duyarlıklarının ve dikkat çekecek kadar gelişkin sosyal bilinçlerinin de bir göstergesidir.

Dikkat çekilmesi gereken diğer konu, KK yazarlarının yetersiz tüketim meselesine karşı göstermiş oldukları büyük hassasiyettir. Nitekim daha önce farz tüketim bahsinde asgari bir tüketim düzeyinin ferdi ve toplumsal bir görev ve yükümlülük, bir farz olarak konumlandırıldığını gördükten sonra, bu bahiste yetersiz tüketimin bir haram ve adeta ferdi ve toplumsal bir cinayet olarak telakki edildiğini görmüş bulunuyoruz. Ayrıca KK metni boyunca insanın kendi nefsinin de hakları olduğunu, başkasının hukukuna olduğu kadar onun da hukukuna riayet etmek gerektiğini ve başkasına haksızlık etmek caiz olmadığı gibi kişinin kendi nefesine de haksızlık etmesinin caiz olmadığını anlatan çok sayıda pasaj vardır.²² Yetersiz tüketimin, yanlış noktalardan hareketle bazen *zühhd* gibi dini motiflerle özendirildiği bir sosyo-kültürel ortamda, aynı zamanda birer İslam âlimi olan bu iki şahsiyetin anılan bu tavırlarının kritik bir öneme sahip olduğuna şüphe yoktur.

Mübah İnfak ve Lüks Tüketim Meselesi: İnfakta *Azimet ve Ruhsat*

KK'in ağırlıklı olarak mübah tüketim tarzı üzerinde yoğunlaşan son kısımları, metnin oraya kadarki çizgisi ışığında ilk bakışta sürpriz bir gelişme gibi durur. Nitekim KK metninin daha önceki kısımlarında iktisadi davranış ve tutumlar konusunda daha sıkı ve zahidane bir yaklaşım benimsenmişken, burada daha yumuşak ve esnek bir yaklaşımın sergilendiği görülür. Fakat daha yakından bakıldığında ve özellikle orada ileri sürülen argümanların niteliği göz önüne alındığında aslında böyle bir sürprize çok da mahal olmadığı anlaşılacaktır.

²² Örnek olarak bakınız: KK, 73-74, 182-184, 196-197.

Mübah, Ruhsat ve Azîmet Kavramları

KK yazarlarının, bazı aksi görüşlerin²³ hilafına, İslami hükümler hiyerarşisinde *mübah* diye bir kategoriye kabul ettiklerini biliyoruz. Bu konuyu daha önce oldukça ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız için burada kısa bir özetle yetinebiliriz(Orman 2015b, 29-31). “Mübah” alanının İslami açıdan ne emir, ne de nehiy içeren, *mühmel*, yani serbest bırakılmış bir hayat ve hareket alanını ifade ettiği söylenebilir. Onu *şariin*, yani kanun koyucunun, mükellefi yapma veya terk etme konusunda serbest bıraktığı konular olarak tanımlamak da mümkündür(Hallaf 1968, 115). Dolayısıyla mübah fiillere ne günah veya sevap, ne de övme veya kınama terettüp eder(Ebu Zehra 1973, 57-60).²⁴

Yalnız onun hayli benzer başka bir terimle olan farkını belirtmede fayda vardır ki o da “ruhsat” terimidir.

Bir Fıkıh ve Usul-i Fıkıh terimi olarak *ruhsat* daha faziletli veya makbul bir alternatifi varken, meşru bir sebeple yapılmasına izin verilen şey şeklinde tanımlanabilir.²⁵ Dikkat edilirse ruhsat başka bir kavrama atfen tanımlanmaktadır ki onun da adı “azîmet”tir. Dolayısıyla genel bir ifadeyle denebilir ki *azîmet* ve *ruhsat* iki alternatif hareket tarzının aynı anda mümkün olduğu durumlar için geçerli olup, *azîmet* daha makbul, *ruhsat* ise daha az makbul ve ancak bazı geçerli gerekçelerle adeta kerhen cevaz verilen davranış alternatifini temsil eder.²⁶ Başka türlü ifade edilmek istenirse azîmet kural, ruhsat ise onun istisnasıdır da denebilir.

Bazı davranış tarzlarını serbest bırakmayı ifade ediyor olmalarından dolayı *mübah* ile *ruhsat* arasında bir benzerlik olduğuna şüphe yoktur. Ancak böyle olmasına rağmen onların kısmen örtüşen farklı şeyler olduğuna dikkat etmek gerekir. Mübah ile ruhsat arasındaki ilişkiyi onların yukarıda verilen tanımlarından çıkarmak mümkündür. Dikkat edilmiş olacağı gibi, *mübah* kendi başına tanımlanmışken, *ruhsat* ikizi olan *azîmete* nispetle tanımlanmıştı. İlgili hukuki ihtilafların hakkı baki kalmak kaydıyla denebilir ki mübah asli ve otantik bir hukuki durumu temsil ederken, ruhsat, azîmet statüsüne sahip bir ana kurala, arızı sebeplerle getirilmiş olan bir istisnayı

²³ Bir örnek için Ebu Zehra 1973, 58-59.

²⁴ Mübah meselesinin daha tatminkar bir sunumu için Dönmez 2005’e bakılabilir.

²⁵ Ruhsat konusunda daha geniş bilgi için bakınız: Zehra 1973, 60-64 ve Dönmez 2008.

²⁶ Belirtmek gerekir ki azîmet ve ruhsat kavramları ve ilişkileri yukarıdaki genel ifadenin ima etmiş olabileceği bir sadelikte değildir. Azîmet ve ruhsat ilişkileri konusunda daha tatminkar bilgi için yukarıdaki kaynaklara ilaveten Baktır 1991 ve Uludağ 2008’e bakılabilir.

temsil etmektedir. Başka türlü ifade edilirse her ruhsat bir mübahlığı ifade eder, ama her mübah bir ruhsat değildir. Daha genel bir ifadeyle mübahın, ruhsatı da içeren daha geniş bir kavram olduğu söylenebilir.

Mübah Tüketim

Yukarıdaki kavramsal çerçeveden bakıldığında KK yazarlarının mübah tüketim anlatımının, daha çok ruhsatlar üzerinden yürüdüğünü söylemek mümkündür. Bu tespit, KK çizgisinin bu bahisten önceki kısmıyla buradaki kısmı arasında mevcut olduğunu söylediğimiz kısmi ahenksizliğin sebebinin de açıklar niteliktedir. Anlatım ruhsatlar üzerinden yürüyünce onların tanım gereği çizgi dışı olan havasını da yansıtacağı açıktır.

Gerçekten KK’de ele alınan ve tartışılan mübah tüketim örneklerinin daha çok bazı ideal davranış kurallarının istisnaları şeklinde ele alındığı görülür. Mesela, önce erkekler için ipek giymenin esas itibarıyla haram olduğu söylenir; ancak daha sonra savaş ve sağlık gibi sebeplerle ipek giyilebileceği söylenir(KK, 229-232). Benzer şekilde, ipeğe ilaveten altının da erkekler tarafından kullanılmasının esas itibarıyla haram olduğu belirtildikten sonra “tecemmül”, yani süsleme veya dekorasyon maksadıyla evlerde üzerlerine ipek örtüler serili altın tahtlar bulundurulabileceği anlatılır(KK, 232-34). Nihayet, lehte ve aleyhteki değişik rivayetler muvacehesinde cami ve mescitlerin, cemaatin camiye gelişini ve devamını teşvik gibi gerekçelerle kireç ve altın suyuyla süslenebileceğine, ayrıca çevresine çitler veya duvarlar örülebileceğine cevaz/ruhsat verildiği görülür(KK, 234-39).

