

Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı

Michael Bonner*

Çeviri: Mustafa Kahya**

Received: 14.11.2018

Accepted: 20.03.2019

DOI: 10.25272/ijisef.482878

Type: Translation

Öz

Erken dönem İslâm dünyasındaki zühd ve sermaye birikimi ile ilgili modern tartışmalar Şeybânî'ye atfedilen *Kitâbü'l-Kesb*'den bahsetmektedir. Bu kitap aslında kolektif bir Hanefî eserdir, içeriğinin büyük kısmı Serahsî'de izlenebilir. Bununla birlikte eser, Şeybânî'ye isnat edilebilecek söz veya doktrinlerin özünü ihtiva etmektedir. Sonraki Hanefîlerin aksine, Şeybânî *Kesb*'de radikal zahidlere karşı herhangi bir karşıtlık göstermemektedir. Aslında o, kazançtan ve kazanmaktan daha fazla fakirlik ve bağış hakkında söz ediyor görünmektedir. Şeybânî'nin doktrinlerinden ortaya çıkan "fakirlik ekonomisi", *ilm-i tedbîr-i menzil* veya "ekonomi" geleneğine dair erken İslâm düşüncesi ile açık bir şekilde ters düşmektedir, her ne kadar bunlardan ikisi de "fakirlik ekonomisi" ve "*tedbir*" *Kesb*'de geçiyor olsa da. Makale, *Kesb*'de ismi zikredilen tek muhalif grup olan Kerrâmiyye'ye ve onların "kazanmayı haram kabul eden" anlayışlarına (*tahrîm el-mekâsib*) dair bir tartışma ile sonuçlanmaktadır.

* Prof. Dr., Michigan Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları

**Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, mkahya@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3817-0991

Giriş

Kırkı aşkın yıl önce S. D. Goitein'in "İslâm'ın Erken Dönemlerinde Ortadoğulu Burjuvazinin Yükselişi" üzerine yazdığı makalesi, literatürde en azından Goldziher'den¹ itibaren gelişen bir tartışma için klasik bir söylem oluşturmuştu. Goitein'in *Akdeniz Toplumunu*² kitabındaki bazı bölümleri özetleyen bu makale, yayınlandığı tarihten itibaren iktibas edilmiş ve tartışılmıştı.³ Goitein'e göre, İslâm'ın üçüncü yüzyılında sûfizm içinde dillendirilmeye başlayan "dünyayı terk etme ideali" her zaman "İslâm'da güçlü bir gizli eğilim olarak" kaldı. Bununla birlikte, erken dönemde İslâm'ın "temsilci görüşü" kazanmaya ve sermaye biriktirmeye, hatta bazı koşullarda lüksün belirli yönlerine karşı olumlu bir tutum sürdürdü. Bu dönemde tüccar sınıfı sosyal statü ve buna paralel olarak kendine güven kazandı ki bu durum Avrupa'da çok sonra sağlanmıştı.⁴

Bu makalede Goitein, Iraklı büyük hukuk bilgini Muhammed b. el-Hasan el-Şeybânî'ye (v. 189/805) atfedilen, *Kitâbü'l-Kesb* veya *Kitâbü'l-İktisâb* olarak bilinen ve her iki isimlendirme ile de "Kazanç Kitabı" mânasına gelen, az tanınmış bir eseri ele almıştı. Goitein'in çalışması ayrıca ticaret üzerine -beşinci/on birinci yüzyılda- yazılmış, el-Dımeşkî'nin *Kitâbü'l-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre*⁵ adlı eserini de içeriyordu. *Kitâbü'l-Kesb*'i on yedinci yüzyılda İngiliz Richard Steele tarafından yazılan *The Trades-man's Calling* ile karşılaştıran Goitein, şunu söylemektedir: Şeybânî, Steele gibi,

...yeni Müslüman tüccarların iyi bir yaşam elde etmek için gösterdikleri coşkulu gayretlere İslâm'ın karşı çıkmadığını, aksine bu gayretlerin İslâm'da dinî bir görev olarak kabul

¹ *Cahiers d'histoire mondiale* 3 (1957): 583-604; gözden geçirilmiş versiyonları *Studies in Islam and Islamic Institutions* (Leiden, 1966, 1968), 217-41'de var. Burada 1968 versiyonuna atıf yapıldı. Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. Ve R. Hamori (Princeton, 1981), 115f.; G. Levi della Vida, "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," *The Crozier Quarterly* 21 (1944), 215. Eski versiyon için yaptığı yorumlar ve birçok değerli kaynak için Patricia Crone'a, ayrıca farklı aşamalarda katkılarından dolayı Paul Walker ve Daniela Gobetti'ye teşekkürlerimi sunuyorum.

² Berkeley ve Los Angeles, 1967-88, 5 cilt; ayrıca *A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume*, rev. ve ed. J. Lassner (Berkeley ve Los Angeles, 1999).

³ *Cahiers d'histoire mondiale* 4 (1958): 233, A. Belaev, Goitein'i "maddî kaynaklara ulaşmak ile zenginlik arasında" ve "lüks ile ona eşlik eden yolsuzluk arasında" ayırım yapmamakla suçlamaktadır. O şunu vurgulamaktadır; ilk zahidler ve sûfiler esnaf/zanaatkârlardı, dinî ideolojileri onların alt-tabaka statülerini gösteriyordu. Goitein, *Cahiers*'in aynı sayısında (s. 234) ve *Studies*, 220'de çok ayrıntıya girmeden buna cevap vermektedir. M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris 1966), 71-72 = *Islam and Capitalism*, tr. B. Pearce (New York, 1973), 55, Yakın Doğu İslâm dünyasında ortaya çıkan kapitalist sektör "anlaşıldığı kadarıyla Batılı Avrupa Burjuvazisinin kurduğu dünya pazarından önce tarihteki en kapsamlı ve en gelişmiş olanı idi." Ayrıca bkz. Rodinson, "Conditions religieuses islamiques," *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in islamischer Zeit*, ed. B. Spuler (Leiden ve Cologne, 1977), 18-30.

⁴ Goitein, "Middle-Eastern Bourgeoisie," 220.

⁵ Dımeşkî'nin *İşâre*'si F. Sa'd tarafından yayına hazırlanmıştır, Beyrut 1403/1983. Ayrıca bkz. H. Ritter, "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft," *Der Islam* 7 (1917): 1-91; C. Cahen, "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft'," *Oriens* 15 (1962): 160-71, tkr. *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1977).

edildiğini kanıtlaması gerekiyordu. [Şeybânî] ... para kazanmaya ve dilenci zahidler -dilenci rahip ve keşişlerle karşılaştırılabilir, Steele ikna edici bir şekilde haklarında yazmıştı-tarafından yaygınlaştırılan inançlara yönelik kökleşmiş dinî önyargıların üstesinden gelmek zorundaydı. Diğer çevrelerden de iyi bilindiği üzere, o zamanın Müslüman zahidliği Hıristiyanlık'tan etkilenmişti.⁶

Leah Kinberg, Goitein'in makalesine dayanarak şu sonuca varmaktadır; Şeybânî ve Dîmeşkî'nin eserleri birlikte, İslâm'ın başlangıcından itibaren kararlılıkla kazancı ve servet edinmeyi reddeden zahidler arasında varlığını sürdüren, eski, Arap kökenli kanaatkârlığa karşı "İslâmî burjuvazi"nin manifestosunu oluşturmuştur.⁷ Fakat burada iki tuzak pusulanmış durumdadır. İlki, ekonomik üretimdeki rolü itibariyle kısmî olarak tanımlanmış bir grubu, dolayısıyla sınıfı, dinî ve ahlâkî görüşleri ile tanımlanmış diğer bir grupla karşılaştırmaktır.⁸ İkincisi ise, "İslâm"ın tarihî bir konu veya sebep olarak kullanılmasının oluşturacağı döngüsel bir tartışma riskidir. Goitein kendisi bu iki tuzaktan herhangi birine düşmemesine rağmen diğerleri -bazı hususlarda onu takip ederken- buna yaklaşmışlardır. Tüm bunları hesaba katarak, erken dönem İslâm dünyasında zühd ve sermaye birikimi arasındaki ilişkiyi tekrar düşünmeye ihtiyaç vardır ve aslında bu, farklı önermelerden yola çıkan en son çalışmalarda yapılmaya başlanmıştır.⁹

Bu makalenin amacı, tartışmadaki esas delili oluşturan Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'ini detaylı olarak incelemektir. Bu eser ticareti övmesine ve geçim için çalışmamayı savunan insanları tenkit etmesine rağmen, kişinin acil ihtiyaçları haricinde servet biriktirmesine karşı menfî bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Kitap, kazanca ve servet biriktirmeye olduğu kadar fakirliğe de en az o ölçüde dikkat çekmektedir ki bu, tüccarların faaliyetlerini övmek için garip bir yol olarak görülebilir. Böylelikle eser, sadece Steele ve Franklin gibi sonraki dönem Batılı yazarlardan değil, servet biriktirmeyi -açık bir biçimde olmamasına rağmen- kabul eden *el-İşâre*'nin yazarı Dîmeşkî'den de ayrılmaktadır. Bu makale, Şeybânî'nin (veya bu eseri kim yazdıysa onun) neden fakirlik hakkında söyleyeceği bu kadar çok şeyi olduğunu soracak ve

⁶ Goitein, 221.

⁷ "What is Meant by Zuhd," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44, Kinberg şöyle söylemektedir; ticaretin ve tüccarların lehinde ve aleyhinde, fakirlik ve mal/mülkün lehinde olan gelenekler benzer bir dinî bakış açısı ortaya koymaktadır, aradaki tek fark bu iki eğilimden birisinin günlük realiteye daha fazla uymasındır; bu tezat ise *zühd* anlayışının temeline oturtulmuştur. "Compromise of Commerce," *Der Islam* 66 (1989): 193-212, Kinberg, ticaret ve mal biriktirmeyi savunan materyalin (özellikle hadislerin) "ancak burjuvanın yükselen ekonomik gücüne imtiyaz tanıma olarak" ortaya çıktığını savunmaktadır; (s.195) ticareti ve dünyalık malları terk etme sahih bir eğilim olarak görülebilir, çünkü bu, ilk dönem Müslüman toplumunun tarihî tecrübesine dayanmaktadır; aksi halde iki eğilim de eşit ölçüde sahih görülebilir.

⁸ Dinî ve ahlâkî yönü için bkz. B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin, 1968) ve yakın dönemde, C. Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70.

⁹ M. İbrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin, 1990); J. C. Wichard, *Zwischen Markt und Moschee: Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht* (Paderborn, 1995); M. A. Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse* (Minneapolis, 1999).

bu soru kazanç ve servet birikimi, fazlalık, malların dolaşımı -kısaca erken dönem İslâm iktisat düşüncesi diyebiliriz- ile ilgili daha geniş sorulara yön verecektir.

Bu sorulardan bazıları, *Kitâbü'l-Kesb*'i zahid riyazeti ile aşırı biriktirme arasında orta yola çağırarak bir uzlaşma olarak gören Johannes Christian Wichard tarafından ele alınmıştı.¹⁰ Wichard'ın konuyu mükemmel tartışması ve yaptığı *Kitâbü'l-Kesb* özeti, aşağıda söyleyeceklerimizle birlikte okunmalıdır. Wichard, *Kitâbü'l-Kesb*'i gerçekte kimin yazdığı sorusunu sormamıştı ki bu soru şimdiye kadar da kimse tarafından detaylı olarak ele alınmadı.¹¹ Tartışmaya başlayacağımız nokta burası olmak zorundadır, bunu bir sonraki bölümde yapacağız.

Fakat, ilk başta okuyucuları bir hususta uyarmam gerekiyor; *Kitâbü'l-Kesb* üzerine yapılan bu çalışmayı birkaç yönden kafa karıştırıcı olarak bulabilirler. İlk olarak, eserin kompozit/karma doğasını zikretmeliyiz ki -zorlukla çözebileceğimiz şekilde- farklı zaman ve mekânlardan birkaç yazarın kitabın kompozisyonunda emeği geçmiştir. Bununla birlikte, asıl zorluk kavramsaldır. Kitabın ana konusu, girişte açıkça bildirildiği gibi, bir dinî görev (farz) olarak kazançtır (*kesb*). Dolayısıyla tartışmanın büyük bölümü, görevlerimiz ve belirli amelleri yaptığımızda veya onlardan kaçındığımızda alacağımız sevaplar (faziletler) hakkındadır. Peki ardından *Kitâbü'l-Kesb* neden fakirlik ve bağışta bulunma hakkında o kadar çok şey söylemeye devam etmektedir? Ve *kesb*in bu kesin görevine karşı neden bu kadar ihtiyatlı ve gerçekten çelişkili bir tutum ortaya koymaktadır? Ben cevabın *hakk*, "hak" veya -belki daha iyi anlamıyla- "alacak" kavramında olduğunu düşünüyorum. Bir görev, zorunluluk veya faziletten ziyade işte bu kavram esere sahip olduğu tutarlılığı ve bütünlüğü vermektedir. Şeybânî'de, Şeybânî'nin takipçilerinde olduğu gibi, bugün ekonomik çevre olarak tanımladığımız -önemli ölçüde bizimkinden farklı- ve *hak* kavramının merkezî rol oynadığı bir çevrenin tasvirini bulabiliriz.

Çok iyi biliyoruz ki İslâm'ın erken dönemi ekonomik büyüme çağıydı; pazarlar ve üretim daha önceki zamanlarda olmadığı kadar geniş bir birleşik ekonomik alanda gelişme gösterdi. Bununla birlikte, o zamanın insanları bizim ekonomik konular olarak gördüğümüz meseleler hakkında fikir sahibi olmalarına rağmen akıllarında müstakil ve belirgin bir ekonomik alan düşüncesi yoktu; bizdekinin aksine, zira "ekonomi"yi siyasî hayatta ve gündelik yaşamımızda sürekli cisimleştirmekteyiz. Dolayısıyla, zamanının büyük bir bilgini olan birisinin nasıl bu konulardan bazıları üzerinde düşünmeye teşebbüs ettiğini görmek bize şaşırtıcı gelebilir. "Kazanç" konusu, birazdan göreceğimiz üzere, Şeybânî'de "zühd" konusu altına dahil

¹⁰ *Zwischen Markt und Moschee*, özellikle. 37-44. Wichard konunun Goitein'in düşündüğünden daha müphem olduğunu fark etmiştir (s. 38) ve ilk dönem Hanefiler için fakirliğin önemini vurgulamıştır.

