

İSLAM AHLÂKINDA İSRAF VE CİMRİLİĞİN TEDAVİSİ

The Recovery of Extravagance and Miserliness in Islamic Ethics

Müfit Selim SARUHAN*

Özet

İslam ahlakı, teori ve pratiğin bir uyum içinde bir araya geldiği bir sistem olarak, kötü özelliklerin ortadan kaldırılması için çeşitli tedbirler getirmiştir. İslam ahlak geleneği içerisinde Et Tıbbur Ruhani başlığı altında ve benzer isimlerle insanın ruhsal sorun ve ahlaki eksikliklerinin giderilmesini hedefleyen kitaplar kaleme alınmıştır. İsraf ve cimrilik de bu kötü özellikler arasında yer aldığından bunların üstesinden gelmek içinde bilgi ve davranışa dayalı tedavi süreci öngörülmüştür.

Anahtar Kelimeler

İslam ahlakı, Et. Tıbbur/Ruhani, Şifa, İsraf, Cimrilik,

Giriş

Dünyada bir yandan silahlara aklın sınırını aşan miktarlarda para harcanırken, uzay ve teknoloji çağında gözler uzayın derinliklerine daldırılırken, öte yanda yeryüzünde açlıktan, evsizlikten ölenlerin sayısı da hızla artmaktadır. Bir yanda temel ihtiyaçlarını karşılama kapasitesinin çok üstüne çıkanlar, öte yanda insanca yaşamının temel koşullarını bile yerine getiremeyenler karşılıklı olarak çoğalmaktadır. İsraf ve cimrilik doğrudan ve dengeden sapma durumu olarak insanlığın mutluluğu önünde en büyük engellerdendir. İslâm düşüncesi ve onun besleyici ve geliştirici kaynağı Kur'an-ı Kerim insan ve toplum hayatı ile ilgili bir dizi tedbirler, öneri ve yönlendirmeler barındırmaktadır. Emir ve yasaklar bireyin psikolojik, sosyolojik, fizyolojik, etik, estetik yönlerini doğal mecrasında tutmayı hedefleyen niteliklerdir. İsraf ve cimrilik Kur'an'ın öngördüğü ideal insan, ideal toplum örneğiyle asla bağdaşmamaktadır. İslâm düşüncesi geleneğinde Kur'an'ın itici ivmesiyle teori ve pratik, ilim ve amel bir arada görülmüş ve insanın sahip olduğu, eğilim gösterdiği kötü özellikler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu makalenin amacı çerçevesinde klasik

Abstract

Islamic Ethics, as a system, has brought different precautions in a harmony between theoretical and practical sides in order to remove and eliminate bad features of humanity. In the tradition of Islamic Ethics under the name of The 'Spiritual Physics' and other similar names, many books have been written to remove spiritual problems and moral deficiencies of mankind. As Extravagance, Miserliness (Spendthriftiness) are among the bad features, ways to exterminate them have been examined and Period of Treatment based on Knowledge and Behaviour have been considered..

Key Words

Islamic Ethics, The Spiritual Physics, Healing, Extravagance, Miserliness(Spendthriftiness)

kaynaklarımızı tarayarak İslâm felsefesi tarihinde *et-Tıbbu'r-Ruhani*, *Müdevâtu'n-Nufus*, *Emradu'l-Kalb* ve *Şifauha* gibi ifadeler İslâm psikiyatrisini ifade eden tabir ve eserlerden hareket ederek İslam ahlakı, kelim ve tasavvufu bağlamında düşünürlerin israf ve cimrilüğün yol açtığı psiko-sosyal sorunları çözmek için teorik ve pratik olarak ne tür önlemler geliştirmiş olduklarını tespitte çalışacağız. Bu önlemlerin bireyin ruh sağlığının korunması ve geliştirilmesine yönelik olduğunu temellendireceğimiz bu incelememizde israf ve cimrilikten bağımsız hareket eden bireyin, ahlaki özgürlüğe adım attığını vurgulamaya çalışacağız... Güçlü, kapsayıcı, koruyucu, geliştirici bir ekonomik hayatın ve onun sürdürülebilirliğinin ancak sağlam ahlaki ilke ve davranışlara dayandığını klasik İslam ahlak edebiyatından hareketle tespitte yöneleceğiz.