Güzel giyinme konusunda KK yazarlarının müsamahakârlığı daha da belirgindir. Nitekim onlara göre en güzel ve kaliteli elbiseleri giymede herhangi bir sakınca yoktur. Bu hususta Hz. Peygamber’in üzerinde ipek işlemeleri olan sahra tilkisi derisinden bir cübbesi olduğuna ve onu bayramlarda ve heyet karşılamalarında giydiğine atıfta bulunurlar(KK, 239-240). Ayrıca, “De ki Allah’ın kulları için yarattığı ziynetleri ve güzel rızıkları kim haram kılmıştır?” (A’râf, 7: 32) mealindeki ayeti zikrederler.

Yine de Şeybânî ve onu takiben Serahsî mübahlara dalma veya ruhsatları kullanma konusunda rezervlidirler. Nitekim Şeybânî’nin şöyle dediği görülür: “İnsanlar [malın] daha azına razı olsalar ve daha çok kazanıp (*fudûl*) onu ahiretleri için kullansalar kendileri için daha hayırlı olur.”(KK, 242). Bir sonraki sayfada ise şöyle bir ifade yer alır:

[Buraya kadar anlatılanlardan] anlıyoruz ki kişi için daha iyi olan, dünyalık konusunda kaçınılmaz olan kadarıyla iktifa etmek ve kazancının bunu aşan kısmını (*ziyâdeh*) ahireti için kullanmaktır. Ancak helalinden kazandıklarının bir kısmından dünyada yararlanmasında da herhangi bir sakınca yoktur. Diğer taraftan, kişinin helal yollardan kazandıklarından --Allah'ın hakkını da ödedikten sonra-- kendisi ve ailesi için harcamasının günah olduğunu söylemek de doğru değildir (KK, 243).

KK yazarlarının infakın mübah kısmı konusunda tam olarak ne demek istediklerini anlayabilmek için yukarıdaki iki anahtar kavramı, yani azimet ve ruhsat kavramlarını hiç hatırdan çıkarmamak gerekiyor. Onlar ruhsata uygun davranış tarzını kabul ediyor olsalar da bunu hayli gönülsüz bir şekilde yapıyorlar ve asıl tercihleri azimet yönünde tecelli etmeye devam ediyor(KK, 207-208, 244, 245).

Onlara göre kifayet miktarının en aزیyla yetinmek *azîmet*, bu düzeyin üzerine çıkılarak dünya nimet ve lezzetlerinden yararlanılması ise *ruhsat* niteliği taşır. Bu hususta referansları ise aşağıdaki hadislerdir: “Muhakkak ki Allah azîmet olarak kabul ettiği hususlara uyulmasından hoşlandığı gibi ruhsat verdiği şeylerin işlenmesinden de hoşlanır.” “Ben hoşgörülü hanîf diniyle gönderildim; zor ruhbanlık diniyle değil.”²⁷ Onlara göre bu hadislerden anlaşılın, kişinin dünya nimetlerinden yararlanmak istemesi halinde bundan dolayı günahkârlık veya kınamaya muhatap olmayacağıdır. Ancak kişinin nefsini gemlemesi ve arzularını dizginlemesi kendisi için daha iyi olur ve cennete hesapsız olarak gidecekler arasında yer almasını sağlar(KK, 245-46).

İnfak Meselesinin Normatif Çerçevesi Üzerine İki Özet Denemesi

KK yazarlarının infak konusunda söylediklerinin bizzat kendileri tarafından bir özeti vardır. Ancak ondan önce bu özette kullanılan *sevap*, *itâb*, *ikâb*, *hesap*, *arz*, *mübah* ve *ruhsat* gibi terimlerin anlamına kısaca değinmek uygun olacaktır.

Bu terimlerden *sevap*, *hesap*, *arz*, *mübah* ve *ruhsat* günümüz Türkçesinde de kullanılmakta olup, metinde bugünkü kullanımlarına yakın

²⁷ Hadis tahrîci için bakınız: KK, 245, sırasıyla 2 ve 3 numaralı dipnotlar.

anlamlarda kullanılmaktadırlar. İslami entelektüel gelenekte sevap (*sevâb*), dünyevi fiillerin uhrevi mükâfatını, *ikâb* (ikâp) aynı fiillerin uhrevi cezalarını ifade eder. *İtâb* (itap) ise uhrevi cezanın bir alt derecesini ifade etmekte olup, kınama, ayıplama ve azarlama gibi anlamlara gelir. *Mübah* (*mubâh*) kavramı üzerinde daha önce²⁸ hayli geniş olarak durulduğu için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır. Metinde kullanılan *hesap* teriminden kasıt insanların bu dünyadaki fiillerinden dolayı Kıyamet gününde verecekleri hesaptır. *Ruhsat*, yukarıda anlatıldığı gibi, KK bağlamında mutlaka “azimet” kavramının zıt anlamlısı olarak düşünülmesi gereken bir kavramdır. Bu anlamda ruhsat, yapılması caiz olan, ama dini ve uhrevi anlamda daha iyi bir eylem alternatifi (azîmet) olduğunda bu alternatif lehine terkedilmesi evla olan eylemler için kullanılmaktadır. “Arz” kavramı ise hesap esnasında nimetlerin hatırlatılması ve onların şükrünün yerine getirilip getirilmediğinin sorulması anlamlarını ifade eder(KK, 210).

Bu kavramsal hazırlıktan sonra sözünü ettiğimiz özete geçebiliriz. Yazarlarımıza göre infak meselenin özet olarak dört yönü vardır:

1. Kişinin asgari olarak hayatta kalmasını sağlayacak düzeydeki ve bu düzeyin üzerine çıkarak dini vecibelerini daha iyi ifa etmesini sağlayacak güce ulaşana kadar ki tüketimi için *sevap* var, ama *ikâb* ve *itâb* yoktur. (Bu maddede aslında bir değil, ilki *farz*, ikincisi *mendup* düzeyine tekabül eden iki harcama ve tüketim düzeyi olduğuna dikkat etmek gerekiyor.)

2. Bir önceki maddede geçen sonuncu düzeyin üzerine çıkarak doygunluk sınırına kadar tüketime devam etmesi *mübah* olup, *arz* (KK, 210) yoluyla kolay bir *hesaba* tabidir. (Konunun yeme şeklindeki tüketim faaliyeti üzerinden anlatıldığına dikkat edilmelidir.)

3. Helal arzuları ve lezzetleri tatmak *ruhsat* kapsamında olup, ahirette *hesaba* tabidir ve ayrıca nimetin şükrünü ve aç kimselerin hakkını eda etmeyi gerektirir.

4. Doygunluk halinin üstüne çıkmak ise haram olup *ikâbı* gerektirir(KK, 212-13).

Bu listede yer alan dört yön veya “vecih”, farklı bir okumaya tabi tutularak, KK metnine dayalı infak düzeyleri veya mertebelerinin nispeten daha değişik bir özet tablosu elde edilebilir:

1. *Farz* infak düzeyi veya mertebesi: Bu düzey yukarıdaki listenin birinci kaleminde yer alan ilk düzeye, yani hayatta kalabilecek kadar tüketim

²⁸ Bir önceki başlık altında ve ayrıca Orman 2015b, 29-31.

düzeyine tekabül eder. Bu kadar harcama veya tüketimde bulunmak İslami açıdan farz, yani zorunlu olup, yapılmasına *sevap*, terkedilmesine *ikap* terettüp eder.