¹¹ İki editörün girişleri hariç. Y. Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden, 1995), sonlara doğru Şeybânî'nin *Kesb*'i ile Dımeşkî'nin *İşâre*'sini ele almaktadır (ss. 220-28) fakat yaptığı analiz tartışmasının kalan kısmı ile alakalı değildir. Ayrıca bkz. R. Brunschvig, "Métiers vils en Islam," *Études d'islamologie* (Paris, 1976), 1: 147-48; J. Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karrâmiya* (Heidelberg, 1980), 75-76; L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge, 1997), 158. Eser yanlış bir şekilde hadis kitabı olarak tanıtılmış: Goitein, 220-21; Cahen, "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch'," 170.

edilmiştir. Aynı şekilde, bu makalede tartışılan diğer kavramların çoğu da bunun gibi, ilk başta ekonomik düşünceye ait değildir. Bu, ekonominin dinî anlamda bir açıklaması değildir; daha çok, ekonomi üzerine oluşturulan söylemin ayrılmaz bir şekilde dinî hukuk normlarına, Müslüman toplumun kurucu ve destekleyici anlatılarına ve diğer birçok şeye bağlı kalmasıdır.

1. Metin ve Yazarı

Şeybânî *kesb* üzerine bir eser yazmışsa bile, bu eser artık orijinal haliyle bulunmamaktadır. Elimizde, öncelikle, Şeybânî'nin kitabının muhtasarı görünümünde olan, Muhammed b. Semâ'a'ya (v. 233/847) ait bir eser mevcuttur. Bu eserin bir baskısı, *el-İktisab fi'r-rızki'l-müstetâb* ("Rızık temini için çalışmak iyidir.") adıyla, Dâru'l-Kütüb'deki¹² hicrî dokuzuncu yüzyıla ait elyazması nüsha esas alınarak Mahmud Arnûs tarafından Kahire'de 1357/1938 yılında yayınlandı. (Bu baskı bundan sonra "C" olarak yazılacaktır.) İbn Semâ'a bir Hanefî fakihî idi ve *re'yin*, hukukta aklın bağımsız olarak kullanılmasının ateşli savunucularındandı. 192 yılında, Halife Me'mûn döneminde Bağdat'ta başkadî (kâdilkudât) oldu, sonrasında gözden düştü ve 208 yılında görevinden azledildi; yüzü aşkın yaşa kadar yaşadı.¹³ C, İbn Semâ'a'nın, üstadın bu eserini özetlemesi konusunda "bazı arkadaşlar"ının isteklerini yerine getirmek üzerine bu işe giriştiğinden bahseden kısa bir açıklaması ile başlamaktadır. Bundan sonra ise İbn Semâ'a'nın ismi metnin en sonuna kadar hiç görülmemektedir. C aslında Şeybânî'nin bir eseri üzerine şerh veya onun tekrar çalışılması olarak okunabilir.¹⁴ "Şeybânî dedi ki" veya "Muhammed [yani Şeybânî] söyledi ki" veya "O dedi ki" gibi metinde tekrarlanan ifadeler açıkça Şeybânî'ye atıf yapmaktadır. Bu tür ifadeleri bazen *ya'nî* (demek oluyor ki) ve sonrasında bir yorum ve açıklama takip etmektedir. Fakat Şeybânî'nin sözü nerede bitiyor ve İbn Semâ'a'nın sözü nerede başlıyor, bunu söylemek zordur. Şeybânî'ye atfedilebilecek kısmın toplamdaki payına bakıldığında, herhangi bir kesinlikle söylersek, yarısından çok daha az olduğunu söyleyebiliriz.

1967'de Suriyeli bilim adamı Süheyl Zekkâr İstanbul'da, iyi bir İranlı eliyle yazılmış ve *el-Kesb* adını taşıyan Arapça bir elyazması buldu.¹⁵ Zekkâr bu metnin baskısını (bundan sonra "D" olarak yazılacak) Şam'da 1400/1980'de yayınladığında bunu Şeybânî'nin bir eseri olarak tanımlamıştı. Fakat, bu eser Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'i üzerine Serahsî'nin (v. 483/1090)

¹² Arnûs kendi kullandığı elyazmasını tanıtmamıştır, fakat bkz. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (bundan sonra GAS), vol. 1 (Leiden, 1967), 432, 435, Brockelmann'ı düzeltmiştir. D'nin (*Kesb*'in Şam baskısı, aşağıya bakınız) editörü giriş bölümünde (s. 17) bu Kahire elyazmasının kaybolduğunu yazmaktadır.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871-72), 205; Taberî, *Târih* (Leiden, 1879-1901), 3: 1066; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Kâhire, 1349/1931), 5: 341-43; İbn Ebi'l-Vefâ', *el-Cevâhir el-mudiyye* (Haydarabad, 1410/1989), 2: 306-9; Sezgin, GAS, 1: 435.

¹⁴ Önceden Brunschvig tarafından belirtildiği gibi, "Métiers vils," 147, ve Van Ess, *Ungenützte Texte*, 75.

¹⁵ III. Ahmed Kütüphanesi, Zekkâr herhangi bir numara vermiyor. O. Spies, "Die Bibliotheken des Hidsch," ZDMG 90 (1936): 115, Medine'deki Sultan Mahmud Kütüphanesi'ndeki bir elyazmasından bahsetmektedir, *Şerhu Kitâbi'l-kesb li-Muhammed eş-Şeybânî*, bu nüsha D'nin esasını oluşturan elyazmasına benzemektedir. Belki bu ikisi aynı koleksiyona aitti, çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında Sultan Mahmud Kütüphanesi'ndeki elyazmaları Medine'den İstanbul'daki Topkapı Sarayı'na götürüldü. (Spies, 92 dipnot 1, 97).

yazmış olduğu bir şerh görünümündeydi. Metin giriş yazısı ve Serahsî'nin bir ön analizi ile başlamaktadır; fakat sonrasında C'deki metin ile benzeşmekte ve ilk bir buçuk sayfadan sonra ise C ve D nüshaları sonuç satırları hariç¹⁶ aynı olmaktadır. Ayrıca metnin üslûbunda bazı küçük farklılıklar, her iki elyazmasında ve her iki matbu baskıda hatalar vardır.

Son olarak üçüncü bir matbu baskı daha vardır; Serahsî'nin muazzam eseri *el-Mebsût*'un¹⁷ son kısımlarına doğru gelen *Kitâbü'l-Kesb* (bundan sonra "M" olarak yazılacak.) Yine, üsluptaki küçük farklılıklardan ayrı olarak M, D ile aynıdır ve bu gerçek hemen herkesin dikkatinden kaçmıştır.¹⁸ Dolayısıyla başlıktaki, eserin isnadındaki ve metnin giriş ve sonuç bölümlerindeki farklılıkların dışında C, D ve M bir ve aynı eserdir. Şimdilik bunu *Kesb* olarak adlandırabiliriz.

Üç yazarın da -Şeybânî, İbn Semâa ve Serahsî- *Kesb*'in yazımında katkısı vardır ve hangisinin neyden sorumlu olduğunu söylemek çok zordur. Özellikle eserin son üçte birlik kısmında tekrarlar bulunmaktadır. Kitabın sonlarına doğru bir ara teolojik/kelâmî anlamdaki *kesb* (kazanma), ekonomik anlamdaki *kesbe* baskın gelmekte¹⁹ ve bu, esere katkıda bulunanların bildiğimiz üç kişiden daha çok olduğu hususunda şüphelenmemize neden olmaktadır. Sürpriz olmayacak bir şekilde, bu esere "sahte" denilmiştir.²⁰

Bununla birlikte, *Kesb*'in -üç nüshada da- açık bir şekilde ona atfettiği ifadelerin gerçekten Şeybânî'ye ait olduğuna inanmak için sebep vardır. Eserin kalan kısmından farklı olarak, bunlar herhangi bir anakronizm içermemektedir. Şeybânî'nin bu ifadelerinden en az bir tanesi metnin sonraki kısmında reddedilmektedir.²¹ Bu gösteriyor ki İbn Semâa veya Serahsî veya o kısımda yazar kimse, her ne kadar bunu yapması mümkün olsa da Şeybânî'nin ifadelerindeki orijinal anlamı bozmamıştır. Ve son olarak, *Kesb*'de yer alan hadislerin birçoğunu diğer kaynaklarda bulmak çok zor veya imkânsızdır. Bu konu aslında başlı başına bir çalışmayı hak etmektedir; ama şimdilik, bu hadis malzemesinin bu karma metin içinde en eski tabakaya ait olmak zorunda olduğunu not edebiliriz. Ayrıca bu bağlamda, *Kesb* ile üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Irak'ta bu alanda yazılmış bir diğer önemli eser olan Muhâsibî'nin²² *el-Mekâsib*'ini mukayese edebiliriz ki bu eserdeki hadisleri *Kütübü Sitte* ve Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'i gibi standart hadis kaynaklarında rahatlıkla bulabilmekteyiz.

¹⁶ D'nin bitiş cümlesi (s.123), C nüshasındaki mukabilinden (s.82) daha uzundur, fakat İbn Semâa iki nüshada da gözükmektedir, *kâle Muhammed b. Semâa rahimehullâhu kâle Muhammed rahimehullâhu ve hâze'lezzî sebetû [C: beyyentu] fî hâze'l-kitâb kavîl Umar ve Usmân ve Ali ve'bni Abbâs...* iki sonuç da Serahsî'den bahsetmemektedir.

¹⁷ Ed. M. et-Tunûsî (Kahire [1906]), 30: 244-87.

¹⁸ Wichard hariç. Brunschvig bu metinden haberdardı ("*Métiers vils*," 147, dipnot 1), fakat C ile yakın benzerliğini bilmiyordu.

¹⁹ C. 68f., D 106f., M279f. *El*², 4: 690-94 (Cl. Cahen, L. Gardet)'de yan yana konulmuş "*Kesb*" hakkındaki makalelere bakınız.

²⁰ J. Van Ess, "Ibn ar-Rewandi, or the Making of and Image," *el-Abhâth* 27 (1978): 24 dipnot 4.

²¹ İlim talep etmenin farziyeti ile kazancı aramanın farziyetinin mukayesesi hakkında bkz. C 38-43, D 67-74, M 260-64; aşağıda dipnot 53.

²² Ed. c.A. c.A. c.Atâ (Beyrut, 1987/1407); aşağıda dördüncü bölüme ve 72. dipnota bakınız.

Kesb, Şeybânî'ye atfedilen sözleri veya öğretileri içermektedir, fakat sadece onun bir eserinin özeti mahiyetinde değildir. C' de (ve Wichard' da) olduğu haliyle, İbn Semâa Şeybânî'ye kadar ulaşmayan her ne varsa onların yazarı mıdır? Kitapta adı geçen tek muhalif grup Kerrâmiyye'dir, ki bu grup Şeybânî 189/805 yılında öldüğü zaman henüz ortaya çıkmamıştı.²³ Bu hareketin kurucusu İbn Kerrâm, hayatı boyunca (yaklaşık 190/806 - 255/869) kendine özgü bir fakirlik ve zühd tarzı benimsedi; fakat daha 240'lı yıllara ulaşmadan vaazlarıyla doğu İran dünyasında büyük bir heyecan meydana getirdi. Aynı bir grup olarak Kerrâmiyye'ye yapılan atıflar daha sonraki zamanlardadır.²⁴ Bu yüzden 233/847'de vefat eden İbn Semâa'nın İbn Kerrâm'ı bilmesi muhtemeldir, fakat Kerrâmiyye hareketini bilmesi zordur ki bu hareket kesinlikle o zamanın önemli bir muhalif grubu değildi. Bu, İbn Semâa'yı şimdiki haliyle metnin yazarı olma durumundan çıkarmakta ve bizi Serahsî ile baş başa bırakmaktadır. Kerrâmiyye en büyük gelişmesini ve etkisini dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde gösterdi ki buralar Serahsî'nin yaşadığı çevreydi. Serahsî, tehlikeli sapık bir grup olarak düşündüğü bu hareketi kınamak için bu eski eserinin üzerine bir şerh yazmaya girişmiş olabilir. Fakat kendisi bu şerhi nasıl yazdığına ilişkin bahsederken bundan söz etmemektedir.

[Serahsî dedi ki:] Muhammed b. el-Hasan'ın [eş-Şeybânî] eserleri üzerine şerh yazmama yönelik isteğinizi yerine getiriyorum. Muhammed b. Semâa'nın Muhammed b. el-Hasan'dan -Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.- rivayet ettiği *Kitâbü'l-Kesb*'in şerhini buraya dahil etmenin en iyisi olacağını düşündüm. Bu da [Şeybânî'nin] eserlerinden birisidir; ancak çok bilinmemektedir, çünkü bu eser ne Ebû Hafs'a ne de Ebû Süleyman'a nakledilmiştir,²⁵ Hâkim de *Muhtasar*'ına bunu dahil etmemiştir,²⁶ her ne kadar bir kişinin hakkında cahil kalmaması ve onlarla amel etmekten geri durmaması gereken bilgileri içerse de. Bu eserde sadece yoksulların -kazanan kimselerle birlikte- kendileri için kazanmaya ve kendi ellerinin emeği ile geçinmeye teşvik edilmesi olsaydı, bu bile bu bilgi dalının²⁷ daha iyi bilinir hale getirilmesini herkesin üzerine bir görev olarak yüklerdi. [Şeybânî] bunun bir kısmını rivayet [âsar] yoluyla açıklamaktadır; onun zikrettiklerini kaydettikten sonra ayrıca fakihlerin (ehl-i usûl) o konudaki söylediklerini ve o konuda fazilet açısından ele alınan izah ve görüşleri de ekleyeceğiz.²⁸

Kesb'in sonuna doğru gelen şu bölüm, tüm bu zikredilenlere bazı şüpheler katmaktadır:

²³ W. Madelung, Wichard'ın *Zwischen Markt und Moschee* (JRAS 3:6:3 [1996]: 425) çalışması üzerine yaptığı değerlendirmesinde, "Kerrâmiyye hakkındaki bu bilgilerin kaynağı Serahsî'dir." diyerek bu noktada Wichard'ı düzeltmektedir.

²⁴ Aşağıda dipnot 100'e bakınız. Bu, Wichard'ın söylediklerine terstir, 39 dipnot 19; ayrıca önceki dipnota bakınız.