İslam Ahlak Geleneğinde Ruhsal Tıp ve İlgili Kavramlar

İslâm düşüncesi, özünde barındırdığı teori ve pratik bütünlüğü çerçevesinde hayatın hemen çoğu alanı ile ilgili tarihî süreç içerisinde tez, antitez ve sentezleri bünyesinde barındırmıştır. İslâm kültüründe yer ala gelen ilimler sınıflamasının çarpıcı bir şekilde dikkatlere sunduğu husus, önce tasnif ve teori, sonra da uygulamanın ivedilikle hayata geçirildiğidir. İbn Sinâ(ö.1037), *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

adlı kitapta tıp ilmini tabiat felsefesinin başlığı altında kaydederken tabiat felsefesini de asıl ve fûrû' olmak üzere ayırır. Psikoloji, tabiat felsefesinin asıl kısmını oluştururken, tıp ilmi ise tabiat felsefesinin furu'atındandır¹. Ali et-Taberî, *Firdevsu'l-Hikmet*'te tıp ilmini yedi dala ayırarak ruhanî tıbbi da bunlar arasında sayar². et-Tıbbu'r-Ruhanî terkibi de "Ruh" ve "Tıp" sözcüklerinden oluşmuş bir kavram olarak psikoloji ile tıbbın bir birleşimini, psikiyatriyi nitelemektedir. Natüralist İslâm filozofu Ebû Bekir Razi'nin(ö.925) bu konuda şöhret bulmuş bir eserinin adı da "et-Tıbbu'r-Ruhanî"dir³. Tıp ilminin İslâm geleneğinde beden ve ruh (et-Tıbbu'l-Cesedanî-et-Tıbbu'r-Ruhanî) olarak ayırımı Platon'a kadar dayanmaktadır. Buna göre beden tıbbi, fizik ve fizyolojik hastalıklardan korunmayı ve bu hastalıkların üstesinden gelinmeyi hedeflerken, ruhsal tıp ise insanın ahlâkî, manevî, psikolojik sorunlarını ve çözümünü ele alır⁴. Her ne kadar ana başlığı et-Tıbbu'r-Ruhanî olmasa da İslâm filozoflarının bu konunun içeriği ile ilgili eserleri vardır. İbn Hazm(ö.1064)'in bir eserinin adı *el-Ahlâk ve's-Siyer fi Mudavâti'n-Nüfus*'tur. Bu eserinde kişilik gelişimi açısından ahlâkî eksiklerin "mudavat"ını tedavisini hedeflemektedir. Fahreddin Razi(ö.1209)'nin *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma* adlı eseri ahlâkî eksikliklerin tedavisine yönelik bir dizi tedbirlerle doludur. F.Razi kitabını yazış gayelerinden biri olarak "*İl ilâcî'n-Nefs min ba'di sıfatihal mezmume*" (Nefsin bazı yerilmiş niteliklerinin ilacı) başlığı altında (*İlac bi tariki'l-İlm ve İlac bi tariki'l-Amel*) bilgi ve davranış açısından tedavi metotlarını geliştirir. İbn Teymiye(ö.1328) *Faslîn fi Maradi'l-Kulûb ve Şifâhu* eseriyle ahlâkî eksiklik ve yetersizliklerin incelenmesini ele almaktadır. Kindî(ö.860), Fârâbî(ö.950), İbn Sinâ, İbn Rüşd(ö.1198), İbn Miskeveyh (ö.1030) ve birçok İslâm filozof ve ahlâkçısı eserlerinde bu iki metoda değinirler⁵.

B. İnsanın Ahlakî Tabiatı ve Değişmesi

Ahlâkî eksiklik ve aşırılıkların üstesinden gelinmesinin imkânı ve insanın bu konudaki güç ve yeteneği hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Buna bağlı olarak insanın gelişimi ve değişimi üzerine çeşitli teoriler ortaya konulmaktadır. Ahlâk felsefemizin temel konularından biri olan ahlâkî değişim ve karakter eğitimi meselesinin alt yapısının, İslâm felsefesi ve kelâmında yer alan irade hürriyeti, insanın özgürlüğü, davranışlarını kendisinin meydana getirip getirmediği tartışmaları arasında yer almakta olduğu görülebilir⁶. İnsanın değişim ve gelişimi hakkında üç temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Birinci grupta yer alan ahlâkçılar, insanın bilgilenme ve eğitim aracılığıyla değişemeyeceğini, insanın özelliklerini doğuştan getirdiğini savunarak cebrî bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Diğer bir grup kısmî değişimi kabul ederken ve nihayet bir grup da bütünsel değişimi benimsemektedir⁷.

İslâm ahlâkında, ahlâk ile ilgili doğuştan ve kazanılmış (fitrî-müktesep) ahlâk ayırımı bir anlamda insanın değişen, gelişen, elde eden bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan çeşitli özellikler getirmiş olabilir. Öte tarafta insanın kudret ve hürriyeti kendisine yeni şeyler kazanma ve gelişme olanakları da sağlayabilmektedir. İnsan bilgi ve eylem bütünlüğü çerçevesinde kendini inşa eder ve geliştirir. Bu inşa etme ve geliştirme potansiyelinin güvencesi insanın yaratılmış olması ve sorumlulukla yüklenmiş olmasındadır. İnsanın Tanrı'dan aldığı emir ve yönlendirmeler, insanın gücünün ve potansiyelinin göstergesidir. Düşünce tarihinde bilgi ve buna bağlı olarak değişim ve gelişim için farklı iki anlayış