2. *Mendup* infak düzeyi veya mertebesi: Bu düzey yine yukarıdaki listenin ilk maddesinde yer alan ikinci düzeye tekabül etmekte olup, tüketim ve harcamanın, dini vecibelerin layığıyla ifa edilmesine imkân sağlayan bir beden gücüne ulaşılmasına kadarki bir düzeyi ifade eder. Bu düzeyde bir tüketim sadece *sevap* getirir ve yol açtığı başka bir dini muamele söz konusu değildir. Bunun KK yazarlarının favori tüketim düzeyi olduğuna ve onu dini bakımdan adeta optimum bir tüketim tarzı olarak gördüklerine daha önce işaret edildiği hatırlanacaktır.²⁹

3. *Mübah* infak düzeyi: İnfak ve tüketimin bir önceki maddede anılan düzeyin üstünde sürdürülerek doyum haline kadar vardırılsın ifade eder. KK yazarlarına göre bu düzeydeki bir infak veya tüketim ne *sevap*, ne *ikap*, ne de *itap* sebebi olup, sadece *arz* yoluyla kolay bir *hesaba* tabidir.

4. *Ruhsat* kapsamında yer alan infak düzeyi: Bu düzeydeki bir tüketim helal arzuları tatmin etmeyi ve helal lezzetleri tatmayı içermekte olup, ahirette *hesaba* tabidir ve ayrıca nimetin şükürünü eda etmeyi, aç kimselerin hakkını gözetmeyi gerektirir. Bu düzeyin *mübah* düzeyine göre farkı, ancak *azimet* kavramıyla birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Diğer taraftan bunun *lüks* denebilecek bir tüketim düzeyine tekabül ettiği de söylenebilir.

5. *Haram* infak veya tüketim düzeyi: Yeme ihtiyacı cinsinden ifade edildiğinde doyunluk sınırının üstündeki bir tüketimi ifade eden bu düzey yasak tüketimi ifade etmekte olup, işlenmesi *ikabı* gerektirir. *Hesaba* tabi olacağı ise açıktır.

Genel bir değerlendirme yapılmak istenirse KK'de anlatılan halleriyle her iki uçta yer alan farz ve haram düzeyleri dışındaki düzeyleri tefrik etmenin pek de kolay olmadığını kabul etmek gerekir. Ayrıca düzeylendirme veya mertebelendirme daha çok yeme örneği üzerinde yapıldığı için giyim ve mesken konusunda müphemlikler içerdiğini de kabul etmek gerekir. Bu haliyle farklı yorumlara ve sübjektif değerlendirmelere hayli açık alan

²⁹ KK yazarlarınca açıkça ifade edilmese de, kanaatimizce, infakın *iradi* olarak bu düzeyin altında bırakılması *ikap* olmasa da *itap* sebebi olur; çünkü dini vecibelerin layığıyla yerine getirilmesine engel olmak gibi bir sonucu vardır. Ayrıca bu düzeydeki bir harcama veya tüketimin *itap* sebebi olmasından hareketle “mekruh” olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Böyle olunca listemizin altılı bir şekil alacağı ise açıktır.

bıraktığı da ortadadır. Ancak bunun bir olumsuzluk olarak görülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Aksine, böyle bir konuda esnek ve yumuşak bir düzenleme yapılmış olması, kişisel tercih ve farklılıklara geniş bir alan bırakıyor olması bakımından olumlu dahi karşılanabilir.

Bu bahse Şeybânî'nin KK metninin sonlarında yer alan bazı tavsiyeleriyle son vereceğiz. Ona göre kişinin benimsemesi halinde övgüye mazhar olacağı bazı şeyler vardır ki aşağıdaki şekilde sıralanabilirler:

1. Açık ve örtük kötülükleri işlemekten kaçınmak,
2. Farzları vakitlerinde yerine getirmeye çalışmak ve buna devam etmek,
3. Haramdan ve helal yollar dışında mal kazanmaktan kaçınmak,
4. Müslüman olan ve olmayan insanlara zulüm yapmaktan kaçınmak(KK, 248).

Dilenme Meselesi

Dilenme meselesinde ilk dikkat edilmesi gereken husus, KK'de konunun *dilencilik* meselesi olarak değil, *dilenme* meselesi olarak ele alındığıdır. Dilencilik, dilenmenin meslek haline getirilmiş şeklini ifade eder ki bu hem genel olarak İslam'da, hem de özel olarak KK'de tartışılacak bir olay olarak görülmez ve bütünüyle reddedilir. Burada söz konusu olan, başka hiçbir çaresi olmayan ve adeta ölmekle dilenmek arasında karar vermek durumunda olan muhtaçların durumudur ve aşağıdaki tartışmayı da bu perspektif içinde değerlendirmek gerekir.

Dilenme konusu KK'de değişik vesilelerle sık sık gündeme gelir ve yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bir perspektif içinde değerlendirilir.³⁰ Diğer taraftan, aşağıda üzerinde duracağımız görüşler yoksul ve muhtaçlara yardımın sosyal bir yükümlülük olduğu tezinin bir devamıdır ve o bağlam içinde görülmeleri layıkıyla anlaşılmalı bakımından önemlidir.³¹

KK yazarları dilenme konusunda iki hal tasavvur ederler: 1) Çalışıp kazanabilecek durumda olmak, 2) Çalışıp kazanabilecek durumda olmamak.

³⁰ Mesela, KK, 138-39, 188-89.

³¹ Bu hususta bakınız yukarıda: "5. Farz İnfak: İnfakta Ferdi ve Sosyal Yükümlülük ve Sorumluluk Meselesi"

Yazarlarımız birinci durumda olanlar için dilenmeyi kategorik olarak reddederler. Onların çalışması gerektiğini ve kimseden bir şey isteme hakları olmadığını söylerler(KK, 193).

İkinci halde olanların durumu ise tartışmalıdır. Yazarlarımız, çalışmayacak, ama çıkıp ihtiyaç tatmini talebinde bulunabilecek durumda olanların, bunu yapmalarının *farz* olduğu görüşündedirler. Onlara göre eğer bunu yapmaz da helak olurlarsa günahkâr olurlar. Ayrıca bunun diğer Fıkıh ehlinin de görüşü olduğunu ilave ederler(KK, 190).

Yazarlarımız diğer taraftan, “mutekaşşife”³² adını verdikleri bazı tasavvuf erbabının buna itiraz ettiğini ve dilenmenin ancak *ruhsat* anlamında *mübah* olduğunu, dolayısıyla muhtaç kişinin dilenmekten kaçınması ve bu sebeple ölmesi halinde günahkâr olmayacağını, çünkü bu böyle bir durumda *azimet* yolunu tercih etmiş olacağını söylediklerini naklederler. Bu görüşte olanların gerekçeleri ise dilenmede zillet olduğu ve mümin kişinin kendini zilletten koruması gerektiği düşüncesidir(KK, 190). Ve bu bağlamda Hz. Ali'nin aşağıdaki şiirine atıfta bulunurlar:

Dağların tepelerinden kaya taşımak

Daha güzeldir benim için insanlara minnet etmekten

Derler ki çalışıp kazanmada utanılacak bir taraf vardır

Ben de derim ki asıl utanç dilenmenin zilletindedir(KK, 190-91).

Anılan tasavvuf erbabı, devamla, aşağıdaki düşünceleri eklerler: Muhtaç kişilerin dilenme sebebiyle maruz kalacakları zillet kesindir. Aynı sebeple bekledikleri menfaat ise kesin değildir; çünkü istedikleri bazen verilir, bazen verilmez. Böyle olumca dilenmek onlar için bir *ruhsat* olur, ama *farz* olmaz; çünkü kesin olmayan bir şey, kesin olanı nakzedemez(KK, 191).