²⁵ Ahmed b. Hafs el-Buhârî ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Şeybânî'nin öğrencileri ve onun eserlerini nakleden kimselerdi. Hâtib, 2: 172-82; İbn Ebî'l-Vefâ', 1: 105-6, 2: 331; D 31, editörün 2. dipnotu.

²⁶ Hâkim eş-Şehîd, Hanefî fakihî, *el-Kâfî*'si Serahsî'nin *Mebûât*'unun birincil temelini oluşturmaktadır. Bkz. *EP*, 3: 163, "Hanafiyya."

²⁷ M' de *mine'l-ilm* "bu tür ilim" yerine *hâzâ en-nev' mine'l-ulemâ'* "bu tür alimler" olarak geçmektedir.

²⁸ D 31-32, M 244.

[Şeybânî] -rivayet edildiğine göre- bu kitabı zühd üzerine yazdı. Şöyle ki diğer kitaplarının yazımını bitirdiğinde bazıları ona: “Vera’ ve zühd üzerine bir şeyler²⁹ yazmayacak mısınız?” diye sordu. O; “Zaten Alım-Satım Kitabını yazdım.” diye cevap verdi. O bunun üzerine bu kitabın yazımına girişti. Fakat yakalandığı hastalık buna engel oldu, akli zayıfladı³⁰ ve isteğini gerçekleştirmedi. Yine rivayet edildiğine göre, insanlar ona; “Yazmayı düşündüğün konuların bize bir fihristini yap.” dediler. O da onlar için vera’ ve zühd üzerine yazmaya niyet ettiği bin bölümü özetledi. Bu sebeple sonradan onlardan bazıları; “Muhammed’in [eş-Şeybânî] ölümü ve Ebû Yusuf’un kadılık görevleri ile meşguliyeti Ebû Hanife’nin takipçileri için bir rahmettir; yoksa [bu ikisi] ilim taliplerini bir hayli yoracak kadar [çok] yazacaklardı.” dediler. Bu kitap [*Kesb*], [Şeybânî’nin] vera’ ve zühd üzerine yazdığı ilk kitaptır.³¹

Burada kitap esasen hiçbir şekilde *kesb* veya kazanç üzerine değildir, fakat daha çok zühd ve vera’ üzerine planlanmış bir serî çalışmanın başlangıcı gibidir.³² Şeybânî’nin burada alışveriş hukukuna dair bir eserin kendi içinde zühdü zaten içerdiğine dair ifadesi, elimizdeki *Kitâbü'l-Kesb*'e ilişkindir.³³ Her hâlükârda, Serahsî’den yapılan bu ve bundan önceki alıntı gösteriyor ki eser Şeybânî ile başlamıştır, her ne kadar üstat bu eseri hiç tamamlamamış olsa da.

Özetleyecek olursak; *Kesb*'in içinde üç tabakadan bahsedebiliriz: (1) direkt olarak Şeybânî'ye -böylece Irak’a, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başlangıcına- atfedilen *kesbe* dair sözlerin veya öğretilerin özü; ayrıca Serahsî’nin bize söylediklerine dayanarak ve nadirliğinden dolayı Şeybânî’nin orijinal eserine atfettiğimiz hadisler veya âsâr. (2) İbn Semâa’nın Şeybânî’nin *Kesb*'ine dair *muhtasarı*, C’de kaydedildiği gibi, ya da İbn Semâa’nın aynı eseri rivayeti, D ve M’nin her ikisinde de belirtildiği gibi; her hâlükârda üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başından ortasına kadarki zaman diliminde Irak’ta yazılan eser. (3) Son zikredilen eser üzerine -Mâverâünnehir’de, yaklaşık iki buçuk asır sonra- Serahsî tarafından yazılan şerh, muhalif olarak adlandırılan Kerrâmiyye ile ilgili tartışmacı bir metin.

Aşağıdaki bölüm *Kesb*'in özetini üç kısım halinde sunacaktır. Dördüncü bölüm Şeybânî’nin *kesb* doktrinini bir araya getirecek ve genel olarak bunu fakirliğe dair erken İslâm düşüncesi ile irtibatlandıracaktır. Beşinci bölüm eserin *economica* (ilm-i tedbîr-i menzil) felsefî geleneği ile ilişkisini tartışacak ve özellikle servetin dolaşımı açısından ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyacaktır. Altıncı bölüm ise *Kesb*'in en büyük muhalifini, Kerrâmiyye’yi tartışacaktır.

²⁹ C ve D’de: *elâ tusannifu*. M’de: *elâ sanmafte*.

³⁰ C ve M’de: *haffe dimâğuhû*. D’de: *ceffe dimâğuhû*, “dimağı körleşti.”

³¹ C 74-75, D 114, M 282-83; Wichard tarafından *Zwischen Markt und Moschee*, 42-43’de tercüme edilmiş.

³² Wichard’ın tartışmasına bakınız, a.g.e. Ayrıca Şeybânî’nin çağdaşı Abdullah b. el-Mübârek’in (v. 181/797) *Kitâbü’z-Zühd ve’r-Rekâik*’ine bakınız, Beyrut 1974 baskısı; Sezgin, *GAS* 1: 95; M. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, 1996), 122-25.

³³ Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 42 dipnot 22, bu ifadeyi Serahsî’nin açıklaması (*Mebûsât*, 12: 110) ile irtibatlandırmaktadır ki Şeybânî söylediği ile şunu kastetmiştir; “*zühd*, haram olandan kaçınmak ve helâl olanı yapmaya çalışmaktan başka bir şey değildir.”

2. Kesbin Farziyeti

Eser, Şeybânî'nin şu ifadesi ile başlamaktadır: “Kazancı aramak her Müslüman için farzdır, ilmi aramanın farz olduğu gibi.” Sonrasında Kur'an'dan ve hadislerden nakiller yapılmaktadır, Ömer b. Hattab'ın şu sözü de dahil: “Allah'ın fazlını³⁴ arama niyetiyle yolculuk ederken eyerimin iki dik ahşap parçası arasında ölmeyi, Allah yolunda cihad ederken mücahid olarak öldürülmeye tercih ederim.” Peygamberler, [Hz.] İsa ve [Hz.] Muhammed dahil, bir işle/meslekle meşgul olmuşlardır; hulefâ-i râşidîn ve seleften diğer büyük insanlar da öyle yapmışlardır.³⁵ Buraya kadar muhtemelen Şeybânî'ye ait eserin ana fikrinin bir kısmını görmüş olduk.

Bundan sonra eser -burada büyük olasılıkla Serahsî'nin- muhalif grupların durumunu ortaya koymaya başlamaktadır. Bu muhalifler hiçbir zaman teker teker adlandırılmamakta, fakat başlangıçta “cahil tekaşşüf ehli ve ahmak tasavvuf ehli” olarak zikredilmektedir. Bu muhalif gruplar kazancın haram olduğunu, haram yiyeceklerin (meyte) yenilmesi ile mukayese yapıldığında, kazancın sadece zorunluluk durumunda helâl olabileceğini iddia etmektedirler. Bunların *kesbe* karşı en temel itirazları, *kesbin* Allah'a tevekkülü öldürmesi veya zayıflatmasıdır. Kur'an'daki alış ve satış ile ilgili bölümler, onlara göre, gerçek bir ticarî mübadeleye gönderme yapmamaktadır, aksine kişinin kendisini Allah'a itaate ve ibadete sarf etmesine dair yükümlülüğüne işaret etmektedir. Bunu kanıtlamak için “Allah'ın âyetlerini az bir değer karşılığında satmak”³⁶ gibi Kur'an'daki pek çok ticarî metafora dikkat çekmektedirler. Bu duruma karşın *Kesb* (muhtemelen yine Serahsî), Kur'an'ın gerçek, insan dili kullandığını; bu yüzden işaret ettiği ticaretin de (anlamı açık birkaç metafor dışında) âşikâr gerçek olduğunu belirtmektedir. Fakat muhalif gruba karşı en güçlü delili peygamberler ve raşit halifelerle ilgili verdiği örnektir, ki hepsi hayatlarının farklı zamanlarında çalışmış ve kazanmışlardır.³⁷

Karşıt grup açısından Kur'an'daki en önemli delil şu âyettir: “Rızkınız ve size vaat edilen göktedir.” [51:22]. Fakat bu âyet gerçek, mecâzî olmayan yağmura işaret etmektedir. “Bu rızkın kazanç üzerinden bize ulaşması için sebepleri temin etmekle emrolunduk.” Aynı şekilde, Şâfi'nin Allah olduğunu bilmemize rağmen hastalıkları tedavi etmekle emrolduğumuz gibi, rızkın sebeplerini elde etmek için çalışmamız, Allah'ın er-Rezzâk olduğuna dair inancımızı gidermez. Karşıt grup, elinin emeği (*kesb*) ile veya ticaretinin kârı ile geçimini sağlayan insanlardan yiyecek almak hususunda bir kuşku duymamaktadır. Bu yüzden, *kesb* haram olamaz.³⁸ Bu noktada Kerrâmiyye ile ilgili bir bölüm gelmektedir, bunu aşağıda altıncı bölümde tartışacağız.

³⁴ Kur'an, 73: 20.

³⁵ C 16-18, D 34-36, M 245-46.

³⁶ 3: 190, 5: 44, 9: 9.

³⁷ C 18-20, D 37-41, M 247-49.

³⁸ C 20-24, D 41-44, M 249-50.

Kesb -yine hiç şüphesiz *Serâhsî*- devamında, *kesbin* özünde ya da kendi başına dinî bir yükümlülük olmadığını söylemektedir. Eğer öyle olsaydı onu mümkün olduğunca çok yapmak tavsiye edilirdi, halbuki bu kınanmıştır; ya da ibadetlerle mukayese edildiğinde *kesb* nafîle olarak düşünülebilirdi ki şüphesiz böyle değildir. Bu, *kesb* ile ilim talebi arasındaki temel farktır. *Serâhsî*'ye göre *kesb* için Kur'an'dan kanıtlayıcı delil, Bakara sûresinin 267. âyetidir: "Kazandığınız temiz şeylerden harcayın." Sadaka/zekât verme ve kişinin ailesine yapacağı harcama yükümlülüğü ancak *kesb* ile yerine getirilebilir. Farzların yerine getirilmesi için mecburî olan şey de bizzat farzdır. Dünyanın düzeni buna bağlıdır; eğer bu ihmal edilirse sonuç yıkım olur. Bunu hayvanlar arasındaki cinsel üreme ile karşılaştıranlar yanlış düşünmüşlerdir, çünkü bu durumda ilâhî plan hayvan doğasının işleyişi üzerinden gerçekleştirilmiş olmaktadır. *Kesb*, diğer yandan, çalışma ve yorgunluktan oluşur; eğer bu bir yükümlülük olmasa kimse onunla uğraşmaz, çünkü insan doğasındaki hiçbir şey insanları bunu yapmaya zorlayamaz. Bunu farz kılan ilâhî kanundur (şeriattir).³⁹

2.1. Birikim, Fazlalık, Fakirlik

İhtiyaçlarını görece şekilde kazandığın zaman kendini daha fazla kazanmaya mı yoksa ibadetlere mi verirsin? Bazıları, "Daha çok kazanmak daha iyidir." diyorlar. "Faydası umumî olan daha faziletlidir." Özellikle çiftçinin ürettiklerinden herkes faydalanır. (O halde "Daha fazla kazanç, az kazançtan daha iyidir." diye varsayabiliriz.) İbadet ise sadece kendisini yapana bir fayda sağlar. Fakat karşıt görüş daha muteberdir. Peygamberler çalışmış olsalar da kendileri için "derecelerin en yükseğini" ibadet ile elde etmeyi tercih etmişlerdir. Herhangi bir krizde insanlar *kesb* yerine ibadeti tercih ederler. Müslümanlarda da gayrimüslimlerde de *kesb* vardır; fakat geçerli bir ibadet sadece Müslümanlar için mümkün olabilir. Bunun yanında, en yüksek fazilet kişinin kendi nefsinin isteğine karşı koyması ile elde edilir; *kesb* her ne kadar yorucu bir uğraşı içerse de bazı isteklerin tatmin edilmesini de beraberinde getirir. Ama evlilik kesinlikle reddedilemez.⁴⁰

O halde, fakirlik vasfı zenginlikten daha mı üstündür? Şârih "evet" demekte ve argümanını Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'inde geçen iki ifadesine dayandırmaktadır. (1) "İnsanlar eğer sadece kendilerine yetecek kadar ile tatmin olsalardı, servetlerinin fazla olan kısmına ihtimam gösterip [bu fazlalık servetlerini] ebedî hayatları için kullansalardı, bu onlar için daha iyi olurdu." (2) "Zorunlu ihtiyaçlarının dışındakiler için insan hesap verir." Bu iki ifadeye dayanarak (*Serâhsî* diyor ki), "hiç kimse fakirlikten dolayı hesaba çekilmez." Zenginliği savunanlar bunun Allah'ın bir ihsanı olduğunu söylerler; bu yüzden zenginlik bir imtihan ve bela olan fakirlikten daha iyidir. Kur'an'da, neticede, Allah mal ve mülkten *fazl* olarak bahsetmiştir ve onu kazanmak için gayret etmeyi bize emretmiştir.⁴¹ *Kesb* her ikisini de

³⁹ C 25-27, 27'in üst kısımlarında birkaç satır eksik; D 44-48, M 250-51.

⁴⁰ C 27 (eksiklik var), D 48-50, M 251-52.