A'yan ve Ebnaiz zaman, Kahire 1948 c. III, s. 325; Kufî, İhbârü'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema, Kahire trz. s. 156; İbn Sad, Tabâkatu'l-Ummen Beyrut 1958, s. 75; İbn Hazm, a.g.e.; İbn Teymiye "İlmü'l-Sulûk", Mecmu' Fetava Şeyhu'l-İslâm içinde; Kindî, Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye, nşr. Ebû Rîde, Kahire 1389/1950; İhvânü's-Sâfa, Resâilü İhvânî's-Sâfa, I-IV, Beyrut 1957; Fârâbî, Tahsilü's-Saâde, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983; Fusûlü'l-Medenî, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge 1961; İbn Sinâ, Necât, Kahire 1938; İlmü'l-Ahlâk, Mecmuatu'r-Resâil, Kahire 1328; İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk, Beyrut 1398; Gazzâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Kahire 1334; Kimyâ'u's-Saâde, Kahire 1328; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, Leknev 1316; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248.

⁶ Özler, Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Hürriyet, İstanbul 1997; Öner, Necatî, İnsan Hürriyeti, Ankara, Yeprem, Saim, İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1984; Rosenthal, F., The Muslim Concept of Freedom, Cambridge 1958; Irakî, M. Atfî, Muşkiletü'l-Hurriye, Mısır 1974.

⁷ Bayraktar, Faruk, İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1987, s. 16. Akseki, Ahmet Hamdi, Ahlâk Dersleri, İstanbul 1968, s. 20. İbn Sina, Uyunu'l-Hikme, Beyrut 1980, s. 16. İbn Sina, İlmü'l-Ahlâk, s. 191.; İ, eş-Sîfa, İlahiyat, s. 443, İbn Miskeveyh, Tehzîb, s. 51. Nasreddin Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, 1300/1883, The Nasrean Ethics, translated from the Persian by G.M. Wickens, London 1956; er-Razî, Fahrüddin, Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma, s. 3; Birgivi, Muhyiddin, Tarikat el-Muhammediya fi Sirete'l-Ahmediyye, İstanbul 1276, s. 24, 70; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Mevzûatü'l-Ulûm, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, c. I, s. 471.

¹ İbn Sinâ tıp ilmini, insan bedeninin sağlık ve hastalığıyla uğraşan ve sağlığın korunması için uygun metotlar kullanmayla ilgilenen bilim dalı olarak tanımlar. İbn Sinâ, Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akhiyye, Kanun fi'l-Tib, Bulak, c. I, I.B; Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, Kahire 1949, s. 29, 52.

² Bayraktar, Mehmet, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1992, II. Bölüm, s. 208.

³ Bu eser İngilizce'ye Arthur J. Arberry tarafından The Spiritual Physics of Rhazes adıyla çevrilmiştir. London 1950.

⁴ Ruhânî tıp geleneğinin temelinde Hippocrates ve Galen'in de etkileri vardır. Razi, Resâil Felsefiyye, nşr. P. Krauss, Kahire 1939, s. 33; Çağınca, Mustafa, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1998, s. 45. Psikoloji ve ahlâk rabitası için bkz. Muhammed Abdul Quasem "Psychology in Ethics" The Muslim World 71 (1981) s. 216-221. Ayrıca BAJJAH'S, İlm al Nafs, Karachi 1961, 88, 121. Lindsay, P.H, Human Information Processing, N.Y., 1972, s.20 vd. Kutluer, İlhan, İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, İstanbul 1994, s.1-20-40, Muhammed, Yusuf Musa, Felsefetü'l Ahlâk fi'l İslâm ve Silâtihâ bi'l Felsefeti'l İğrikiyye, Kahire 1945, s. 3 vd.; İbadi, Abdullah Abdurrahim, Minel Adap ve'l Ahlâkî'l İslâmiyye, Kahire 1976, s. 281.

⁵ Fahreddin Razi, Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma, tah. M. Sağır-Hasan el-Masumî, İslamabad 1968; İbn Hallikan, Vefayatu'l-

olagelmıştır. Bilgi bir yandan kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün artması olarak görülmüştür. Platon çizgisinde bilgi, kemâl için vasıta olarak görülürken, Bacon (1561-1626) ve Comte (1798-1857)'ta bilginin gayesi kemâlde değil eşyaya egemen olmak için bir vesiledir⁸. Sokrates'in "hiç kimse bilerek kötülük etmez"⁹ ifadesi bir anlamda bilgilenen kişinin kötülükten uzak duracağını belirtir. İnsan "ne yapmalıyım?" sorusu karşısında bilgilendiği ve bildiği ölçüde değer üretmeye başladığını göstermektedir. Aristoteles, bilme isteğini doğuştan gelen bir özellik olarak değerlendirirken bilgi ve buna bağlı olarak değişme ve gelişimi ezeli bir irtibat içinde ele almaktadır¹⁰. İslâm düşüncesinde yer alan "ilmiyle aril" ifadesi bilginin eylemle bütünselliğini gösterirken, bilginin insanı sorumlu kıldığını, bilenlerin ayrıcalıklı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'anî yaklaşımda vurgulanan bilenlerin bilmeyenlerden farklılığının¹¹ Aristoteles'in ifadeleriyle paralelliklerini bulmaktayız.