Yazarlarımız her tartışmada yaptıkları gibi, önce kendi görüşlerini kısaca ortaya koyarlar, daha sonra muarızlarının görüşlerini müphemliğe yer bırakmayacak şekilde ortaya koyarlar ve en sonunda da bu görüşleri eleştirmeye çalışırlar. Şimdi de aynı usulü takip etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim yukarıdaki karşı tezlerden hemen sonra kendi görüşlerinin müdafaasına girişirler.

Onlara göre tıpkı kesbin çalışabilecek durumda olanlara sağladığı gibi, dilenme de çalışmayacak durumda olan muhtaçlara hayatta kalabilmelerini

³² “Nefsini öldürme peşinde olan” kimseler anlamında. Yalnız burada kastedilen “nefs”in tasavvufi bir terim olduğunu ve öncelikle insan vücudu değil, insanın arzu ve ihtirasları anlamında kullanıldığını eklemek gerekir.

sağlayacak ve dini vecibelerini yerine getirebilmelerini sağlayacak imkânları temin edebilir ve böyle olunca da ihtiyaçlarının karşılanmasını başkasından talep etmek kendileri için hak, varlıklılar için de vecibe (*mustahakkun aleyh*) haline gelir. “Ve bu durumda dilenmede zillet anlamı da geçersiz hale gelir”(KK, 193). Zira hayatta kalmalarına yetecek kadarı muhtaç kimseler için, varlıklıların malları üzerinde hukuken kabul edilmiş bir hak (*hakkun mustahakkun*) konumundadır. Müesses bir hakkın talep edilmesinde ise zillet diye bir şey söz konusu olamaz(KK, 193).

Tabiidir ki KK yazarlarının tercihi muhtaçların dilenmeye muhtaç hale gelmelerine müsaade edilmemesidir. Nitekim onların ihtiyaçlarının karşılanmasını, varlıklılar için bir vecibe ve yükümlülük, muhtaçlar içinse talep yetkisi taşıyan müesses bir hak olarak mütalaa ettiklerini açık ve seçik bir şekilde görmüş bulunuyoruz. Böyle bir toplum ve birey vizyonunda yoksulların zilletine yol açmayacak bir kurumsal yapının oluşturulmasının zorunlu bir dini görev olacağı izaha muhtaç değildir. Ancak onlar bu konuda açık bir öneride bulunmamakta ve adeta oyunun kurallarını ortaya koymakla yetinerek, oyunun fiilen nasıl oynanacağını ilgili aktör ve oyunculara bırakmaktadırlar. Ruhsat verdikleri dilenmenin ise gerek tasavvur ettikleri toplumun yapısı ve gerekse dilenme öznelerinin kendi hayatları içinde hayat ile memmat arasında ivedi bir kararın verilmesinin kaçınılmaz olduğu esneksiz hayat hallerine özgü arzi ve marjinal bir kaza ihtimalinden ibaret kalması beklenir. Tabii ki, *ceteris paribus*, yani ilgili diğer bütün faktörlerin hakkı baki kalmak kaydıyla!

Alan el mi, veren el mi daha üstündür?

Böyle bir tartışma okuyucuya ilk bakışta fazla anlamlı gelmeyebilir ve başlıktaki sorunun cevabı da ona çok açık görünebilir. Ancak unutulmamalıdır ki bu öncelikle tarihi bir tartışmadır ve tartışmanın açılımı esnasında görüleceği gibi onun kendi dönemine ait çok hakiki sosyokültürel, daha öncesine ait ise gayet ciddi dini referansları vardır.

Diğer taraftan, tartışma bir dereceye kadar dilenme konusunun bir uzantısı gibi görünebilir ise de ondan ibaret değildir. Zira burada söz konusu olan tek yönlü mali transferlerin taraflarıdır ve tek yönlü mali transferler de çok daha geniş bir anlama sahiptir. Nitekim mesela, zekât ve sadaka da tek yönlü mali transferler olmakla beraber herhangi bir dilenme ilişkisi içermezler. Hatta denebilir ki tartışma esas itibarıyla dilenme ilişkisi

içermeyen transferlerle ilgilidir. Zira KK yazarlarının dilenme konusundaki tavırlarını biliyoruz ve orada tartışılacak herhangi bir taraf yoktur.

Şeybânî veren elin, alan elden daha üstün, değerli veya erdemli (*efdal*) olduğu görüşündedir; alan kişi bu eylemiyle bir farzı yerine getiriyor olsa bile(KK, 194). Burada söz konusu olan “veren” ve “alan” ellerin, zorunlu olsun veya olmasın, karşılıksız bir mali transfer işlemindeki tarafları ifade ettiğini belirtmek gerekiyor. Zorunlu ama karşılıksız bir mali transfer örneğini zekât ödemesi, gönüllü ama yine karşılıksız bir mali transfer örneğini ise sadaka verme eylemi teşkil eder.

KK’de bu mesele üç muhtemel hal üzerinden tartışılmaya çalışılır.

1. Veren (zekât gibi) bir vecibeyi eda ediyor olması ve alanın çalışma gücüne sahip, ama muhtaç biri olması hali.

Yazarlarımıza göre böyle bir durumda, ittifakla, veren el, alan elden daha üstün, değerli veya erdemlidir; çünkü veren bu fiiliyle bir farzı yerine getiriyorken, alan kişi sadece nafîle ibadet yapan bir kişi (*muteberri*) konumundadır. Şu anlamda ki anılan haldeki bir muhtaç, kendisine yapılmak istenen ödemeyi almayıp, çalışmayı tercih edebilir. Diğer taraftan, farzların sevabı, nafîlelerin sevabından daha büyük olduğu için farzı eda etmenin derecesi de nafîle ibadet yapmanın derecesinden daha üstün olur.

Ayrıca, muhtaçlara ödemedede bulunması farz olan kişi, bu eylemiyle kendisi için çalışmış olurken, alıcı konumunda olan muhtaç kişi başkası için çalışmış olur. Böyle olunca da Hz. Peygamber’in “Kendinle başla” sözü³³ uyarınca veren, alandan daha üstün duruma gelmiş olur(KK, 194).

KK yazarlarının konuyla ilgili açıklaması hayli ilginçtir:

Bunun anlamı şudur ki [zekât] veren kişi ödemeyi yapmakla üzerindeki bir borcu temizlediği için kendine çalışmış olur; hâlbuki alan kişi, ihtiyacını bizzat alma eyleminin kendisiyle [ve hemen] değil, ancak daha sonra ve aldığı şeyi kullanarak giderebilir ki o kadar yaşayıp yaşayamayacağı bilinmez. Bundan dolayıdır ki sadaka alan fakirin zengine hiç de minnet duyması gerekmez. Ayrıca bu alış-verişte zengininin kazancı fakirinkinden fazladır; zira fakir zengin için hemen değil, ancak daha sonra ihtiyacı olunca kullanabileceği bir yükü taşımış olurken, zengininin [üzerindeki zekât borcundan kurtulabilmek için] hemen ödeme yapmaya ihtiyacı vardır. Öyle ki, zenginlerin vecibelerini yerine getirmemek üzere anlaşmaları halinin hilafına, eğer bütün fakirler [zenginlerden] bir şey almamak üzere anlaşsalar

³³ Hadis ve tahrîci için: KK, 194, 2 numaralı dipnot.

herhangi bir günah işlemiş olmak bir yana, övgüyle karşılanırlar. Bundan da zenginlerin fakirlere minnet duymaları gerektiğini anlarız(KK, 195).