⁴¹ *Fadl* "[ilâhî] lütuf", Kur'an'da genellikle eski anlamı olan "servetin fazlalığı" mânasıyla geçmektedir. Bkz. M. Bravmann, "The Surplus of Property: An Early Arab Social Concept," *Der Islam* 38 (1962): 28-50, tkr *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), 229-53; M. Bonner, "Definitions of Poverty

destekleyen hadisleri nakletmekle birlikte⁴², fakirliğin daha emniyetli olduğu sonucuna varmaktadır; çünkü hiçbir fakir asla zenginın kibir günahı ile suçlanmamıştır. Ayrıca fakir, cennete zenginden yarım gün önce girecektir ki bu beş yüz yıl eder.⁴³

Peki zenginliğe şükür? Bu, fakirliğe sabretmekten daha mı faziletlidir veya tam aksi mi? Bu konu hakkında yazarlar ayrılmıştır, fakat *Kesb* sabır tarafındadır. Zenginliğin bizzat kendisinde bir mükâfat yoktur, fakat kişi onun için şükretmelidir. Zengin, fakirle olan tartışmasında “Allah zenginden ödünç almıştır.”⁴⁴ demiş, fakir de ona şöyle karşılık vermiştir; “Allah zenginden ödünç almıştır, ama bu fakirin hakkı içindir: Kişi sevdiği veya sevmediği birinden borç isteyebilir; ancak borçlar ancak kişinin sevdiği birisi adına istenir.” Zengin fakire muhtaçken fakir, görünenin aksine, zengine muhtaç değildir. Çünkü malının hakkını vermek zenginın üzerine bir yükümlülüktür.⁴⁵ Fakirler almamak hususunda serbesttir ve eğer almazlarsa övülürler; fakat zenginler zekât görevini ödemek zorundadırlar, bunu yapmadıkları takdirde kötü bir duruma düşerler.⁴⁶

Kişi, ibadetlerini yapabilmesi için kendisi için gerekli olan en az gücü sağlamak zorundadır. Sadece kâfi miktarda olanla yetinmenin lehinde hadisler nakledilmiştir. Fakat borç ödemek ve aileye yardım etmek gibi görevleri yapabilmek için de *kesb* bir zorunluluktur. O yüzden kişinin kendisi ve çocukları için kâfi miktarda olanın ötesinde alması veya stoklaması⁴⁷ hoş görülebilir. Diğer akrabalara karşı cömertlik tavsiye edilmekle beraber bu konuda herhangi bir yükümlülük söz konusu değildir.⁴⁸ Kanaatkâr ve itidalli olarak yapıldığında mal biriktirmek kabul edilebilir, fakat bundan kaçınmaya da izin verilmiştir ve aslında tercihe şâyan olan budur. Zikredilen hadisler genel olarak paranın ve mal biriktirmenin aleyhindedir.⁴⁹

and the Rise of the Muslim Urban Poor,” *JRAS* 6: 3: 3 (1996), 337. Burada *Kesb*, Kur’an 62: 10 “Allah’ın lütfundan isteyin.” (*ve’bteğû min fadlillâhi*) âyetine atıf yapmaktadır.

⁴² Zenginliğin lehindeki hadislerin içinde meşhur “Fakirlik neredeyse küfür olacaktı.” hadisinin yanı sıra “üstteki el”e dair hadisler de vardır. (Bonner, “Definitions of Poverty,” 340). Goitein bunu kendi argümanını destekleyen bir şey olarak görmüştür, fakat *Kesb*’in sonuç olarak bunun zıddını kabul ettiğini belirtmemiz gerekiyor.

⁴³ C 27-28, D 50-52, M 252-53.

⁴⁴ Kur’an 2: 246, *men zellezî yukridu’llâhe*, mü’minler Allah yolunda savaşa katkıda bulunmaya teşvik edilmektedirler.

⁴⁵ *li-enne’l-ganiyye yelzemuhû edâ’u hakkî’l-mâli*. Fazlalık malı olanların bu fazlalık mallarındaki hakka dair bkz. Bonner, “Definitions,” 337-41.

⁴⁶ C 28-32, D 52-56, M 253-56.

⁴⁷ “Stokçuluk” hakkında bkz. Dimeşkî, *İşâre*, 101-5; Ritter, “Ein arabisches Handbuch,” 66-69; Cahen, “A propos d’ ‘Ein arabisches Handbuch,’” 166.

⁴⁸ Sila-i rahim amacıyla yapılan *kesb* tavsiye edilmiştir, fakat bu reddedilebilir; seleften bazıları bunu yapmıştır, bazıları ise yapmamıştır.

⁴⁹ C 32-35, D 56-61, M 256-58.

2.2. Sadaka Vermek Ve Malların Dolaşımı

Diğer bir ifade doğrudan Şeybânî'den gelmektedir: *kesb* kavramı, Allah'a yaklaşmak ve itaat etmek amacıyla yapılan karşılıklı yardımlaşma mânasını içerir.⁵⁰ *Kesb*, bu kavramı gönüllü sadaka vermekle ilgili olarak geliştirmiştir.

Tüm kazanç yolları (*mekâsib*) mübahlık açısından eşittir. Bunlar, ibadetleri yaparken zorunlu olan (namaz sırasında kişinin avretini örtmesi) giyimi sağlayacak giysilerin dokunması gibi sıradan/aşağılık görülen işleri⁵¹ de kapsar. Bazı karşıt gruplar -*mütekaşşife*- aşağılık görülen kazançlarla meşgul olmak ancak icbar altında câiz olabilir demişlerdir; fakat kazanç yolları arasında ayırım yapmayan bir hadiste buna karşı bir delil vardır. Dilencilik ise bu yollardan biri olarak görülmemektedir. Geçimi sağlamanın dört basit yolu vardır: işçilik, ticaret, ziraat ve zanaat; bunların hepsi aynı derecede mübahtır. Bazıları tarımı aşağı görmüşlerdir, fakat bu, Peygamber ve sahâbesi örneği ile çürütülmüştür ki onlar arazilere sahip olmuşlar ve onları işlemişlerdir. Bazıları, "Herkes tarım ile uğraşsa cihad ihmal edilir." demiştir, halbuki gerçekte ikisi birbirini desteklemekte ve pekiştirmektedir. Ayrıca ziraatin ve ticaretin göreceli fazileti üzerine bir tartışma vardır; fakat alimlerin çoğu ziraati bu iki kazanç yolunun en faziletli olarak görmüşlerdir, çünkü ziraatin faydası daha geneldir ve sadakası daha açıktır. "Çiftçinin ektiğinden insanların, vahşi hayvanların ve kuşların yediği onun için sadaka olarak yazılır." Bu konuda hadis nakledilmiştir: eğer birisi bir ağaç dikerse ve bu ağaçtan herhangi birisi (insan, dört ayaklı hayvan veya kuş) yerse, bu onun için [yani diken kimse için] sadakadır. Sadakanın bu yönünü içermeyen *kesbin* fazileti daha azdır, her ne kadar dokuma gibi faydalı bir iş ile gerçekleştirilmiş olsa da.⁵²

İlim talep etmenin farziyetine⁵³ benzeterek *kesbin* de farz olduğunu ifade eden Şeybânî'nin orijinal önermesinin çürütülmesinden sonra, bizim şu an "iş bölümü" dediğimiz konunun tartışılmasına geçilmektedir. Vücutlarımız dört şeye ihtiyaç duymaktadır; yemek, içmek, giyinmek ve barınmak. Bunların her birisi için Kur'an'dan deliller getirilmektedir. Mahluklar zayıftır, hiç kimse ihtiyaçlarının tümünü nasıl elde edeceğini bilemez. Bu yüzden -burada Şeybânî'den nakledilmektedir- Tanrı "içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir." Herkes bir tür sebep (*nev'*, büyük olasılıkla *sebeb'*e bağlı) öğrenmek zorundadır ki ihtiyaçlarını temin edebilsin ve diğerleri de onun üzerinden aynısını yapabilsinler. Kur'an ve sünnetteki delillerden çıkan ders; "Fakir zenginin parasına ihtiyaç duyar, zengin ise fakirin çalışmasına ihtiyaç duyar." Benzer argüman ekici ve dokumacı örneğinde de ileri sürülebilir, zira hayatta kalmak ve işlerini görmek için birbirlerinin ürününe muhtaçtırlar. Tüm bunların altında yatan ise -daha önce de söylendiği üzere- şu prensiptir; birisi diğerinin çalışmasından fayda sağlıyorsa bu bir tür sadaka gibidir, şu kadar ki o bunu yaparken Tanrı'ya yaklaşma ve itaat niyetiyle yapmış olsun. İş özel bir karşılık beklentisi ile yapılsın veya yapılsın bu geçerlidir. Burada önemli olan karşılık değildir, bilakis

⁵⁰ C 35, D 61, M 259. Serahsî bunu hemen "mecazî *kesb*" olarak nitelemektedir.

⁵¹ Brunshvig, "Métiers vils," yukarıda, dipnot 11.

⁵² C 35-38, D 61-65, M 259-60.

⁵³ C 38-43, D 67-74, M 260-64.

(yardımlaşmak için) gösterilen niyettir. Cinsî münasebetlerde olduğu gibi, zira çocuk sahibi olmak niyetiyle yapıldığında mükâfat vardır.⁵⁴ Bu önemli kısım aşağıda beşinci bölümde tartışılacaktır.

Şeybânî, yemeği israf etmenin herkes için haram olduğunu söylemektedir. Birtakım hadisler bu fikri desteklemekte ve geliştirmektedir; netice olarak iki aşırı uç olan savurganlık ve cimrilik arasında orta yol tavsiye edilmektedir.⁵⁵ “Yemek israfı” der Şeybânî, “kişinin kendi ihtiyaç sınırının ötesinde tüketmesinden kaynaklanır. Her nerede kişi bu sınırı geçerse, orada başkası için bir hak ortaya çıkar.” *Kesb* “müsrifliği, savurganlığı, kibirliliği, övünmeyi ve yarışircasına biriktirmeyi” kınamaktadır. Yemek israfı ayıplanacak bir davranıştır, çünkü bir savurganlık -veya sosyal ve maddî bir israf da diyebiliriz- unsuru içerir. Ayrıca modern tabirlerle şunu da diyebiliriz; *Kesb*, her ne kadar konuyu bu açıdan ortaya koymasa da, tüm ihtiyaç fazlası malların dolaşımında olmasının zorunlu olduğu hususunda ısrar eder. Yine şunu vurgulamak önemlidir; malların dolaşımı veya dönüşü veya sadaka bir karşılıkla veya karşılıksız olarak gerçekleşebilir. (“Servetin dönüşü” konusunda dördüncü bölüme bakınız.) Yiyeceği depolamak bazı durumlarda mübahtır, kişinin acil ihtiyaçlarının dışında harcaması gibidir.⁵⁶ Fakat bu kasıtlı olarak bazı kabul edilebilir amaçlar için yapılmadıkça, oruç gibi, “İhtiyaç sınırını aşmak, başkasının hakkına girmek olur.” Hoş ve çeşitli yeni yemekleri aramak kınanmıştır. Ekmeğin nemli/yumuşak yerini yiyip kabuk kısmını atmak veya düşen ekmek kırıntılarını alıp yememek israftır; bununla birlikte eğer birisi bu yenilmeyen kısımları alıp yiyorsa o zaman bunda sakınca yoktur.⁵⁷

Giyimdeki meseleler de yemekteki gibidir. Kişi cuma ve bayram günleri hariç eski, yıpranmış elbiseler giymelidir. Ancak nefsin arzusuna karşı koymanın sınırları vardır; doğrusu, kişinin ailesinin ve alacaklılarının kendisi üzerinde hakkı olduğu gibi kendi nefsinin de hakkı vardır.⁵⁸ Karşıt görüşteki insanlardan bir kısmı şöyle demiştir; kişinin açlık çekmesi övgüye değerdir, çünkü nefis kötülüğe meyillidir ve insana düşmandır (Kur’an 12:53). Fakat intihar yasaklanmıştır, riyazet ve nefsi tatmin etmek arasında orta yol tutulmak zorundadır. Bazı durumlarda yemekten kaçınmak nefsi haram işlemekten koruyabilir: bu yüzden zinaya düşmekten korkan genç kendisini aç bırakabilir.⁵⁹

Şeybânî şöyle der; muhtaç kişi kendi geçimini sağlayamayacak duruma düşerse onu doyurmak insanlara farz olur. Birçok hadis bunu desteklemektedir. *Kesb* (muhtemelen

⁵⁴ C 43-44, D 74-76, M 264-65.

⁵⁵ C 46, D 78-79, M 266.

⁵⁶ C 46-47, D 80-81, M 266-67.

⁵⁷ C 47-49, D 81-82, M 267-68.

⁵⁸ C 49, D 82-83, M 268’deki nükte, *nefs* (ruh, benlik, şehvî benlik) ve *hakk* (hak, talep) kavramlarının ikili anlamları üzerinden anlatılmaktadır. Ebû Hanife mecnun Behlül’ün sokakta yemek yediğini görür ve ona sorar: “Sokakta yemek yemeye kendine izin veriyor musun?” Behlül şöyle cevap verir: “Ebû Hanife, nefsim benden alacaklı iken ve ekmek de elimde iken bana bunu mu soruyorsun? Peygamber ‘Zengin kişinin borcunu ertelemesi zulümdür.’ buyuruyor. O halde eve varıncaya kadar onun [nefsimin] hakkına nasıl engel olurum?”

⁵⁹ C 49-53, D 83-88, M 268-71.