"*Ve genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırt eden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir.*"¹²

Kur'an, kendi örgüsü içinde inanan ve amel eden (uygulayan) vurgusunu yaparken bir anlamda eylemin gerekliliğini bir yandan da eylemin kuvveden fiile dönüştürülebilme kapasitesinin insanda olduğunu bildirmektedir. Bu, "Kul isen, sorumlu tutulmuşsan değişme hürriyetin var" anlamına gelmektedir. İnsanın özgür olmadığını ve hareket olanağını düşünemediğimiz bir ortamda Tanrı'nın emirlerinin boşa gideceği sonucu çıkacaktır. Ahmet Hamdi Akseki, "*tebdilî ahlâk mümkündür. İzale-i ahlâk gayr-ı mümkündür*"¹³ derken ahlâkın bir değişim ve gelişim gösterebileceğini fakat yok olmayacağını belirtmektedir. Fârâbî, öğretim (talim) ve eğitim (tedip)den söz ederken eğitimi; ahlâkî erdemleri geliştiren bir özellik olarak görmekte, öğretimi ise millet ve şehirlerdeki teorik erdemleri

geliştiren bir içerikle ele almaktadır.¹⁴

İslâm düşüncesinde, insanın gelişim ve değişim sürecinde olumlu bir ortam içinde olduğu ve bunun da güvencesinin dinsel bilgiyle desteklendiği görülmektedir. Kur'an'ın sosyal, politik, etik, pedagojik boyutları insanın sürekli bir gelişim ve değişim çizgisinde olduğunu hem vurgulamakta, hem de bunu unutmuş benliklere sürekli hatırlatmaktadır.¹⁵

C- İsrâf ve Cimrilik

İsrâf

İsrâf, kelime olarak seref kökünden türemiştir. Bu kelimenin sınırı aşmak, hata, görmezden gelme, gaflet, aşırıya kaçmak gibi anlamları bulunmaktadır.¹⁶ İslâm düşüncesinde ise bu kavram, yaşamın her sahasında dinî, dünyevî, sosyal, psikolojik, ekonomik, kültürel alanlarda, din ve aklın orta yol çizgisinden çıkmayı ve sapmayı ifade etmektedir. Ahlâk kitaplarımızda israf ortada olan cömertliğin, cimrilikle beraber aşırılıklardan biridir. İsrâf, cömertlikten¹⁷ sapmayı ifade eden aşırı harcama ve elden çıkarma tutumudur. *İhyâ-u Ulûmi'd-Din*'de Gazzâlî israfı, din, âdet ve toplumsal gereklerin ölçüsü dışında harcamaya olarak belirleyerek bir şeyin yaratılış gayesi dışında kullanılmasını israf olarak niteler.¹⁸ Cürcanî, *et-Tarifât*'ında israfı, gereksiz yere fazla mal harcamak, harcamada sınırı aşarak saçıp savurmak olarak tanımlarken, Kur'an'da yer alan tebzir ifadesini de kullanır. *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*'de Maverdî, israf ile tebzir arasındaki ayrıma dikkatleri çekerek doğru yerlerde haddinden fazla harcamaya israf, yanlış yerlerde haddinden fazla harcamaya da tebzir demektedir.¹⁹ Kur'an bağlamında israf, şirk ve zulüm, tevhid inancından sapmayı ifade ettiği gibi, insanın kendisine kötülük etmesi, kişiliğini olumsuz yönde harcaıp tüketmesi, dinsel, hukuksal ve ahlâkî değerleri terk etmek ve nihayet insanın mal ve

⁸ Mengüşoğlu, Takyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968, s. 40 vd.; Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992, s. 56; Aster, Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1972, s. 65-66; Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 16-25.

⁹ Varsenyi, LasZio, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, Ankara 1988, s. 8.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 980a, 21-25, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 79. Açıkgöç, a.g.e., s. 16-25;

¹¹ Zümer, 39/9; Fâtır, 35/28.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 981ab.