2. Hem verenin, hem de alanın *muteberri*’, yani nafîle ibadet işliyor olması hali.

Böyle bir durumda, veren taraf zekât gibi bir vecibeyi değil, sadaka gibi bir nafîle veya gönüllü ibadeti yerine getiriyorken, alan taraf bundan önceki örnekte olduğu gibi yine muhtaç, ama çalışmaya muktedir birisidir ve böyle olunca da başkasından herhangi bir şey almaları kendileri için bir vecibe teşkil etmez.

Yazarlarımıza göre bu durumda da veren (el) alandan daha üstün, değerli veya erdemlidir. Çünkü burada veren taraf veya el, zenginlikten fakirliğe doğru yönelirken, alan taraf veya el, fakirlikten zenginliğe doğru yönelmiş olur. KK yazarları burada zenginlik/fakirlik tartışmasındaki görüşlerine atıfta bulunarak orada fakirin derecesinin daha yüksek (*a’lâ*) olduğunu ifade ettiklerini ve böyle olunca da eylemiyle fakirliğe yönelme ve benzeşme eğiliminde olanın derecesinin daha yüksek olacağını söylerler.

Onlara göre ayrıca ibadetler imtihan ve deneme esası üzerine meşrulaştırılmıştır ve bu espi de almadan çok vermede geçerlidir; çünkü imtihan özelliği nefsin meyletmediği eylemlerde daha belirgindir. “Ve her keste verme değil, alma güdüsü hâkimdir”. İmtihan ve deneme özelliği, vermede daha belirgin olunca da verme daha üstün veya faziletli olur. Diğer taraftan alan, kendisini arzu tatminine götüren bir şey elde ederken, veren, arzu tatminine yarayan bir şeyi elden çıkarmaktadır. “Derecelerin daha yüksek olamı ise nefsi arzu tatmininden alıkoyandır”(KK, 195-96).

3. Veren *muteberri*’, yani teberruda bulunuyor veya sadaka veriyor, alanın ise hem muhtaç hem de çalışamaz durumda olmaktan dolayı “muftariz”, yani bir farzı yerine getiriyor konumunda olması hali.

KK yazarlarına göre bu durumda da Fıkıh ehli veren elin, alan elden daha üstün olduğu görüşündedir(KK, 196).

Ancak Serahsî bu hususta farklı bir görüş de nakledip tartışır. Ona göre aralarında Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuyve’nin de bulunduğu bir kısım Hadis ehli, bu durumda, alanın daha üstün (*efdal*) olduğu görüşündedirler. Gerekçeleri ise alanın, bu eylemiyle bir farzı, verenin bir nafileyi yerine getiriyor olması ve daha önce açıklandığı gibi farzı yerine getirmenin nafîle ibadet yapmaktan daha üst (*a’lâ*) derecede olmasıdır. Nitekim bu durumda alan taraf, almaktan kaçındığı takdirde günahkâr olurken, veren taraf, muhtaç kişinin ihtiyacını karşılayan başkalarının olması

halinde, vermekten kaçınmakla günahkâr olmaz. Diğer taraftan, sevap, günah ve cezanın karıştıdır. Burada günah, alıcı tarafı için söz konusu olduğuna göre, aynı tarafın sevabı da daha çok olacak demektir(KK, 197).

Serahsî üçüncü hal ile ilgili olarak, Hadis ehline ait olup olmadığını açıkça belirtmeden, bir karşı-argümandan daha bahseder: Buna göre, alan, nefisini hayatta tutmaya çalışmaktadır; hâlbuki veren nefisini koruma altına almaya veya malını arttırmaya çalışmaktadır. Nefsi hayatta tutmaya çalışmanın, malı arttırmaktan daha üst bir derecede olduğu ise açıktır.

Serahsî bu argümanlara ilginç bir *nakli* argümanla karşılık verir. Ona göre yukarıda anlatılanlar selam *alma* örneğiyle geçersiz hale gelir. Şöyle ki selam *vermek* sünnet, selam *almak* ise farzdır; ama buna rağmen aşağıdaki hadisten dolayı selam *vermek*, selam *almaktan* daha faziletlidir: “Selam verene yirmi, selam alana on sevap vardır.”(KK, 197)³⁴

Ancak aslında kendisinin de daha önceki iki hali tartışırken benimsemiş olduğu genel kurala bir istisna konumunda olan selam olayının, bu konuda bir kıyas teşkil edebilmesi için Serahsî'nin ilave nakli delillere ihtiyacı vardır. Nitekim bu maksatla, Hz. Peygamber'in, farz veya nafîle eylem gibi tafsilata girmeden “yukarıda olan [veya üst] elin, aşağıda olan [veya alt] elden daha hayırlı olduğu” mealindeki hadisini nakleder.³⁵

Burada -büyük ihtimalle yine- Serahsî tarafından İslamiyet'teki sadaka kavramının layıkıyla anlaşılması bakımından son derece önemli olan bir itirazla yer verildiği ve daha sonra da bu itirazın cevaplandırıldığı görülür.

İtiraz şöyle: Üst elden kastın, fakirin eli olduğu, çünkü onun elinin şeriatın elinin naibi veya vekili konumunda olduğu söylenebilir. Zira sadaka veren, malını kendi mülkiyetinden çıkarıp ihtiyaçlarını görmek üzere fakire devrederken, aslında onu sadece Allah için vermektedir. Böyle olunca da fakir veya muhtaç kimse, malın zenginden alınması konusunda şeriat adına naiplik/vekillik yapmış olmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerimde Allah'ın tevbeleri kabul ettiği gibi sadakaları da aldığı belirtilir.³⁶ Ayrıca bir hadiste “sadakaların Allah'ın eline geçtiği” ifade edilir.³⁷ Şeriatın veya Allah'ın eli alt el olamayacağına göre, buradan üst elin fakirin eli olduğu sonucu ortaya çıkar(KK, 198-99).

³⁴ Hadis tahrîci: KK, 197, 3 numaralı dipnot.

³⁵ Hadis tahrîci için: KK, 198, 1 numaralı dipnot ve KK, 108, 4 numaralı dipnot.

³⁶ Tevbe, 9: 104.

³⁷ Hadis ve tahrîci için: KK, 199, 4 numaralı dipnot.

KK yazarlarına (büyük ihtimalle Serahsi'ye) göre bu yorum (*te'vil*) uzak ihtimaldir; zira başka bir hadiste şöyle dendiği bilinmektedir: “Üç el vardır: Allah Teâlâ'nın eli, veren el ve alan el ki kıyamete kadar aşağıda/alta (*sıflâ*) kalacaktır.”³⁸ Diğer bir hadiste de “Üstteki el alttakinden daha hayırlıdır ve üstteki el veren el, alttaki el alan eldir” denir.³⁹ Böyle olunca üstteki elin, veren el olduğu açıklık kazanmış olur(KK, 199).

KK yazarlarının üçüncü halin tartışması ile ilgili daha sonraki ifadeleri çok daha serttir. Nitekim sadaka vermeyi bir çeşit temizlenme, almaya ise bir çeşit kirlenme olarak nitelerler: “Veren bu fiiliyle kirden temizlenir, alan ise bulanır/kirlenir.” (KK, 199).