Serahsî), iki grubun (veren ve alan) kapasitesinin derecesine göre çeşitli olasılıkları tartışır. Fiziksel yakınlık muhtaç olan kimsenin hakkını artırır: eğer senin komşun ise başkasından önce senin ona yardım etmen gereklidir. Fakat her durumda muhtaç kişi hak sahibidir. İhtiyacı olmadığı halde dilencilik yapan kimselerin aleyhinde hadis vardır. Fakat muhtaç kişi kazanamayacak durumda ise, ama dışarı çıkıp dilenebiliyorsa, dilenmek onun için farz olur. En iyisi dilencilik zilletinden kaçınmaktır, fakat ihtiyaç zamanlarında bu bir zillet değildir, “çünkü hayatta kalabilecek miktarda insanların mallarından alması onun hakkıdır.”⁶⁰

Şeybânî, “İkisi de yükümlülüklerini yerine getirirse de veren kişi alan kişiden daha hayırlıdır.” der. Aşağıda, bu sözün Hanbelî mezhebine karşı bir tartışmayı da içeren detaylı analizi gelmektedir. (1) Alan kişi belki ihtiyaç sahibidir, fakat çalışıp kazanmaya muktedirdir: burada alan kişi nafile bir iş yapmış olurken veren kişi belirli bir görevi (farz) yerine getirmiş olur ki bu daha üstündür. Alan kişi verilen şeyi tüketmiş olmak dışında herhangi bir fayda elde etmez, veren ise daha fazla kazanmış olur. Yine, eğer fakirler almaktan vazgeçseler övülürler, zenginlerin aksine, zira onlar vermeyi bıraksalar yerilirler.⁶¹ (2) Veren ve alan, ikisi de birbirine gönüllü bağış yapan kişiler olarak görülebilir, çünkü alan kişi verene dinî görevini yerine getirmede yardımcı olmaktadır. Bu durumda veren daha hayırlıdır, çünkü zenginliğinden vererek fakirliğe doğru yaklaşmaktadır ki bu daha yüksek bir rütbedir.⁶² Fakirlik bir bela veya imtihandır, hepimiz vermekten daha çok almaya istek duyarız, o yüzden vermekte almaktan daha çok sevap vardır. (3) Alan kimse kazanmaya muktedir değilse, veren kişiden (ki vermek için tam bir yükümlülük altında değildir) aldığı zaman bir görevi yerine getirmiş olmaktadır. Burada *Kesb* İbn Hanbel, İbn Râhoveyh ve ehl-i hadîs ile tartışmaya girmektedir ki onlar şöyle demektedir: Bu durumda alan kişi daha hayırlıdır çünkü bir farzı yerine getirmiştir; veren kişi ise sadece nafile bir iş yapmış olmaktadır. “Bu yüzden” (der Hanbeliler), “alan kişi almak zorundadır; eğer veren kişi vermekten kaçınsa dahi yanlış bir şey yapmış olmaz, çünkü vermesi üzerine farz olan bir başka kişi fakire verebilir.” Hanbeliler ayrıca şunu iddia etmişlerdir; “Selamı vermek -selama sosyal barış diyebiliriz- selamı verdikten sonra onu iade etmekten daha iyidir. Alan kişi nefsinin ayakta tutmaya çalışırken veren kişi sadece onu korumaya çalışmaktadır.” Bu görüşe karşı *Kesb*, “Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır.” meşhur hadisine atıfta bulunmaktadır.⁶³ Sadaka veren kişi ilk önce parasını kendi malının arasından ayırarak onu Tanrı'ya devretmekte ve sonra fakire vermektedir. Böylece alan kişi kusurlu bir şey almakta, veren kişi ise hiçbir şey almamaktadır. Peygamber doğrudan sadaka/zekât verirdi fakat onun sadaka/zekât alması haramdı. Ardından tartışma, diğer peygamberlerin sadaka/zekât almasının haram olup olmadığı konusu üzerine devam etmektedir.⁶⁴

⁶⁰ C 53-57, D 88-93, M 271-73.

⁶¹ Dipnot 46.

⁶² Dipnot 43.

⁶³ Dipnot 44.

⁶⁴ C 57-60, D 93-97, M 273-75.

Eserin kalan kısmı, şu ana kadar tartıştığımız konulara tahsis edilmiştir. İtidal sahibi olmanın lehinde hadisler nakledilmektedir. Tüketime sadece doyma noktasına kadar izin verilebilir ve bu sınırın içinde bile aç kişi için bir hak olabilir. Yasak yollardan kazanç sağlamak haramdır, nasıl harcandığının önemi yoktur. Zahidler aleyhinde daha çok hadis zikredilmiştir. Sona doğru, belirgin olarak farklı bir tarzda, teolojik/kelâmî anlamdaki “kesb” üzerine bir bölüm gelmektedir ki muhtemelen sonradan eklenmiştir.⁶⁵ İpek ve diğer süs malzemelerinin kullanımına dair sonuç bölümü ise daha önceden Goitein, Kinberg, Wichard ve diğerleri tarafından ayrıntılarıyla tartışılmıştı.

3. Şeybânî'nin Kazanç ve Fakirlik Hakkındaki Görüşleri

Serahsî'nin Kerrâmiyye ve diğer muhalif gruplarla tartışmak için Şeybânî'nin *kesb* hakkındaki bir eserine şerh yazdığını görmüştük. Şimdi, eserin ilk ortaya çıktığı Irak çevresine bakacağız. Eğer *Kesb*'in tümünde açıkça Şeybânî'ye atfedilen sözleri toplayacak olursak aşağıdaki temel ilkelere ulaşırız. Şeybânî'ye göre *kesb*, ilim talep etmenin farz oluşu ile kıyas edilebilir şekilde dinî bir yükümlülüktür. Bir Müslüman kendi temel ihtiyaçlarını karşılayacak duruma geldiğinde, “kalan fazlalık malını âhireti için harcamalıdır”; benzer şekilde, “kişi zorunlu ihtiyaçlarının dışındaki harcamaları için hesap verir.” Malların dolaşımı açısından *kesb*, “Tanrı'ya yaklaşma ve itaat etme amacıyla karşılıklı yardımlaşmak” ile ilgilidir. Şeybânî bu düşünceyi gönüllü sadaka vermek açısından geliştirmiştir.⁶⁶ O şöyle der; Allah, “içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir.” Yemeği israf etmek bir kibirliliktir, zira bu, kişinin kendi ihtiyaçlarından fazlasını tüketmesidir. Eğer birisi hem muhtaç hem de aciz durumda ise, insanların ona yardım etmesi zorunludur. Doğrusu veren kişi alan kişiden daha hayırlıdır, her ne kadar ikincisi de bir yükümlülüğü yerine getirmiş olsa da. Tokluk sınırı içinde dahi olsa muhtaç kimsenin birisinin malı üzerinde bir hakkı olabilir (yani bu hak sadece kişinin malındaki fazlalık üzerinde değildir.) Gayri meşru yolla elde edilen kazanç haramdır, nasıl veya nereye harcandığı önemli değildir.

Başka bir yerde tartıştığım üzere, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Şeybânî *Kesb*'i yazdığında veya yazdırdığında, fakirlik tanımları Bağdat ve çevresinde iki ana grupta toplanıyordu.⁶⁷ Bunlar farklı meseleleri vurguluyorlar ve farklı öncüllerden hareket ediyorlardı. Mantıksal olarak tutarlı bir biçimde birbirlerine muhalif değillerdi. Ayrıca, hayatın değişen ihtiyaç ve zaruretlerine göre bu ikisinin unsurlarını birleştirmek genellikle mümkündü. Bununla beraber, fakirliğin bu iki farklı tanımı oldukça erken zamanlarda ortaya çıkmıştı ve hadis literatüründe ve başka yerlerde çoğu zaman açıkça görülebiliyordu.

Bu tanımlardan ilki, *hakk* (hak, alacak) kavramını vurgulamıştır. Bu görüşe göre, gerçek fakirler bilhassa cihada katılarak toplumla bütünleşmek isteyen ve bunu hak eden dışarıdaki/yabancı kimselerdir. Kişinin onlara ne kadar verebileceğine veya vermesi

⁶⁵ C 68f., D 106f., M 279f; yukarıda, dipnot 19.

⁶⁶ Bu düşünceyi ifade eden *sadaka* hakkındaki hadis muhtemelen eserin aslının bir parçasıydı, yukarıda ikinci bölüme bakınız.

⁶⁷ “Fakirlik tanımları” için yukarıda bkz. dipnot 41.

gerektiğine dair herhangi bir sınır yoktur; zira kendini fakirleştirme sürekli ve istenen bir seçenektir, çünkü malların dolaşımının ideal olarak hiç bitmeyen sadaka akışı ile olduğu öngörülmektedir. Hadiste ve bu kategoriye giren diğer kaynaklarda kişi çoğu zaman şu tür ifadelerle karşılaşır: “zengin malının fakire dönmesi” ve “dönüş” fikrini vurgulayan diğer ifadeler. Bu “dönüş”ün daire oluşturduğu tasavvur edilebilir mi, bunu söylemek zordur. Her hâlükârda, göreceğimiz üzere, bu görüşün *Kitâbü'l-Kesb*'in, hakkında karma bir söylem ortaya koyduğu Hanefî okulu ile fark edilebilir bir bağı vardır.⁶⁸

İkinci grup fakirlik tanımları ise hakkı değil, kişinin kendi temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra arta kalanlar açısından mal fazlalığını vurgulamaktadır. (Yine, bu birincinin mantıksal olarak muadili değildir, fakat farklı bir vurgu veya başlangıç noktasıdır.) Bu görüşe göre, kişi yalnız kendi malının fazlasından sadaka vermek zorundadır ve kişi bunun dışında kalanlardan kesinlikle sadaka veremez, çünkü kişinin ilk yükümlülüğü kendisine ve ailesine bakmasıdır. Bu ikinci tür tanımlarda, hâli hazırda eşitsizlik ve sosyal çatışma ile nitelenmiş şehir dünyasında huzuru sürdürmekle ilgili kaygılar vardır. Bu ikinci görüş veya bunun benzeri -yukarıda 3C bölümünden itibaren gördüğümüz üzere- Hanbelî okulu ve ehl-i hadîsin bir özelliği olmuştur.

Bu erken dönem fakirlik tanımları sadaka vermekle ilgili hadislerden alınmadır ve nadir olarak çalışma problemini açıklar: fakir insan çalışır mı veya çalışmak için çabalar mı veya bir meslek sahibi olur mu? Bu problem *kesbin* yazınsal türünde ortaya çıktı ki Şeybânî'nin eseri bunun ilk bilinen örneğidir. Şeybânî muhtaç kişinin inkâr edilemez hakkı üzerinde ısrarla durmaktadır ve bu hak fazlalık olmayan mallar için de düşünülebilir. Onun karşılıklı yardımlaşma görüşü, ilk tür fakirlik tanımlarındaki sadaka/hayır zinciri veya “servetin dönüşü” ile benzerlik göstermektedir.⁶⁹ Fakat Şeybânî bir miktar fazlalık sahibi olmanın zorunluluğuna ve veren kişinin alandan daha hayırlı olduğuna dair görüşünde de ısrar etmektedir. İlk önce fakirlik sıfatının zenginlikten daha üstün olduğunu söylemişti, sonra “Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır, o halde vermek almaktan daha iyidir.” dedi; bu durumda Şeybânî kendisiyle çelişir gibi gözükmektedir.

Aksi halde, bu temel ilkeler Şeybânî'nin rakiplerine veya o zamandaki düşünce akımına dair bazı işaretler vermektedir. Goitein tarafından zikredilen “dilenci zahidler” (yukarıda, girişte) bu aşamada gözükmemektedir. Fakat *kesb* üzerine tartışma sonraki nesillerde ortaya çıkmış ve tartışılan mesele gittikçe zühd uygulamaları olmuştur. Horasan'da etkin bir zahid olmasının yanı sıra Bağdat'la da bağlantıları olan Ahmed b. Harb el-Nisâburî'nin (v. 234/848) İbn Kerrâm dahil birçok müridi vardı. İbn Harb, kendisinden sonra gelen Kerrâmiyye'den daha az radikal olmakla beraber, mal edinmeye karşı menfî bir tutum takındı. Sünnî gelenek tarafından⁷⁰ reddedilen tartışmalı bir kişilik olan İbn Harb da bir *Kitâbü'l-Kesb* yazdı, fakat bu kitaptan bize

⁶⁸ Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 37, kolektif bir Hanefî eseri olarak *Kesb* üzerinedir.

⁶⁹ Cf. D. Décobert, *Le mendiant et le combattant L'institution de l'islam* (Paris, 1991), 238f., *l'économie aumônière*, “sadakanın ekonomisi” hakkında; Bonner, “Definitions,” 339-41.

⁷⁰ Hatîb, 4: 118-19 *revâ eşyâ' kesîrâ lâ usûl lehâ*, “[İbn Harb] aslı olmayan birçok şey rivayet etmiştir.” Ayrıca bkz. Chabbi, “Remarques,” 30, 33, 48-49; aşağıda, dipnot 101.

herhangi bir şey ulaşmamıştır.⁷¹ Göze daha çok çarpan İbn Kerrâm (v. 255/869) -yukarıda ikinci bölümde ve aşağıda altıncı bölümde kısaca zikredildiği gibi- hayatının sonlarında Kudüs'e sürgün edilmesine kadar özellikle doğu İslâm dünyasında etkindi.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Irak'ta bu konuda yazılan en meşhur eser Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) *el-Mekâsib* kitabıdır.⁷² Muhâsibî sakın bir şekilde, Şeybânî'nin *kesb* hakkındaki öğretilerinden habersiz gibi gözükmektedir. Ona göre, Tanrı vücutları hassas ve gıdaya muhtaç olarak yaratmıştır. Fakat rızık, işlerin veya sadakaların erdemli döngüsü üzerinden gelmez. (Bir sonraki bölüme bakınız.) İnsan rızık konusunda doğrudan Tanrı'ya dayanmak zorundadır.⁷³ Biriktirme sevgisi şüpheden kaynaklanır⁷⁴ ve sebeplerle meşgul olmak kötü bir şeydir. Fakat doğru şartlar altında, hareket (*hareke*) -ekonomik aktivite de diyebiliriz- mübahtır ki *kesb* de budur.⁷⁵ Muhâsibî Şakîk-i Belhî ve (belki) İbn Harb ve İbn Kerrâm'ın takipçileri de dahil bunun aksini savunan şahıs ve gruplara karşı tartışmaktadır.⁷⁶ Fakat Tanrı *harekete* bazı sınırlar koymuştur.⁷⁷ Muhâsibî bu sınırları "ekonomik olarak" tanımlamamaktadır, -özellikle fazlalık ile herhangi bir ilgisi yoktur- fakat daha çok teolojik olarak "sebeplere" yoğunlaşmıştır. Biriktirmeye çabalamanın aksine, kişinin masraflarını karşılamaya çalışması bir tür itaat şeklidir.⁷⁸ Muhâsibî, *hareketin* doğru sınırlarını aşan "zamanının tüccarlarına" karşı şiddetli eleştiri içeren bir tür ticârî ahlâk ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁹ Okuyucusuna "kendi pazarında veya başka bir yerde" bu ahlâkî sistemi takip etmesini tavsiye etmektedir.⁸⁰

Makalesinde Goitein, sonraki dönem Sûfî yazarlarından Ebû Tâlib el-Mekkî ve Sülemî'nin görüşlerini özetlemiştir ki, gördüğü kadarıyla, bu isimler onun "temsilci görüşler ile ilgili araştırma"sına şu bağlamda bir katkı sağlamıştır; "Ekonomik aktivitelerle, lüks ve mal toplamakla ilgili olarak İslâm, bütünüyle pozitif veya en azından hoşgörülü bir tutum takınmış ve ticaret işinde dinî değerlerden yoksun olmayan insanlar için bir hizmet görmüştür."⁸¹ Goitein, "İslâmî burjuvazinin" varlığına dair Şeybânî'nin *Kesb*'i yerine Muhâsibî'nin *Mekâsib*'ini kanıt olarak kullansaydı daha iyi olurdu. Her hâlükârda,

⁷¹ Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn* (İstanbul, 1362/1943), 2: 1452; Goitein, "Rise of the Bourgeoisie," 221-22. *Kesb* ile ilgili diğer bir eser Ahmed b. Yahyâ el-Hulvânî'ye atfedilmektedir, fakat bu muhtemelen aynı eserdir, çünkü Hulvânî İbn Harb'in eserlerini nakletmiştir. Ne İbn Harb ne de Hulvânî Hanefî idi ve Ahmed b. Hanbel İbn Harb'i oldukça şüpheli biri olarak düşünmüş gibi duruyor.