¹³ Akseki, *Ahlâk Ders Notları*, İstanbul 1968, s. 20; Ebû Hayyan et-Tevhidi, ahlâkın değişim ve gelişiminin imkânı için çeşitli benzetmelere başvurur. "İnsan ahlâkında değişim ve gelişimin olacağına dair misal bedeninde durumunda görülür. İnsan bedenini temizlemek istediğinde temizler. Ne kadar kirli olursa olsun insan istediği ve gayret ettiği ölçüde kendi bedeninin temizler, pırlı pırlı olur. Öyleyse insan gücü dahilinde olan şeyler için karamsar olmalıdır. Tevhidi, "Fî enne'l insane kad yecmeu Ahlâken Mutebayine", III. Mukabese, el-Mukabesat, s. 139.

¹⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 78. Benzer ifadeler için bkz. İbn Miskeveyh, *Refinement of Character*, Constantine Zurayk çevirisi, s. 26; *Tehzibu'l-Ahlâk* (Komisyon), s. 39; Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 83; *Mizânu'l-Amel*, s. 134; Ahmed Emin, *Kitâbu'l-Ahlâk*, Kahire 1925, s. 48.

¹⁵ Dab, B.A., *Kur'an'ın Ahlâkî Öğretileri*, s. 185; Mevdudî, *Kur'an'ın Ekonomik ve Politik Öğretisi*, s. 211; Şerif, M.M., *Kur'an'ın Felsefî Öğretileri*, s. 163, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, İstanbul 1990.

¹⁶ Lisânu'l-Arab, "s-r-f"; *et-Tarifât*, "israf"; el-Mu'cem, "s-r-f".

¹⁷ İbn Miskeveyh cömertliği klasik dört erdem (hikmet, adalet, iffet ve şecaat) yanına ekler. Seha, sehavet ve cüd kavramlarıyla da ifade olunan cömertlik, İslâm felsefesinde sudür nazariyesinde Tanrı'ya atfedilen cüd kavramıyla da ilgilidir. Âlemin Tanrı'dan taşması O'nun cömertliğindedir. İbn Miskeveyh.a.g.e. Beyrut 1985, s.155-58. Lisânu'l-Arab, "c-v-d", "s-h-v"; Çağrıncı, "Cömertlik", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, s. 72.

¹⁸ İhyâ, III, 259-260; ayrıca Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlâk*, "israf".

¹⁹ Cürcanî, a.g.e., s. 12. *Tarifât*'ta israfla ilgili üç tanım sunar. Birinci tanımına göre israf "habis bir gaye" için çok mal harcamak, ikinci tanımında helal olmayan şeyleri yemekle sınırı aşmak ve gerekli gereksiz para ve mal harcamaktır. Cürcanî'nin tarifi Maverdî ile paraleldir. Maverdî, a.g.e., s. 187; ayrıca bkz. Kallek, Cengiz, "İsrâf", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, s. 179.

imkânları saçıp savurması anlamlarını içerir²⁰.

Modern iktisatçılar da İslâm'da israf yasağının temelinde üretim ve tüketim arasındaki dengeyi bozmamak ve tüketimi "ihtiyaç" temelinde oturtmanın yattığını belirtirler. İslâm, yeni bir gelir yaratan hem de adil bir bölüşmeyi sağlayan harcamayı öngörür²¹. Kur'an düşüncesinde İsrâf, kişinin benliğinde israfa gitmesi ve kişinin sahip olduğu mal ve eşyada israf etmesi başlıca iki boyutu oluşturur.

aa) Kişinin Benliğinde İsrafa Gitmesi

Kur'an-ı Kerim, israf konusunda yeni bir bakış açısı kazandırır. Buna göre kişi kendi kişiliği hakkında da israfa kaçabilmektedir. Zümer Sûresi 53. ayette "kendileri aleyhine israf etmiş, kullarını" ifadesini Elmalılı Hamdi Yazır, "insanın yaptığı bir fiilde haddini aşması ve kendisine karşı cinayet işlemesi" olarak yorumlamıştır²². Kişinin benliğinde israfa gitmesi, Kur'an bağlamında insanın fitratıyla, doğasıyla ilişkisini kesmesi, ruh ve bedeninin doğal akışını tersine çevirmesidir. İnsan, adalet ve dengeden, cömertlik ve ihsandan, inanç ve çalışmadan uzaklaştıkça bir anlamda kendisine yabancılaştıkça doğru çizgiden çıkar, kişiliği zedelenir. İcini, özünü ve bir birey olarak gerçekleşme ve gelişme imkânını öldürmüş olur²³ (İsrâf ale'n-Nefs). Yukarıdaki ayette benliğine yapılan haksızlık eleştirildikten sonra Yaratıcı'nın rahmetinden ümit kesmemek gerektiği hatırlatılıyor. Demek ki ümit ve beklenti doğamızın gereğidir. Ümitsizlik ise bunun inkâdır.