Onların bu konudaki çok sayıda nakli referansından birkaç tanesine işaret etmekle yetineceğiz. Bir referansları Tевbe suresinin şu ayetidir: “Onların mallarından bir sadaka al ki böylece onları *tathîr* (çokça veya iyice temizlemek) ve tezkiye etmiş olasın.”(Tevbe, 9: 103). Yazarlarımız bu ayetten sadakanın bir temizlenme ve tezkiye anlamı taşıdığını doğrudan, sadaka almanın bir çeşit kire bulaşma anlamı taşıdığını ise dolaylı olarak çıkarırlar. Diğer taraftan hadislerde sadakanın “insanların kirleri” ve insanların “ellerinin kirleri” olarak nitelendiğini, hatta bundan dolayı Peygamber ve ailesine sadaka almanın helal görülmediğini(KK, 200) naklederler ve şeriatın her kesi sadaka vermeye teşvik ederken, yine her kesi dilenmekten kaçınmaya teşvik ettiğini vurgularlar(KK, 201-203).

Bu tartışmayla ilgili son cümleleri şöyledir: “Onurluluk (*teaffuf*), almaktan kaçınmada olduğuna göre, almaya yeltenmek hiç olmazsa görüntüde (*min haysu's-sureti*) onur kaybı anlamına gelir. Böyle olunca da verenin alandan daha üstün olduğu ortaya çıkar.”(KK, 203).

SONUÇ

Kitâbu'l-Kesb (KK) metninin “infak” konusuyla ilgili muhtevasının detaylı bir incelemesine tahsis ettiğimiz bu incelemenin sonunda aşağıdakilerin söylenebileceğini düşünüyoruz:

1. Konuyu okuyucunun hem asıl metnin yazarı Şeybânî, hem de onun şârihi olan Serahsi'nin düşüncelerine nüfuz edebilmesini kolaylaştırmak üzere oldukça ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Diğer taraftan, bunu çağdaş

³⁸ Hadis ve tahrîci: KK, 199, 5 numaralı dipnot ve KK, 108, 3 numaralı dipnot.

³⁹ Hadis ve tahrîci için bakınız: KK, 108, 4 numaralı dipnot.

okuyucuya aşına gelecek bir sistematikte yapmaya ve böylece yekdiğerine hayli uzak nesiller arasında bir çeşit entelektüel iletişim sağlamaya çalıştık. Buna hayli farklı tarihi dönemler arasında yapılan bir tercüme ve adaptasyon faaliyeti gözüyle de bakılabilir.

2. KK'de “infak” terimi yer alır; ancak ilgili bilgi malzemesini düzenleyen bir kavram olarak değil. Buna rağmen biz onu son anlamda şemsiye bir kavram olarak kullanmayı daha tercihe şayan bulduk. İnfak kavramını önce genel olarak kazancın veya malın ihtiyaç tatmini için harcanması, daha sonra da kesb faaliyeti neticesinde elde edilen kazancın ihtiyaç tatmini maksadıyla kullanılması veya harcanması olarak tanımladık ve son tanımla KK yazarlarının geçinme sürecinin iki safhasıyla ilgili düşüncelerinin bağlantısına işaret etmek istedik. Gerçekten yazarlarımız hem bu iki safhayla, yani *kesb* ve *infak* safhalarıyla ayrı ayrı ve ayrıntılı bir şekilde ilgilenmekte, hem de bunu bizim de benimsediğimiz sırayla yapmaktadırlar. Onların kesb faaliyetini infak faaliyetinin bir aracı olarak gördüğü söylenebilir. Başka bir ifadeyle onlara göre kesb, infak içindir.

3. İnfak, kazancın ihtiyaç tatmini maksadıyla harcanması olarak tanımlandığına göre dayandığı ana kavramlardan biri “ihtiyaç” demektir. Tıpkı “infak” terimi gibi, “ihtiyaç” teriminin bizzat kendisi olmasa da onun Arapçadaki mutat karşılıklarının KK metninde yer aldığı görülür. Ancak onlar da ilgili bilgi malzemesini düzenleyen referans kavramlar olarak değil, adeta günlük dildeki olağan anlamlarıyla kullanılırlar. Diğer taraftan, böyle olmasına rağmen KK'de bir ihtiyaç kavramının, hatta onun bir tanım ve tasnifinin de yer aldığını gördük. İlginçtir ki Serahsî KK üzerindeki yorumlarını yapar ve bu arada ihtiyaçlarla ilgili pasajları yazarken komşu bir coğrafi muntıkada bir ölçüde aynı konuyla ilgili, ama çok daha kapsamlı ve sistematik bir teori, ünlü *Makâsıdu's-Şerîa* teorisi de ilk klasik formasyon ve formülasyonuna doğru hızla ilerlemekteydi. Ancak aynı derecede ilginçtir ki anılan zaman çakışması ve mekan yakınlığına rağmen bu iki önemli entelektüel damar arasında herhangi bir iletişim var gibi görünmemektedir.

4. KK yazarlarının infak konusuyla her şeyden önce normatif bir mesele olarak ilgilendiklerini söylemek mümkündür. Onların normatif referansını ise bizzat gelişimine katkıda buldukları İslam'ın normatif sistemi teşkil eder. Bu sebeple konunun daha ayrıntılı yönlerine geçmeden önce infak meselesinin KK yazarları perspektifinden genel bir normatif çerçevesini çıkarmaya çalıştık. Buna infak mertebeleri veya infakın mertebelendirilmesi de denebilir. Bu çerçevede onların konuyu fiilen daha çok farz, *haram* ve *mübah* infak şekilleri üzerinden değerlendirdiklerini, ancak ayrıntılarına

girmeseler de tercihe şayan buldukları infak şeklinin *mendub* infak olduğunu ve bunun onlar için adeta normatif bir optimumu temsil ettiğini gördük.

5. *Farz*, yani zorunlu infak KK'in en dikkate değer konuları arasında yer alır. Kanaatimizce layıkıyla değerlendirilebildiği takdirde İslami anlayışta paradigmatik gelişmelere yol açabilecek kadar önemli bir konudur, bu. Onlara göre ihtiyaç karşılamanın asgari bir seviyesi her kes için farz, yani zorunludur. Bu öncelikle *kişi* veya ferde terettüp eden bir görevdir ve bu yönüyle *farz-ı ayn* adını alır. Bunun *fert* tarafından başarılabilmesi halinde ise görev *sosyal* bir nitelik kazanır. Başka bir ifadeyle, fertlerin asgari bir ihtiyaç tatmininden aciz kalmaları halinde, onların ihtiyaçlarının bu düzeyi yaşadıkları toplumdaki varlıklı her kese terettüp eden bir görev ve yükümlülük haline gelir. Bu da *farz-ı kifâye* adını alır. Farz-ı kifaye tarzı bir yükümlülükte toplumdaki muhatapların bir kısmı bu görevi yerine getirdikleri takdirde diğer her kesten sorumluluk düşer. Aksi halde ise ilgili her kes müştereken sorumlu hale gelir. Anılan sorumluluktan kasıt bir farzın yerine getirilememiş olmasıdır ki burada bir insanın ölümüne göz yummak gibi dolaylı bir cinayet şeklinde ortaya çıkar. Diğer taraftan, KK yazarlarının, *farz-ı kifaye* statüsündeki bir infak veya tüketim düzeyini sadece varlıklılara terettüp eden bir görev ve yükümlülük olarak değil, ayrıca ve aynı zamanda yoksullar açısından varlıklılıkların malları üzerinde talep yetkisi taşıyan bir *hak* olarak da gördüklerini belirtmek gerekir.