⁷² Yukarıda, dipnot 22. Ayrıca bkz. J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî* (Bonn, 1961); *EL*², 7: 466-67 (R. Arnaldez), ve buradaki kaynakça.

⁷³ Muhâsibî, *Mekâsib*, 42.

⁷⁴ A.g.e., 45.

⁷⁵ A.g.e., 47-48.

⁷⁶ A.g.e., 48-49, 61-64. Adı verilmeyen karşıt kişiler burada *kesb* için *ruhsattan* bahsetmektedir, bu da Kerrâmîler'in tutumuna karşılık gelmektedir, aşağıya bkz., dipnot 96.

⁷⁷ A.g.e., 51f.

⁷⁸ A.g.e., 55.

⁷⁹ A.g.e., 67-71.

⁸⁰ A.g.e., 72.

⁸¹ Goitein, "Rise of the Bourgeoisie," 226-28.

mistisizm/tasavvuf ve teoloji/ilâhiyat bağlamında düşünülen bu tür metinlerin ekonomik içeriği açısından da değerli olduğunu görebiliriz.

4. Bryson ve Erdemli Döngü; Fazlalık ve Sadaka

Ekonomi, en azından ortaçağın sonlarına doğru İbn Teymiyye, İbn Haldun ve Makrizî gibi büyük yazarların dikkatlerini bu alana çevirmesine kadar, bağımsız bir disiplin olarak İslâm dünyasında var olmamıştı.⁸² Fakat Müslüman düşünürler *ilm-i tedbîr-i menzil*, “kişinin evini idare etme ilmi” (Grekçe çevirisi *oikonomika*) diye bilinen bir tür felsefeye sahiptiler. Bu bilgi dalı Aristocu köklere sahipti ve Peripatetikler tarafından “pratik felsefe”nin üç bölümünden biri olarak kabul edilmişti, diğer ikisi ise ahlâk ve siyaset idi. Bu alanda ortaçağ Müslümanlarının ulaşabildiği başlıca eski kaynak, birinci veya ikinci asırda İskenderiye’de yaşamış, pek tanınmayan Yunanlı bir yazar olan Bryson tarafından yazılan eserdir.⁸³ Bryson’un eseri iktibas edildi, yorumlandı ve bunun dışında ahlâk ve *tedbîr* üzerine yazılan -Miskeveyh, İbn Sînâ ve Nasîrüddin-i Tûsî’nin eserleri dahil- Arapça ve Farsça eserlerin içine katıldı. Bryson’dan nakil yaptığı bilinen en eski Arap yazar Kudâme b. Ca’fer’dir, *Kitâbü'l-Harâc*’ında bunu yapmıştır.⁸⁴ Kudâme 320/932 ile 337/948 arasında bir tarihte vefat etti ve büyük olasılıkla Bryson’un metni bundan çok önce tercüme edilmemişti. Bu şu demektir; Şeybânî ve İbn Semâa Bryson’u bilmiyorlardı. Fakat Serahsî muhtemelen biliyordu ki bu, malların dolaşımı ve iş bölümü hakkında *Kesb* ile Bryson’un karşılaştırılmasından ortaya çıkan irtibatları açıklayabilir.

Bryson mal/mülk ile ilgili tartışmasına insanın aslî durumu ile başlamaktadır. Yaratıcı, insanı “bozulan, değişken ve kavgacı” olarak yaratmıştır. Bu noksanlığın fizyolojik bir temeli vardır.

[İnsan] sadece bir halde duramaz, fakat kararlı ve devamlı bir bozulma süreci içindedir. Bu yüzden, bozulma sonucu kaybettiklerinin yerine yenisini koymak için çalışma ihtiyacı duyar ki bu bozulma onu besleyen gıdasıdır. Bunlarla birlikte, eğer vücut tek bir tür ise (cinler), tek bir gıda türüne gereksinim duyar. Ancak parçaları [birbirinden] farklı olduğu için, kişi farklı çeşitlerde besin ve gıdaya ihtiyaç duyar. Ve tüm bunlar ya bitkilerden ya da hayvanlardandır, çünkü her şeyin besini kendisine en yakın olan şeylerden biridir; insan vücuduna da hayvanlardan ve bitkilerden daha yakın bir şey yoktur. Bitkiler ve hayvanlar ise var olmaları ve kemâle ulaşmaları için [çeşitli] türlerde zanaatlara ihtiyaç duyarlar. Bitkiler ekilmek veya dikilmek zorundadır; sonra sulanmak, ekilip biçilmek ve kemâlin elde edilmesinde ne gerekiyorsa onların yapılması zorunludur. Hayvanların beslenmesi, korunması ve kendilerine barınak vb. şeylerin verilmesi zorunludur, çünkü bunlar yaşamlarını etkiler. Ayrıca yemek toplamak ve hazırlamak için diğer birçok zanaat gerekir; bunu sağlamakla insanlar ve hayvanlar hayatta kalabilirler.

⁸² A. Allouche, *Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrîzî's Ighâthah* (Salt Lake City, 1994).

⁸³ Bryson’u Arapça’ya kimin ne zaman tercüme ettiğini bilmiyoruz, Arapça versiyonu Grekçe orijinalinin tamamının çevirisi de değildir, çoğu kayıptır. Bkz. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928).

⁸⁴ Cahen, “A propos d’ ‘Ein arabisches Handbuch’,” 169.

Zanaatlar organik bir temele sahiptir, telafi ettiği eksikliklere karşılık gelir. Bu, Bryson'u en meşhur önermelerinden birisine götürmektedir:

Her zanaatı icat etme veya öğrenme gücü insana verilmesine rağmen, hayatın kısalığı nedeniyle hiçbir birey hepsini icat edemez veya öğrenemez: bir zanaatı icat etmek veya öğrenmek için kişi mutlaka diğer zanaatları icat etmeyi ve öğrenmeyi ihmal eder. Zanaatlardan birçoğunu öğrenme kapasitesi olsa da yine hepsini birden öğrenemez... Ve zanaatlar birbirlerinden oluşmuşlardır. Böylece inşaatçı marangoza, marangoz demirci körüğü ustasına, demirci körüğü ustası madenciye ihtiyaç duyar; bu zanaat da inşaatçıya ihtiyaç duyar. Ustalardan her birisi kendi içinde mükemmel olsa da yine diğerlerine ihtiyaç duyar, zincirin halkalarının birbirine ihtiyacı olduğu gibi; eğer bir usta eksilirse kalanlar işe yaramaz hâle gelir. Her kişi işlerini yürütürken onunla beslendiği ve giyimini sağladığı çeşitli [zanaatlara] gerek duyar, dolayısıyla tüm zanaatlara ihtiyacı olur. Ayrıca hiçbir kişi her zanaatta usta olamayacağına göre, insanlar geçimlerini sağlarken birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden insanlar şehirler kurmak ve oralarda toplanmak ihtiyacı duymuşlardır, böylece zanaat ve mesleklerde birbirlerine yardımcı olsunlar.⁸⁵

O halde insanlar arasında, doğrudan kendilerinin yetersizlik ve ihtiyaç halinde olma aslı durumlarından kaynaklanan karşılıklı ve organik bir bağımlılık vardır: bu karşılıklı bağımlılık zanaat veya mesleklerin erdemli döngüsünü varsaymaktadır. Şunu vurgulamamız önemlidir; Bryson ve geleneği için zanaat veya mesleklerin erdemli döngüsü hareket halindedir, fakat bununla birlikte durağanlığa doğru, "sıfır-toplam" sonucuna yönelmektedir. Bunun nedeni, bireylerin durumlarının ideal olarak sabitlenmesidir: her meslek sahibi konumunu korumak için en iyisi yapar ve her şeyden önemlisi, kişi atalarının mesleklerinden daha aşağıda bir mesleği icra etmenin utancından sakınmak zorundadır.⁸⁶

Bryson'un Arapça versiyonu, -sözü edilen- *tedbîr-i menzile* dair felsefi eserlerin yanı sıra bilhassa Dımeşkî'nin *İşâre*'si gibi felsefi olmayan eserlere de dahil edilmiş, katılmış ve bunun dışında (genellikle atıf yapılmadan) kullanılmıştır. Yazar Bryson'dan mı yoksa onun Arap takipçilerinin birinden mi alıntı yapıyor, çoğu zaman bunu söyleyemiyoruz. *Kitâbü'l-Kesb*'de Serahsî, doğrudan Bryson'un kendisinden olmasa bile, Bryson geleneğinden gelen dili ve fikirleri kullanmaktadır.

[Şeybânî] dedi ki: "Ve [Allah,] içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir." Bu şu demektir; kişi hayatında ihtiyaç duyduğu her şeyi öğrenemeyecektir ve eğer kendisini bununla meşgul ederse, bunu öğrenmeden hayatı bitecektir; öğrenemediği bir şeyi ise kendisi yapamayacaktır. İnsanların geçimlerini kazandıkları durumlar buna bağlıdır. Ve Allah herkes için bunun bir türünü öğrenmeyi kolaylaştırmıştır (yani, meslek türleri?) böylece hangi türe ihtiyacı olacaksa onu bilgisi ile elde eder⁸⁷ ve böylece diğerleri de kendilerine ihtiyaç duyduklarını onun bilgisi ile öğrenirler. Peygamber bunu bir hadisinde

⁸⁵ Plessner, *Der Oikonomikos*, 144-48, 214-17.

⁸⁶ Plessner, 154, 221.

⁸⁷ Burada ve hemen akabinde, C ve M'de *bi-ilmihî*, D'de *bi-amelihî* "onun çalışmasıyla" olarak geçiyor.

zikretmektedir: “Mü'minler bir bina gibidirler, her parçası diğerini destekler.” Kur'an'da bunun delili [43:32]: “Biz onların bir kısmını diğerlerinden derecelerle üstün kıldık.” vs. Bu şu demektir; fakir kişi zenginin malına muhtaçken zengin kişi de fakirin çalışmasına muhtaçtır. Ve burada yine, çiftçi dokumacının çalışmasına ihtiyaç duyar, böylece kendisi için giyim edinebilir; dokumacı da yemeğini ve giyimde kullandığı pamuğu elde edebilmek için çiftçinin çalışmasına ihtiyaç duyar. Bunlardan her ikisi de [Allah'a] yakınlık ve itaat⁸⁸ amacıyla başkası için yapılan bir çalışma⁸⁹ ile sağlanır. Allah'a yakınlık kurabilmek bunun vasıtasıyla başarılabilir... Ve bu, çalışma kendisi için tespit edilen bir ücret karşılığında yapılsın veya yapılmasın aynıdır. Eğer [kişinin] niyeti açıkladığımız gibiyse, çalışması kendi içinde itaat anlamını içerir.⁹⁰

Bryson'un hayatın kısılalığının kişinin tüm zanaatları öğrenmesine imkân vermemesi gibi ifade ve düşünceleri burada tekrar edilmiştir. Eğer Arapça Bryson'a bakmazsak, *nev' min zâlike*, “bu türden” ifadesi pek anlamlı durmamaktadır, zira orada bu *nev' min el-sınâ'ât*, “bir sanat türü” anlamına gelmektedir. Fakat şunu hatırlamalıyız ki Şeybânî *Kesb'*de “zanaatlardan” hiçbir şekilde bahsetmemekte, onun yerine “sebepler”den söz etmektedir ki bunlar daha soyuttur ve kişilerle ilgili değildir. Ayrıca başka yerde, karşılıklı yardımlaşma ve sadaka vermekten bahsetmektedir. *Kesb'*deki zengin ile fakir arasında karşılıklı ihtiyaçtan (bu düşünce Bryson ve geleneğine yabancısıdır) söz eden bu yerler anlaşılana o ki Şeybânî'nin kendisine aittir.⁹¹ Her hâlükârda, Şeybânî ve bu alandaki erken Müslüman düşüncesinde, herhangi bir döngü var ise -ve yine, “servetin dönüşü”nden bahsetmek daha doğru olabilir- bu, “karşılıklı yardımlaşma”, dolayısıyla fakirlik ve sadaka vermek ile hareket eden bir döngüdür, iş ve mesleklerin döngüsü değildir. Ayrıca Bryson'un erdemli döngüsünün aksine, ki “sıfır-toplam” sonucuna doğru eğilim gösterdiğini gördük, Şeybânî'de servetin “karşılıklı yardımlaşma” ve sadaka verme vasıtasıyla dönüşü dinamik ve büyümeye açıktır.

Tüm bunlar tam olarak kelimesi kelimesine ele alınmamalıdır. Şeybânî muhakkak meslek ve zanaatların önemini bir şekilde anlamıştı. Fakat malların dolaşımını ve insanların birbirlerine bağımlılığını açıklamaya çalışırken fakirlik ve sadaka dilini kullanmıştı. Daha sonradan, Müslümanlar (Hanefiler dahil) Aristocu Bryson geleneğinden haberdar olunca, iyice sıradanlaşan mesleklerin döngüsü fikrini benimsediler. Fakat, *Kitâbü'l-Kesb'*in bu bölümleri, servetin dolaşımı ile ilgili bu iki anlayışı yan yana göstermektedir. Bu ikisinden, Şeybânî'de bulduğumuzu daha orijinal ve daha “Müslüman” olarak düşünebiliriz. Bu, servetin akışı ile ilgili daha dinamik bir anlayıştır, ki erken dönem İslâm dünyasına da çok iyi uymaktadır; ticaret ve pazarlar gelişmişti, tüccarın sermayesi genellikle gezici girişimcilere gidiyordu ve

⁸⁸ *kurba ve-tâ'a* yerine, *C'*de *kaol ve-tâ'a* olarak yanlış yazılmış.

⁸⁹ Cümlelerin anlamı burada *ellezî'*yi gerektiriyor, *D* ve *M'*de bu yok. *C'*de var fakat burada da bütün satır yok.