ab) Kişinin Mal ve Sahip Olduğu Maddî Değerlerde İsrâfı

Kur'an, insandan üretim ve tüketim sürecine katılımını ister²⁴. Bu üretim ve tüketim süresince insanın ne kendisine ve ne de çevresine zulmetmesini ister²⁵. Orta yol ilkesinden hareket edilmesini ister. Orta yol ilkesinin altyapısında insanın ruh ve beden sağlığının korunması ve geliştirilmesi yer almaktadır. Kur'an, hem israf ve hem de cimrilik konusunda insanları uyararak insanı ideal çizgiye çekmeyi hedeflemektedir. İnsan, zaman zaman temel ihtiyaçlarını

yerli yersiz harçayabildiği gibi, ihtiyacı olmayan şeyleri de harcamaktadır. İnsanlar arasındaki ekonomik uçurumun engellenmesi amacıyla kişiler hem israf ve hem de cimrilikten uzak durmalıdır²⁶.

Cimrilik

İslâm ahlâk edebiyatında şuh ve buhl kelimeleri ile yer alan cimrilik kelimesi Farsça bir ifadedir. Adi, soysuz, alçak anlamlarını içerir²⁷. Dil bilginleri şuh ve buhl arasında bir ayırımı ortaya koyarlar. Şuh, insanın benliğini kaplayan bir bencillik duygusu, buhl ise bu bencilliğin etkisiyle iyilik ve cimrilikten kaçınmaktır²⁸. Mal varlığı hakkında cimriliği "buhl", her türlü iyilikten kaçınmayı da şuh ifade eder. Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlâk*'ta buhl, maddesinde cimriliği, cömertliğin zıddı ve nefsin yakalandığı bir hastalık olarak değerlendirir. Bu duygunun temelinde fakirlik korkusu, mal sevgisi ve hırsı gösteren Rifat, cimriyi ipek böceğine benzetir. İpek böceği kısa hayatında nefsini korumak için uğraşarak bir koza yapar. Ama yaptığı kozanın içinde ölür. Sonuçta kozadan başkaları yararlanır²⁹.

İslâm ve iktisat ilişkisi üzerinde duran araştırmacılar, İslâm ve iktisat arasında iki tür bağı kaydetmektedirler. Buna göre, İslâm, iktisatla doğrudan ve dolaylı olmak üzere ilişki içindedir. Toplumsal hayatı ve ekonomik ilişkileri düzenlemesi, bireyin bireyler arası ve devletle, devletlerin kendi aralarındaki alım satım, miras, vekalet ve vakıf gibi ilişkilerinde doğrudan bir ilişki söz konusudur. İslâm'ın iktisatla olan bir diğer ilişkisi de dolaylı olarak etik açıdandır. Ekonominin kullanılması sırasında adalet, emanet, iffet gibi değerleri yerleştirmeye ve sürdürülebilir bir çizgiye çekmeye çalışır. Sahip olunan birikimlerin Allah yolunda toplum çıkarı ve kalkınması için kullanılması gerektiğini vurgulayan İslâm ahlâkı, malı elde tutup kamu yararından uzak tutmayı şiddetle kınamaktadır³⁰. İslâm, malı elde tutup toplumdaki sakınmanın yerine; servetin üretim yollarında kul-

20 A'raf, 7/81; Yunus, 10/83; eş-Şuara, 26/151-152; Yasin, 36/19; Zümer, 39/53; el-En'âm, 6/141; el-A'raf, 7/81; el-İsrâ, 17/33; Nisâ, 4/6; Furkan, 25/67.

21 Debbâğoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, s. 281.

22 Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Komisyon, Şura Yayınları, İstanbul 1993, c. 6, s. 268.

23 Yabancılaşma, patolojide kişiliğin kısmen ya da tamamen kaybedilmesini ifade eden bir terimdir. Hegel'de, kendi dışında hissedilen, varlıklarda kaybolmuş, mahrumiyet içindeki ruhun halini ifade eder. Sartre'da zihni yabancılaşma deliliktir. Yabancılaşan kendisi değildir. Dinsel anlamda şirk, birtakım varlıklar zihinde putlaştırılmaktır. Ahlâki açıdan ise bizce doğal özelliklerini dışlayıp psikolojik ve sosyolojik açıdan kişinin kendisi, dışında her şeyin olumsuz etkisi altında kalmasıdır. Bkz. Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1979, s. 8.

24 Bakara, 2/29; A'raf, 7/10; Ra'd, 3; İbrahim, 32-34; Mülk, 15.

25 Bakara, 2/188, 283; Âl-i İmrân, 3/161.

26 Bakara, 2/219, 273; İnsan, 8-9; Haşr, 7-8; Tevbe, 60; Mücadele, 4; Enfâl, 41; Arslan, Hüseyin, *İslâm'da Tüketici Hakları*, Ankara 1994; Esen, Adem, *Sosyal Siyaset Açısından İslâm'da Ücret*, Ankara 1993.