6. Denebilir ki *farz* infak, asgari veya *minimum* düzeyde bir ihtiyaç tatmininin *zorunlu* olduğu anlamına gelirken, *haram* infak azami veya *maksimum* infak düzeyine tekabül eder ve *yasak* tüketim anlamı taşır. Başka bir ifadeyle harcama ve tüketim konusunda *farz infak* alt sınırı temsil ediyorsa, *haram infak* da üst sınırı temsil eder. Bunun anlamı infak ve tüketim faaliyetinin meşru şekillerinin bu iki uç arasında yer alacağıdır. Söylemek gerekir ki bu *meşru infak çeşitleri* de tek düze ve mütecanis olmayıp, kendi aralarında farklı meşruiyet derece ve kademelerine ayrılırlar. Biz bu çalışmada KK yazarlarının ayrı ayrı ele aldıkları haram infak çeşitlerini iki kritere dayalı farklı bir tasnife tabi tuttuk. *İsraf*, *taktîr* ve *ifsâd* gibi haram harcama şekillerini *miktar* ve/veya düzey kriteri altında; *mahîle*, *tefâhur* ve *tekâsur* gibi yine haram tüketim şekillerini ise niyet ve/veya amaç kriteri altında bir araya getirdik. Birinci grup haram tüketim şekillerinin *aşın*, *yetersiz* ve *gereksiz* veya amaçsız tüketime, ikinci gruptakilerin ise genel olarak *gösteriş tüketimine* tekabül ettiği söylenebilir.

7. KK'de ele alınan *mübah* infak veya tüketim şekillerinin genellikle *ruhsat* kategorisi altında toplanabilecek konular olduğu ve bunların da bu gün *lüks tüketim* olarak nitelenen harcamalara tekabül ettiği görülür. Malum,

ruhsat, *azimet* adını alan daha makbul davranış alternatiflerinin bulunduğu bir durumda, meşrulaştırıcı bir gerekçeye dayalı daha az makbul veya daha az tercihe şayan davranış alternatiflerini temsil eder. Ruhsatın genellikle gönülsüz olarak ve adeta kerhen benimsenen bir davranış tarzı, hatta genel bir kuralın istisnası şeklindeki bir davranış tarzı olduğu söylenebilir. İlgili literatürde farklı değerlendirmelere konu olmakla beraber KK yazarlarının tercihlerinin de bu yönde olduğu açıktır. Öte yandan, onların ruhsat ve mübah tüketim yaklaşımlarının hayli dikkate değer olduğunu ve özellikle problematik konularda yol gösterici bir rol oynayabileceklerini belirtmek gerekir.

8. “İnfak Meselesinin Normatif Çerçevesi Üzerine İki Özet Denemesi” başlıklı alt-bölümde biri bizzat KK yazarları tarafından, diğeri ondan ve oraya kadarki bilgilerden hareketle bizim tarafımızdan yapılmış iki özet denemesi yer almaktadır. Bu iki özeti, bazen bulanık ve karmaşık bir hal alabilen konunun derlenip toparlanması ve daha anlaşılır hale gelmesi bakımından faydalı olacağını ummaktayız.

9. “Dilenme Meselesi” başlıklı alt-bölümün, başlıkta yer alan konunun netleşmesine katkı sağlayacağını umuyoruz. Öncelikle söz konusu olan tartışmanın “dilencilik” değil “dilenme” ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Birincisi karşılıksız mali yardımlar almanın meslek haline getirilmiş versiyonunu temsil eder ki tartışılacak bir tarafı yoktur ve yazarlarımız tarafından kategorik olarak reddedilmiştir. İkincisi ise meselenin zaruret halini alan ve adeta hayat ile memmat arasında bir tercih yapmaya münhasır istisnai durumlara tekabül eder ki yazarlarımızın buna sadece cevaz vermekle kalmayıp, farz veya zorunlu buldukları görülür. Onlara göre kişinin başkasının ölümüne lakayt kalmasıyla kendi ölümüne lakayt kalması arasında bir fark yoktur ve kişi bu konuda muhayyer değildir. Daha önce değinilen farz infak ve farz kesb gibi zorunlu görev ve yükümlülüklerin geçerli olduğu sosyal ortamlarda böyle bir durumun çok düşük bir ihtimal olacağı açıktır. Yazarlarımızın burada da asgari bir tüketim düzeyinin sadece varlıklılarla terettüp eden bir sosyal yükümlülük değil, aynı zamanda yoksullara ait ve talep yetkisi taşıyan bir hak olduğuna atıfta buldukları görülür. Ancak tabiidir ki asıl amaç dilenme durumunda olan insanların bulunmadığı bir dünyadır. Ve ilgili topluma bunun yollarını, araçlarını ve kurumlarını geliştirmek düşmektedir.

10. Çalışmamızın son alt-başlığı dilenme meselesinin bir çeşit uzantısı gibi görünebilir: “Alan El mi, Veren El mi Daha Üstündür?” Ancak hemen belirtilmelidir ki burada söz konusu olan, karşılıksız transfer ilişkilerinin iki tarafıdır ve alıcı durumunda olan her kesin aynı zamanda dilenme

mevkiinde olması gerekmez. Nitekim, mesela, zekât ve sadakada gibi tek yanlı transferlerde bir veren ve bir de alan taraf vardır, ama dilenme söz konusu değildir. Yazarlarımız dilenme ve diğer konulardaki tutumlarıyla tutarlı olarak veren elin, alan elden daha üstün, makbul ve tercihe şayan olduğu görüşündedirler. Tartışma kendi başına olduğu kadar İslam iktisadi düşüncesinin teşekkül döneminde tartışılan konuların bir örneği olması ve ilgili tartışmaların kalitesi konusunda bir fikir vermesi bakımından da ilginç olsa gerektir.

Bazı genel mülahazalarla bu bahse son verebiliriz.

Daha önce ifade edildiği gibi, KK'in infak meselesine yaklaşımı esas itibariyle normatiftir. Bununla konunun bazı normlar ve burada tahsisi olarak İslami normlar açısından değerlendiriliyor olmasını kastediyoruz. Bu bir yerde onun yazılış amacının normal bir sonucudur. Hatırlanacağı üzere KK esas itibariyle bir zühd ve takva eseri olmak üzere yazılmıştır. Yalnız onun yer yer analitik unsurlar içerdiğini de dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir. Bu haliyle onun, ait olduğu tarihi dönemin *kesb* ve *infak* veya kazanma ve harcama gibi bazı temel iktisadi faaliyetlere karşı olan yaklaşım ve tutumlarını yansıttığı söylenebilir.

KK'in zühde yönelik bir eser olmasının başka bir sonucu, içerdiği konuların daha çok fertle başlayıp biten meselelere yoğunlaşmış olmasıdır. KK'de devlet adeta paranteze alınmış gibidir ve neredeyse hiç atıf almaz. Bundan dolayıdır ki onda Fıkıh eserlerinin ana konuları arasında yer alan zekât, haraç ve miras gibi hukuki yaptırıma tabi bazı iktisadi konulara hemen hemen hiç yer verilmediği görülür. Yine bundan dolayıdır ki sosyal bir boyutu olan konuların dahi devlete herhangi bir referansta bulunulmadan ele alındığı görülür. Bu haliyle KK'e mikro iktisadi konulara normatif açıdan yaklaşan bir eser gözüyle bakılabilir. Belki buradan hareketle onun aynı konulara saf (pür) bir sivil yaklaşım içinde olduğu dahi söylenebilir.

Çalışmamızın dolaylı olarak ortaya çıkardığı, ancak lakayt kalınamayacak kadar önemli olan diğer bazı sonuçlarına ayrıca işaret etmek gerekiyor.