⁹⁰ *C* 43-44, *D* 75, *M* 264-65.

⁹¹ Câhız, *Hayavân* (ed. c.A. M. Hârûn, Kahire, 1966), 1: 44, karşılıklı bağımlılıkla ilgili müzakeresinde diyor ki; Tanrı hiç kimseyi kendine yeterli kılmamıştır, bu yüzden hükümdarlar halklara halklar da hükümdarlara ihtiyaç duyar; aynı şekilde zengin ve fakir birbirlerine ihtiyaç duyar, efendi ve kölenin birbirlerine ihtiyaç duyduğu gibi. Câhız ne sadaka vermeyi ne de meslekleri tartışmaktadır.

herhangi bir kişi hayatının farklı zamanlarında kendini zengin veya fakir, alan veya veren konumunda bulabiliyordu-Arap edebiyatının meşhur bir temasıdır.

Kesb'den az önce alıntı yapılan pasajda, özellikle zor olan bir cümle biraz açıklama gerektirmektedir. Çiftçi ile dokumacının karşılıklı bağımlılığını açıklarken *Kesb* (burada muhtemelen Serahsî) şöyle söylemektedir: Bunlardan her ikisi de [Allah'a] yakınlık ve itaat amacıyla başkası için yapılan bir çalışma ile sağlanır.⁹² Allah'a yakınlık kurabilmek bunun vasıtasıyla başarılabilir...⁹³ Burada şunu söyleyebiliriz: fazlalık kişilerin üretimlerinden çıkarılmaktadır; bunu üretimin bir parçasının diğerlerine yönlendirilmesi diye söylemek daha doğru olabilir. *Kesb*, bu fedakâr parçayı kendisiyle Tanrı'ya yakınlık kurulan bir parça olarak tanımlamaktadır ki bu, dolayısıyla *sadaka* ile yani gönüllü sadaka vermekle ve *hak* ile yani fakirin zengininin fazla olan malındaki hakkı ile irtibatlıdır.

Fakirlik ve ihtiyaç, Bryson ve Şeybânî için temel unsurlardır. Bryson mal/mülk ile ilgili açıklamalarına, zanaatlardaki uyumlu, karşılıklı uğraşların kendisiyle sağlandığı organik, fizyolojik ihtiyacın iptidâî durumunu anlatarak başlamaktadır. Şeybânî'ye göre, kişinin geçimini sağlamak amacıyla devamlı bir gayret içinde olmasında fakirlik ve sadaka vermek temel ve zorunlu unsurdur. *Kesb*'in sonraki yazarları Şeybânî'nin fikirlerini, bir ölçüde Bryson'dan etkilenen diğerlerinin görüşleri ile birleştirmişler. Bununla birlikte, Şeybânî'nin fakirlik ve *sadakayı* vurgulayan orijinal düşüncesi hâlen *Kesb*'de açıkça gözlenmekte ve Hanefî okulu doktrininin temelini oluşturmayı sürdürmektedir.

5. Kerrâmiyye

Kesb, bireysel olarak herhangi bir muhalifin ismini vermemektedir, fakat *mütekaşşife* ve *tekaşşüf* gibi kötuleyici ifadeleri mükerreren kullanmaktadır.⁹⁴ İki yerde Kerrâmiyye'nin⁹⁵ ismini zikrettiği için burada Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib*, geçim için çalışmayı yasak sayan doktrinine ve bunun *Kesb* ile ilişkisine kısaca göz atacağız. Şunu hatırmamızdan çıkarmamız gerekir ki *Kesb*'de Kerrâmiyye'ye yönelik sunulan bu argüman her ne kadar üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar götürülebilecekse de, Serahsî'ye ve dolayısıyla Samânî ve Gaznevîler'in hüküm sürdüğü Horasan ve Mâverâünnehir çevresine atfedilmek zorundadır. Serahsî'nin bu doktrin hakkındaki en uzun açıklaması şu şekildedir:

Zorunluluk olduğu ölçüde kesbin dinî bir yükümlülük olduğu, Sünnî geleneğe (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) bağlı tüm fakihler arasında kabul edilmiştir. Fakat Kerrâmiyye şöyle der: Hayır,

⁹² Burada *yukîmu*'nun nesnesinin *el-kurba* olduğu anlaşılmaktadır, zira cümlede sonradan *ikâmat el-kurba* şeklinde gelmiştir. Alternatif olarak, *yukîmu*, *yukîmu avadahû*'nun -"birisinin yaşamasını sağlamak"- kısaltılmışı olabilir.

⁹³ C 43, D 75, M 264.

⁹⁴ Halife Me'mûn kendisi, on ünlü din aliminin can sıkıcı huylarının (gösterişli ağlama, tevazu, namaz, oruç vb.) listesinde *İbn Semâa*'nın *tekaşşüf*ünden söz etmektedir. Hatîb, 5: 342.

⁹⁵ C 24, D 44, 107, M 250, 279.

[*kesb*] [sadece] bir ruhsat olarak [Allah tarafından] mübah kılınmıştır.⁹⁶ Bu şundan dolayıdır; [eğer *kesb* gerçekten bir yükümlülük ise] iki muhtemel durum söz konusudur: ya her zaman [geçerli olan] bir yükümlülüktür, ya da belirlenmiş bir zaman için geçerlidir. [Bu ikisinden] ilki yanlıştır, çünkü bu durum kişiyi, bu yükümlülüğü yerine getirmesiyle diğer yükümlülüklerini ve görevlerini yapamaz bir duruma getirir. Ayrıca ikincisi de yanlıştır, çünkü dinî hukuk belirli bir zaman için her neyi farz kılmuşsa, namaz ve oruç gibi, bu o zaman için bir tamamlayıcı olur. Ve *kesbi* belirli bir zamana addetmek, dinî hukukun amacı değildir. Ayrıca iki olasılık daha vardır: [*kesb*] ya insanların ona karşı isteklerinden dolayı bir yükümlülüktür, ya da zorunluluktan dolayıdır. [Bunlardan] ilki yanlıştır, dünyada tüm [insanların] mala karşı arzuları sürekli ve sabittir; hiç kimse de herkesin bunların hepsini elde etmesinin zorunlu olduğunu söylemez. Fakat [ikinci] olasılık da yanlıştır: zorunluluk nedeniyle her ne yükümlülük olmuşsa, o sadece [bu] zorunluluğun oluşması durumunda yükümlülük olur; fakat [bu] zorunluluğun oluşmasından sonra [mesela kişinin fakir düşmesi durumunda], kişi hiçbir şekilde kazancını temin edemez. O halde bir yükümlülük [kişinin] onu yapmaktan aciz olması durumuna kadar ertelenebilir mi? Bu durumda iki olasılık vardır: ya [kesbin] her çeşidi yükümlülüktür, ya da belirli bir çeşidi yükümlülüktür. Bunlardan ilki yanlıştır, çünkü hiçbir insan kesbin tüm çeşitleri ile ilgilenebilecek kapasitede olmadığı gibi onların [hepsini] de bilemez; bunları öğrenene kadar kişinin ömrü biter.⁹⁷ Fakat ikinci [olasılık] da yanlıştır, çünkü bir yükümlülük olarak belirlenmekte [*kesb*]'in türlerinden biri diğerinden daha üstün değildir. O halde bu durumda sadece iki olasılık vardır: ya [*kesb*] tüm insanlar için yükümlülüktür, ya da bazıları için yükümlülüktür. Bunlardan ilki yanlıştır; peygamberler -salât ve selâm üzerlerine olsun- vakitlerinin çoğunu *kesb* ile geçirmediler; aynı şekilde takdire şâyan Sahabe -Allah hepsinden razı olsun- ve onlardan sonra onlara uyan seçkin insanlar da öyle. Fakat hiç kimse onlar hakkında, kendileri için yükümlülük olan bir şeyi terk etmekte ittifak ettiler diye düşünmedi. Ve ikinci [olasılık] da yanlıştır, çünkü bu yükümlülüğü yerine getirmede herhangi biri diğerine karşı daha uygun değildir.⁹⁸

Profesör Van Ess'in olumsuz kanısına⁹⁹ rağmen, bu pasajın gerçek Kerrâmî fikirlerini temsil ettiğine inanmamızı gerektirecek nedenler vardır. Serahsî'nin (veya bunun kaynağı kimse) karşıtlarının argümanlarını, hassasiyetle bunları yeniden yorumlamadan, -eğer sadece onları çürütmek amacı ile yaptıysa- neden bu kadar detaylı olarak gösterdiğini anlamak zordur. Doktrinlerin indirgemeci olarak yeniden şekillendirilmesi mezhepler tarihçiliği literatürünün özelliğidir, fakat *Kesb* bu türe ait değildir. Bu argümanların sofistik karakteri, Kerrâmî doktrininin ilk evreleri hakkında bildiklerimiz ile uyumluluk göstermektedir. *Kesbin* ilâhî bir müsamaha veya ruhsat olarak kerhen temellendirilmesi tekrarlanmış gibi görünmektedir. Müslümanların fakirliğe ilişkin erken dönem tartışmalarının özelliği olan hak ve taleplerle

⁹⁶ Ruhsat hakkında bkz. M. Kister, "On 'Concessions' and Conduct: A Study in Early *Hadith*," in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll (Carbondale, 1982), 89-107, tkr. *Society and Religion from Jâhiliyye to Islam* (London, 1990); Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 42 n. 21.

⁹⁷ Byrson'un pasajının diğer bir tekrarı için yukarı bakınız.

⁹⁸ C 24-26, D 44-46, M 250-51.

⁹⁹ *Ungenützte Texte*, 75.

(hukuk) ilgili argümanlar, Kerrâmîler'in *mekâsib* tartışmalarında -burada veya diğer yerlerde- yer almamaktadır.

Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib* doktrini, görünen o ki mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm¹⁰⁰ ile birlikte ortaya çıkmıştır; o bunu Ahmed b. Harb'in öğretilerine dayandırmış olabilir (yukarıya bakınız). İbn Kerrâm'ın uygulaması ve doktrini genellikle *tevekkül* başlığı altında açıklanmıştır: rızkını alacağına dair güvenmek zorundasın, fakat onu kazanamayabilirsin.¹⁰¹ Yakın zamanda yayınlanan, Ebû Temmam'a -anlaşılan dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısında yaşamış Horasanlı İsmailî bir yazar¹⁰²- ait *Kitâbü's-Şecere*'nin mezhepler tarihi ile ilgili bölümünde şunları okuyoruz:

Muhammed b. Kerrâm tekaşşuf ve zühd ehli biriydi. O kendisinin sadece Allah'a dayanan birisi olduğunu iddia etmişti ve kendisini takip edenlerle birlikte hiçbir azık, su veya binek almadan çöle çıkmaya niyet etti. Sultan bunu yapmaktan onu men etti ve "Bu adam kendisini ve yanında diğer zavallı fakirleri de helâk edecek. Onu durdurmamız ve kontrol altına almamız lazım."¹⁰³ diyerek onu hapse attı.

Mezhepler tarihi kaynakları arasında, Keith Lewinstein'in¹⁰⁴ tartıştığı üzere, "Doğulu" olan Hanefî/Maturidî gelenek, "Batılı" Eş'arî/Şâfi geleneğe nazaran Kerrâmîliğin "ekonomik" yönüne genel olarak daha çok ilgi göstermektedir.¹⁰⁵ Bu Doğulu gelenek içinde veya bu gelenekle bağlantılı olan Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (v. 318/930) *Kitâbü'r-Redd alâ Ehli'l-Bid'a* kitabı vardır. Nesefî belki kendisi de Kerrâmî idi ve Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib*

¹⁰⁰ C. E. Bosworth, "The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan," *Muslim World* 50 (1960): 5-14; aynı yazar, *The Ghaznavids* (Beirut, 1973), 185-94; aynı yazar, "Karrâmiyya, *EP*, 4: 667-69; J. Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III^e/IX^e siècle," *SI* 46 (1977): 5-72; J. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya* (Heidelberg, 1980), 19-20, 30-32, 75-76; W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, 1988), 39-46, özellikle 43; A. L. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000), 88-94.

¹⁰¹ Ömer el-Semerkindî'nin *Kitâb rawnaq al-qulûb*'u (Bib. Nat., MS Ar. 6674, 4929) Van Ess tarafından alıntılanmış, *Ungenützte Texte*, 30-32. Ömer el-Semerkindî'nin diğer bir eserinin Osman b. Yahya b. Abdülvehhab el-Mîrî tarafından yapılan kısaltılmış bir versiyonu, *Mukhtasar Rawnaq al-majâlis* (Şam ve Beyrut, 1985/1405) zahid ve sufilerin hikayelerini toplayan bir eserdir; bkz. 83-86 (tevekkül) ve 101-4 (vera). Hikayelerdeki başkahraman ise Ahmed b. Harb'dir, ki onun örneği Kerrâmîlik ile bağdaşmaktadır, fakat daha az radikaldir. İbn Harb'in takipçileri ile Horasan'daki Kerrâmîlerin arasındaki farklılıklar için bkz. Chabbi, "Remarques," 48-49.

¹⁰² W. Madelung ve P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The 'Bâb al-shaytân' from Abû Tammâm's Kitâb al-shajara* (Leiden, 1998), 54-56 (Arapça), 58-59 (İngilizce). Ayrıca bkz. P. Walker, "Abû Tammâm and his *Kitâb al-shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan," *JAOS* 114 (1994): 343-52.

¹⁰³ Tâhirî yöneticileri tarafından atıldığı hapisten sonra, İbn Kerrâm takipçileri ile birlikte Kudüs'e gitti. Azık alınmadan yapılan seyahatler için bkz. Reinert, *Die Lehre*, 197-206.

¹⁰⁴ "Notes on Eastern Hanafite Heresiography," *JAOS* 114 (1994): 583-98.