27 Çağncı, "Cimrilik", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, s. 4.

28 Çağncı, a.g.m.; İsfahani, a.g.e., "b-h-l", "ş-h-h"; İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 100-07; Gazzâlî, İhyâ, III, 260.

29 Ahmed Rifat, *Tasvir-i Ahlâk*, s. 34; benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, cimriliğin temelinde mala duyulan sevgiyi gösterir. Ona göre, malı yaratılış gayesinin dışında harcamak israf, bu gaye içinde harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik, yaratılış gayesine uygun olarak harcamaksa cömertliktir. İhyâ, III, 260; Maverdî, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Beyrut 1978, s. 227.

30 Mutahhari, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul 1993, s. 7; Orman, Sabri, Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi, İstanbul 1984; Mannan, M.A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, İngilizce çev. Ali Zengin, İstanbul 1984; Esen, Adem, *Sosyal Siyaset Açısından İslâm'da Ücret*, TDV., Ankara 1995; Debbâğoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, İstanbul 1979; Arslan, Hüseyin, *İslâm'da Tüketici Hakları*, Ankara 1994.

lanılmasını, ticarete özen gösterilmesini, lüks ve israftan uzak durulmasını özendirmiştir³¹. Kur'an'ın israf ve cimrilik hakkındaki uyarılarının ve ekonomik dengeye verdiği önemin pratik değerini ve önceliğini Nehru'nun şu ifadelerinde bulmak mümkündür.

*"Bir millet, ekonomik sıçramayı gerçekleştirdiği takdirde bağımsızdır. ...Kime muhtaçsan onun esirisin, kime ihtiyacın yoksa onun eşitisin ve kime iyilik ediyorsan onun üzerinde buyruk sahibisin."*³²

İslâm ahlâkında yer alan emir ve yasaklar bireyin psikolojik, sosyolojik, fizyolojik, etik, estetik yönlerini doğal mecrasında akitmayı hedeflemektedir. İslâm iktisat felsefesinin içeriğini besleyen ahlâk felsefemiz yer ve gökte ve bunların arasında bulunan kaynakların mutlak sahibinin Tanrı olduğunu vurgulayarak, insanlardan bu ilâhî mirası eşit ölçüler içinde kullanmalarını ister³³. İslâm'ın dünya uygarlık tarihindeki en önemli katkılarından biri de yapıp etmeleriyle tercihi ve dünyayı şekillendirmesiyle özgür bir insan modeli sunmasıdır. İslâmî özgürlük anlayışı Adam Smith, John Stuart Mill gibi toplum filozoflarının özgürlük kavramından ayrılır. Onların ortak anlayışında bireyin özel mülkiyet hakkı, toplumsal çıkarlara maksimum katkıda bulunabilecek kurumlar dizisini oluşturur. İslâm'da bireysel mülkiyet sınırlanır. Mülk, Allah'ındır. İnsan "halife" sıfatıyla doğal bir sahip olmaktan çıkar³⁴. İslâm iktisadını ahlâkla ilişkili olarak değerlendirdiğimizde onun ilkelerini Kur'an ve hadisten aldığını, zaman ve zemine göre esneklik özellikleri taşıdığını, emeği esas aldığını, toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğunu, üretimin artırılmasını hedeflediğini ve hepsinin ötesinde gerektiğinde "öteki" ile mal paylaşmayı özendirdiğini ve bu paylaşımın bir ibadet olarak hem Yaraticıya hem de kendimize karşı bir sorumluluk olduğunu bulmaktayız³⁵.

Kur'an-ı Kerim, insanları cimrilik özelliğinden vazgeçirip sahip olunan imkânları tüm insanların yararına kullanmak için çeşitli özendirmeler getirir. Bunların başında da Allah'ın cimrileri sevmediği vurgusu yer almaktadır³⁶. Bu vurgu, bir anlamda insan-

lara Tanrı sevgisine giden yolu göstermektedir. Tanrı cimrileri sevmediğine göre insan cimrilikten kurtulup cömertler grubuna girmeli ve seilmeyi hak etmelidir.

D) Ruhsal Tıp Geleneğimizde İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi

İslâm felsefesi geleneğinde israf ve cimriliğin tedavisi ile ilgili iki genel yaklaşımın geliştirildiğini görmekteyiz. Buna çoğu İslâm filozofu "*İlâcu'l-Buhl bî tariki'l-İlm*", ve "*İlâcu'l Buhl bî tariki'l-Amel*" başlıklarını açarak bilgi ve davranışa dayanan bir dizi tedbir sürecini belirtmişlerdir.