Bunlardan biri farz infak bahsinde gördüğümüz ve bu düzeydeki bir tüketimin hem *ferdi*, hem de *sosyal* bir yükümlülük olduğu tespitinin imalarıdır. Bunun çalışmaya muktedir *fertler* bakımından bu düzeyde bir *infak* için gerekli kadarını kazanmak üzere çalışma, yani *kesb* yükümlülüğü anlamına geldiği açıktır. Eğer infakın asgari bir düzeyi farz ise ve eğer infak da normal olarak kesbe dayalı ise, o halde bu düzeyi sağlayacak kadar kesb de farz olacak demektir. İlgili *toplum(lar)* için ise bunun çalışma iktidarından

bütünüyle yoksun bireyler için bu düzeyde bir tüketimin sağlanması yükümlülüğüne ilaveten, çalışma arzu ve iktidarında olduğu halde işsiz kalanlara çalışma imkânları üretme mükellefiyeti anlamına geldiği söylenebilir. Zira bu hem anılan yükümlülüğün her iki tarafı, hem de onlardan oluşan toplumun bütünü için her bakımdan (dini, ahlaki, iktisadi, dünyevi ve uhrevi) daha tercihe şayan bir alternatiftir. Muhtaçlığı önlemek, muhtaca yardımdan evladır.

Öte yandan, farz infak düzeyinin varlıklılar için bir *görev* ve *yükümlülük*, yoksullar için ise talep yetkisine sahip bir *hak* olarak görülmesinin çok farklı bir mülkiyet anlayışını, yine sahip veya malik olunan mal ve servetlerin çok farklı bir kullanım tarzını ima ettiğine işaret etmek gerekir.

Dikkat edilirse bu tür dolaylı sonuçlar ve yol açtıkları imalar, ya bir bütünün parçaları olan unsurların birindeki bir vaziyetin unsurlar, ya da aynı sürecin bir aşamasındaki bir vaziyetin diğer aşamalar üzerindeki yansımaları niteliğinde olup, aynı zamanda birer ahlaki ve mantiki tutarlılık testi gibi işlemektedirler.

Tıpkı *farz* infak gibi *haram* infakın ve birlikte düşünüldüklerinde her ikisinin bir arada yol açtıkları sonuçlar ve imalar da vardır.

Farz infakın asgari veya *minimum* bir tüketim düzeyini hem *ferdi*, hem de *sosyal* bir yükümlülük olarak düzenlediği hatırlanacaktır. Bunun aynı zamanda tüketim konusunda bir *alt sınır* anlamına geldiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında *haram* infakın da aynı zamanda bir azami veya *maksimum* tüketim düzeyini ifade ettiği de daha az açık değildir. Bu ikisi bir arada düşünüldüğünde ortaya çıkacak sonuç KK'in öngördüğü beşeri ortamda tüketim faaliyetinin bütünüyle serbest ve sınırsız olmadığı, ferdi ve sosyal davranışın biri minimum, diğeri maksimum iki sınırın kısıtladığı bir *aralık* içinde gerçekleşeceğidir. Tabiidir ki *haram* infakın sadece bir düzey değil, aynı zamanda bir niyet, amaç ve nitelik unsuru taşıdığı da hatırlanmalıdır. İşaret edilen sonucun hayli *farklı* bir ferdi ve sosyal ortamı, mesela farklı bir tüketici davranışını ima, hatta intaç ettiği izahtan varestedir.

Ancak yine KK'in yazılış amacının anlaşılır bir sonucu olarak yukarıdaki ima ve sonuçların herhangi bir dünyevi veya hukuki yaptırıma bağlanmadığını, onlarla ilgili herhangi bir kurumsal yapının önerilmediğini ve sadece *sevap*, *ikap* ve *itap* gibi uhrevi yaptırımlara terkedildiklerini kaydetmek gerekiyor. Bu da anılan ima ve sonuçların bir anlamda ilgili fert ve toplumların dini ve ahlaki performanslarına ve beşeri yaratıcılıklarına havale edildiği anlamına gelir. Adeta oyunun temel kuralları konmakla

yetinilmiş, oynanıp oynanmayacağı ve filen nasıl oynanacağı ise ilgili aktör ve oyuncuların inisiyatifine bırakılmıştır.

Nihayet bu tür sonuçların İslam dünyasının dünü ve bugünü üzerinde bilimsel çalışma yapan her kes, ama özellikle İslami iktisat çalışması yapanlar için lakayt kalınmayacak yeni referans noktaları ve geliş(tiril)meye açık yeni çalışma alanları ima ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmad, Ausaf ve Kazim Raza Awan. 1992. *Lectures on Islamic Economics*. Jeddah: IRTI.
- Baktır, Mustafa. 1991. "Azîmet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C: 4. İstanbul: İSAM, 330.
- Bîrûnî. 2002. *Albêrûnî's India*. Transl. by Edward C. Sachau. New Delhi: Rupa Co..
- Curcânî, Şerif. 1983. *Et-Ta'rîfât*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye.
- Doyal, Len ve Ian Gough. 1991. *A Theory of Human Need*. Hampshire ve Londra: Macmillan.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. 2005. "Mubâh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C: 30. İstanbul: İSAM, 341-345.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. 2008. "Ruhsat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C: 35. İstanbul: İSAM, 207-210.
- Ebu Zehra, Muhammed. 1973. *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulu)*, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara: A. Ü. İlahiyet Fakültesi Yayınları.
- Ebu'l-Bekâ. Tarihsiz. *El-Kulliyât*. Tahkik: Adnan Derviş ve Muhammed Masri. Beyrut: Muessesetu'r-Risalah.
- Gazâlî. 1996. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, C. I. ed. M. S. el-Aşkar, Muessesetu'r-Risâlah.
- Hallaf, Abdvahhab. 1968. *İlm Usul el-Fiqh*, 8.B., Kuveyt: Ed-Dâr'l-Kuveytiyyeh.
- İsfahânî, Rağib. 1412H. *El-Mufredât*. Tahkik: Safvan Adnan ed-Davudi. Şam ve Beyrut: Daru'l-Kalem ve ed-Daru'-Şamiyye.
- Kahf, Monzer. 1998. *Lessons in Islamic Economics*. C.1, Jeddah: IRTI.
- Khan, M. Fahim. "Theory of Consumer Behavior in Islamic Perspective". Ahmad ve Awan 1992 içinde. 169-184.
- Koltko-Rivera, Mark E. 2006. "Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification." *Review of General Psychology*, Vol. 10, No. 4, 302-317.

- Maslow, Abraham H. 1943. "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review*, 50, 370-396.
- Maslow, Abraham H. 1987. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.
- Orman, Sabri. 2013. *Gazali*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Orman, Sabri. 2014a. *Gazali'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Orman, Sabri. 2014b. *İslamî İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Orman, Sabri. 2015a. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (I)", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* (Bahar, 2015). İstanbul. 1-35.
- Orman, Sabri. 2015b. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (II)". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* (Güz, 2015). İstanbul. 23-67.
- Reader, Soran. 2007. *Needs and Moral Necessity*. New York: Routledge.
- Reader, Soran. 2005. *The Philosophy of Need*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya K. 2000. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf .
- Uludağ, Süleyman. 2008. "Ruhsat"(Tasavvuf). *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C: 35. İstanbul: İSAM, 210.
- Zarqa, Muhammad Anas. 1998. "Consumer Behavior in an Islamic Economy". *Kahf* 1998 içinde, 371-389.
- Wiggins, David. 1998. *Needs, Values, Truth – Essays in the Philosophy of Value*. 3rd edition. Oxford: Clarendon Pres.
- Wiggins, David. 2005. "An Idea We Cannot do Without". *Reader* 2005 içinde, 25-50.
- (Not: Yukarıdaki listede yer alan Curcânî, Ebu'l-Bekâ ve İsfahânî'nin eserlerinden "Şamile" programı üzerinden yararlanılmıştır.)