¹⁰⁵ Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, Bağdâdî'nin *Fark*'ı ve Şehristânî'nin *Milel*'i Kerrâmîliği tartışırken *tahrîm el-mekâsib*den bahsetmemektedir.

doktrini ile alakalı bildiklerimizle uyumlu görüşler ileri sürmüştür.¹⁰⁶ Neseî, Kâsitiyye denilen bir grubu kınarken şöyle der:

Onlar, [bu dünyayı] talep etmeyi her Müslüman üzerine bir görev olarak gördüler, [bu dünyayı] talep edenleri ondan kaçınanlardan daha üstün gördüler ve zenginlerini fakirlerinden daha üstün gördüler. Ve onlar şöyle söylediler: "Fakirlik neredeyse küfür gibidir." Fakat mü'minler topluluğu (*ve kâlet el-cemâ'a*¹⁰⁷) şöyle söyledi: Bu dünya kötü bir yerdir, çünkü lanetlenmiştir, içinde ne varsa lanetlenmiştir, Allah'a itaatten olanlar hariç. İbadet eden kimsenin yiyeceği onu Rabbine ibadetten alıkoyar ve [bu dünyayı] talep edenleri cehennemde bir araya getirir; yani câiz olmayan [yiyecek]...¹⁰⁸

Son pasaj gösteriyor ki (Kerrâmiyye'den?) bazıları dinî olarak câiz olan yiyeceğin bile kişiyi Tanrı'dan gafil bıraktığına inanmaktaydılar. Bu tür radikal düşünceler başka yerlerde de ortaya çıkmıştı, mesela *Sugur'* da, Arap-Bizans sınırında, erken dönem zahidlerinden İbrahim b. Edhem, sonraki takipçileri ile beraber, açlığın ve -zaman zaman- toprak ve çamur yemenin üstatları olarak biliniyorlardı.¹⁰⁹ Fakat bizim hâlâ Kerrâmîler'in uygulamaları ve *tahrîm el-mekâsib* doktrinleri hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız var.

Sonuç

S. D. Goitein, Şeybânî'nin *Kesb* kitabını ve onun önemini tespit ettiği için övgüyü hak etmektedir. Fakat bu eser, İslâm'ın erken döneminin yükselen Yakın Doğu burjuvazisinde ticaret ve kazanç ile alakalı iyimser bir önerme ortaya koymamıştır. "İslâm"ın ticârî faaliyetleri teşvik etmesi veya engellemesi ile ilgili bir şey söylemeden önce, delillerin izin verdiği ölçüde, farklı zaman ve mekânların koşullarına detaylı olarak bakmamız gerekmektedir.

J. C. Wichard ikna edici bir şekilde iddia ediyor ki; *Kesb*, zahid riyazeti ile gösterişli biriktirme ve tüketme aşırı uçları arasında orta yola çağırılmaktadır. Fakirlik ve sadaka verme üzerine, benim burada durduğumdan daha az durmakta, daha çok çalışma ve kazanma faaliyetleri üzerinde yoğunlaşmaktadır (*Erwerbstätigkeit*). Fakat konu Wichard'ın ele aldığından daha karmaşık gözükmektedir, bu da kısmen *Kesb*'in karma yapısından ve birden fazla yazarlı bir eser olmasından dolayıdır; hatta eser ortaçağdaki Arapça kitapların çoğundan daha karmadır. Serahsî, Şeybânî ve İbn Semâ'a'ya ait *kesb* hakkındaki esere sahipti, fakat biz artık buna sahip değiliz. Bu eserin sadece bir kısmı onun radikal zahidlere karşı yaptığı tartışmalara uymaktadır. Yine de Serahsî, tüm bu şeyler üzerinde -fakirlik, bağış vb. dahil- samimi olarak çalışmıştır. Böylece eserdeki çelişkileri de arttırmıştır. Serahsî ayrıca, Şeybânî'nin eserinin

¹⁰⁶ Lewinstein, "Notes," 585-87; B. Bernand, "Le Kitâb al-radd 'alâ ahl al-bida' d' Abû Mutîc Makhûl al-Nasafî,"

Annales Islamologiques 16 (1980): 39-126; Van Ess, *Ungenützte Texte*, 58.

¹⁰⁷ Neseî'nin *cemâ'a* kullanımı için bkz. Bernand, 43-44, Horasan Hanefilerinin anti-Eş'arî ve anti-Mu'tezile görüşleri ile -ki çok geçmeden Maturîdîlik ile tanınacaktır- bağlantı kurun.

¹⁰⁸ Bernand, 94-95.

¹⁰⁹ *el-Ubbâd el-khushn*, "ağır işler yapan âbidler." Bonner, *Aristocratic Violence*, 128-30, 152, 158-61, 171-73, 178, 184; Knysh, *Islamic Mysticism*, 19-20.

şeklinin, mesajının ve bağlamının şimdi elimizde olan *Kitâbü'l-Kesb*'den ve modern bilimin bu esere atfettiklerinin çoğundan farklı olduğu gerçeğini de saklamıştır.

Üç yazar (bildiğimiz kadarıyla) *Kesb*'in yazımına katkıda bulunmuşlardır (yukarıda, ikinci bölüm). Yaklaşık olarak onlara karşılık gelen, biriktirme, tüketme, bağış, fazlalık vb. ile ilgili meselelerin farklı mâna ve şekil aldığı üç tarihî bağlam vardır. Şimdi bunları sınıflandırmaya başlıyoruz, *Kitâbü'l-Kesb* ile ilişkisi bakımından bunların bazı temel unsurlarını da gözden geçirebiliriz.

(a) *Şeybânî ve erken Abbâsî dönemi Bağdat'ı*. *Kesb*'in sadece küçük bir kısmı Şeybânî'nin kendi kelimelerinden oluşsa da onun görüşlerini toplama imkânımız vardır (yukarıda, dördüncü bölüm). Biriktirme ve kazanmayı (mâkul miktarlarda) savunan görüşlerinde Şeybânî "dilenci zahidleri" hedef almamıştır. Gerçekte onun ekonomik meseleler üzerine ortaya koyduğu söylem, ağırlıklı olarak fakirlik ve sadaka bağlamındadır. Bunlar için kuvvetli bir şekilde dile getirdiği anahtar kavram, *hak*tir; ihtiyaç sahibinin üzerimizdeki, veya daha doğru bir ifadeyle, kendi ihtiyaç sınırimızı aşacak her ne biriktirdiysek onun üzerindeki ve belki de ihtiyaç sınırimızı aşmayanlar üzerindeki hakkıdır. Her nerede kendi ihtiyaçlarımızın üstünde bir birikim yaparsak, birisi için orada bir *hak* ortaya çıkar. Şeybânî'nin takipçileri, tamamen mantıksal olarak, "[İhtiyaç sahibi kimse,] hayatta kalabileceği miktar kadar insanların malında hak sahibi olur"¹¹⁰ ve benzeri formülasyonlarla bunu daha ileriye götürmüşlerdir.

Böylece, herhangi bir ekonomik fazlalık derhal birisi için bir *hak* ortaya çıkarmaktadır. Şeybânî bunu dinî yükümlülükler açısından ifade etmiştir: kişi kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşıladığı zaman, "kalan fazlalığı ebedî hayatı için harcamalıdır." Bu ne demektir? Bir tarafta *Kesb*, ibadetlerdeki artışı ekonomik birikimdeki (*kesb*) artışa tercih etmektedir. Fakat diğer tarafta Şeybânî, "Tanrı'ya yaklaşma ve itaat amacıyla" yapılan işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma olarak ekonomik faaliyetlere kuvvetli bir dinî değer atfetmektedir. Şeybânî'de zaten bu karşılıklı yardımlaşma, kavramsal olarak *sadaka* ile bağlantılıdır. Hanefî okulu (Serahsî tarafından temsil edilen) daha sonradan bu ilişkiyi daha açık bir şekilde açıklamıştır.

Bazıları, ekonomik ya da dinî bir sebepten dolayı zengin ile fakir birbirlerine muhtaçtır diye söyleyebilmişlerdir.¹¹¹ Fakat, daha anlamlı ve kesin olarak, Şeybânî ve takipçileri için sadaka vermek, dolaşım ve mübadelenin kati prensibi ile ilgilidir. Kişi birisinin çalışmasından faydalaniyorsa, bu bir *sadaka* şeklidir, fazileti ve faydası "bağışlayan"ın yanında "alan"a da gelir. Burada, en azından Şeybânî ve Hanefî okulu dikkate alındığında, fakirin *hakkını* temel alan bir "fakirliğin ekonomisi"¹¹² prensibi vardır. Bunun yanı sıra, Aristocu/Brysonyan alışveriş ve dolaşım anlayışı -ki belli bir yerde İslâm dünyasında oldukça tanınmıştı- meslek ve zanaatların erdemli döngüsünü inşa etmiştir; insanlar burada sabit bir yere sahiptir. Şeybânî ise, erken İslâm geleneğinin çoğu ile birlikte, sadakanın erdemli döngüsünü

¹¹⁰ Dipnot 60.

¹¹¹ Dipnot 90.

¹¹² Bkz. G. Todeschini, "Quantum valet? Alle origini di un'economia della povertà," *Bullettino dell'Istituto italiano storico per il Medioevo* 98 (1992): 173-234.

tanımlamaktadır ki burada insanlar sürekli konumlarını değiştirmektedirler (fakirler zenginleşmekte ve zenginler de kendilerini fakirleştirmektedirler.)

Şeybânî, söyleyebildiğimiz kadarıyla, bu konularda erken İslâm düşüncesinin çoğuyla bir devamlılık göstermektedir. Bu karmaşık konu başka bir yerde devam etmektedir.¹¹³ Fakat kısaca, çalışırken ve kazanırken izlememiz gereken tutumu belirleyen Şeybânî, bizi bir fakir insan şahsiyeti ile baş başa bırakmaktadır. Muhakkak ki o bizim dilenmemizi istemez, eğer herhangi bir seçeneğimiz varsa. Fakat günlük yaşamımızda zühd tecrübe edilmelidir. Daha özel olarak, kazançla ilgili faaliyetimiz, karşılıklı bağımlılığımızın farkındalığı temelinde olmalıdır: bunu şimdi ekonomik ve dinî terimlerle söyleyebiliriz, Şeybânî ve takipçileri her ne kadar bu ayrımı yapmamış olsalar da. Yine, ekonomik dolaşımın bu fedakâr prensibinin temeli fakirin zengin üzerindeki *hakkında* yatmaktadır, fakat bu, sonuçta birbirimiz üzerinde bir hak olmaktadır.

Bu bir hayli garip *hak* kavramının tam olarak ne hakkında olduğunu daha açık bir şekilde ortaya koymak için hâlâ çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu kavram, *Kitâbü'l-Kesb*'de ve daha başka yerlerde geçen görev (*farz/farîza*) ve fazilet (*fadl*) gibi çeşitli kavramlarla hangi açıdan birlikte değerlendirilebilir?¹¹⁴ Ve hayattaki uygulama ile ilişkisi (ki olması gerekiyor) nedir? Bu soruların cevapları, erken İslâm dünyasındaki ekonomik faaliyet -servetin dolaşımı ve *kesbin* kendisi dahil- hakkında bize daha iyi bir anlayış verecektir.

(b) *İbn Semâa ve Hanbelîler*. İbn Semâa'nın *Kesb*'in ortaya çıkmasında ne derece rolü olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Fakat her hâlükârda o sadık bir Hanefî idi. Uzun süren hayatının son kısımlarında ve ondan sonraki birkaç nesilde, Bağdat ve başka yerlerde, şehirdeki sosyal ve entelektüel yaşamın önemli bir özelliği, Hanefî ve Hanbelî mezhepleri arasındaki çatışma hali idi. Bu tür gerginlikler, İbn Semâa'nın üzerinden olsun veya olmasın, *Kesb*'in metninde belirlemektedir, (yukarıda, bölüm 3c). Burada, "üstteki elin"¹¹⁵ anlamına dair argümanda iki farklı ekonomik dünya görüşünün temsilini bulabiliriz, ikisi de fakirliği ve sadaka vermeyi vurgulamaktadır. Hanefî görüş burada gösterdiğimiz şekilde idi. Hanbelî görüş ise farklı bir çalışmayı gerektirmektedir; fakat burada zaten kargaşalı şehir ortamında *selamın* -sadaka vasıtasıyla barışı muhafaza etme- yeri ile ilgili bir meseleyi ve kimsenin durumunu değiştirmeden yoksulluğu azaltan ve barışı sürdüren bir araç olarak sadaka fikrini gördük.

(c) *Serahsî ve Kerrâmiyye*. Jacqueline Chabbi ve diğerleri, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin Samânîler ve Gaznevîler'in hakimiyeti altında olduğunu belirtmişlerdir. *Kitâbü'l-Kesb*'in bu bölge ile ilgili bir bilgi kaynağı olarak kullanılması zordur, çünkü Serahsî kendi çağındaki tartışmalarla Şeybânî ve diğer geçmiş üstatlara dair müzakerelerini birleştirmiştir. Fakat, burada "dilenci zahidler" münakaşasının asıl kaynağını oluşturmaktadır. Serahsî hararetli bir

¹¹³ 41. ve 69. dipnotlar.

¹¹⁴ Bu konudaki modern Batılı tartışmalara giriş için bkz. J. Waldron, ed., *Theories of Rights*, (Oxford, 1984); S. Stoljar, *An Analysis of Rights* (New York, 1984).

¹¹⁵ Dipnot 63.

şekilde Kerrâmiyye'ye ve diğer aşırı *mütevekkilûn* "Tanrı'ya tevekkül edenlere" karşı çıkmakta ve onları aşağılayıcı bir şekilde "beleşçiler" olarak tanımlamaktadır.

Biz *Kesb*'i sahte¹¹⁶ bir kitap olarak kabul edemeyeceğimiz gibi, önceki daha "sıhhatli" metinlerin sonraki yazarlarına da mâl edemeyiz. Kitaptaki çelişkiler ve fazlalıklar bile bizim için faydalıdır, çünkü bunlar hareket ve düşüncenin ekonomik sahasında günlük yaşamdaki çelişkilere karşılık gelmektedir ki burada tutarsızlık sadece kendi kültürümüzde değil tüm kültürler için geçerlidir. *Kesbe* dair yazınsal tür, daha anlaşılır ve güzel olan Muhâsibî'nin eseri üzerinden bu türün zirvesi Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'ine ve ötesine kadar daha ayrıntılı olarak çalışılabilir.

Öncekiler gibi, bunlar ve benzeri eserler teolojik ve mistik öğretileri için araştırılacaktır. Ayrıca biz artık bu eserlerin ekonomik içeriklerini, çevremizden ve birbirimizden geçimimizi nasıl sağladığımıza dair daimî soruya yönelik ortaçağdaki İslâmî yaklaşımların ve cevapların bize ne söyleyebildiğini tahkik edebiliriz.

¹¹⁶ Dipnot 20.