Bilgi ve Değişim

İslâm düşünürleri değişime ve gelişime giden yolda birinci koşulun kişinin kendi özelliklerinin farkında olması gerektiğini belirtirler. Ebu Bekir Razi, tutkular üzerinde aklı egemen kılmak ve şehveti dizginlemenin değişim ve gelişime giden başlıca yol olduğunu belirtir. Akıl, davranışlarımızda egemen olursa, davranışlarımız güzelleşir ve gelişir. İradenin önceliğinde bilgi ve eylem bizi kötü davranışlardan alıkoyar. Kişi kendi eksiklerini bizzat bildiği ve farkında olduğu ölçüde değişim açısından başarıya ulaşabilecektir. Çoğu insan bu bilışten uzaktır. Böylesi bir bilış ve farkındalık sürecinde yetersizlik gösteren kişilerin kendilerine iyi ve akli olanı hatırlatacak birine dayanmaları ve böylesi bir uyarı imkanı karşısında kızgınlıktan çok teşekkür etmeleri gerektiğini söylemektedir. Razi, bilmeyi değişimle özdeş görmektedir. Bilmekle değişim sürecine adım atılmış olunur.³⁷ Cimriliğin tedavisi hakkındaki sıraladığı bir dizi "ilaç" İslâm düşüncesindeki genel yaklaşımı yansıtır. Bu tedbirler aslında düşünürler tarafından Kur'an'ın ruhundan hareketle ortaya konulmuştur. Kur'an'ın kalplerde olan için şifa olması gerçeği de unutulmaması gereken bir husustur.³⁸ Buna göre söz konusu kitaplarda şu tür değerlendirmelere rastlamaktayız.

Kişinin sık sık kendi ve yakınlarının ölümünü hatırlaması kişiyi hırs ve mala olan düşkünlükten kurtarır. Böylece insan sahip oldukları üzerinde cimrilik ve israfa kaçmaz.³⁹ Ölümü anımsamak en katı yüreklerde bile bir yumuşama meydana getirir. Hiç

³¹ "Altın ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanlara ise acıklı bir azabı müjdele." Tevbe, 9/34. Kur'an'da servet "hayr" kavramıyla özdeşleştirilir. "Birinin ölüm geldiği zaman eğer geride bir hayır bırakmışsa ana-babaya ve yakınlarına vasiyette bulunması yazıldı." Bakara, 2/180.

³² Mutaahharî, a.g.e., s. 12.

³³ Abdülmennan iktisadın kaynağındaki ahlâkî zorunluluğu şöylece açıklar: "İslâm'da para stokçularını artırabilecek olan bireysel istifçiliğe cesaret edilemez. Çünkü tüm para ödeme hacmini azaltır. Masraf ve gelir, fert için iki ayrı şeydir. (...) İslâm'ın son amacı kâinat çapında ortak refahı başarmaktır." İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular, s. 13-29.

³⁴ Nakli, Haydar, Ekonomi ve Ahlâk, İstanbul 1985, s. 60-64; Orman, Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi, s. 74.

³⁵ Debbâğoğlu, İslâm İktisadına Giriş, s. 38-227.

³⁶ Nisâ, 4/36-37, 128; el-Haşr, 59/9; Tegâbun, 64/16.

³⁷ Değişim ve gelişim hakkında tetricilik, ted'im (pekîştirme) ve düşmanlardan yararlanma metotlarına değinen E.Razi, Calinus'un "iyi insanlar, düşmanlarından da yararlanır" başlıklı bir kitabına atıfta bulunarak, kendisinde bunu eserinde işler. İnsan kendisi hakkında sevsin sevmesin herkesin sesine kulak vermemelidir. Calinus'un Kişinin Kendi Kusurlarını Bilmesi başlıklı yazısından da alıntılar yapan Razi, Gazzali ve İbn Miskeveyh'i etkilemiştir. Razi, a.g.e. s.32; Gazzali, İhyau Ulumi'd Din, C.III. s.64, İbn Miskeveyh. a.g.e. Beyrut 1985, S.155-58.

³⁸ Biz Kur'an dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o, müminler için şifa ve rahmettir. İsrâ 17/82.

³⁹ Kur'an-ı Kerim, sık sık insanları ölümü düşünmeye çağırır. Bu vurgulardaki temel gaye insanı davranışlarında kalıcı olana yönelmek ve güzel davranışlarda bulunmaya özendirme; Nahî; 16/70, Secde 32/11, Ankebut 29/57, Al-i İmran 3/145, Nisa 4/78; Rahman 55/26.

ölmeyecekmiş gibi bir hisse sahip olanlar insanlara zulmedebilmektedirler. Cimrilik ve israfın, Kur'an ve hadislerde yerilişini zaman zaman hatırlamak gerekir. Cömertlik ve paylaşımın açtığı huzur ve cimriliğin vereceği dünya ve ahiret sıkıntısının hatırlanması insanı ideal çizgiye çekebilmektedir.⁴⁰ İnsan, sahip olduğu malından ancak elinden çıktığı zaman yararlanabileceğini asla unutmamalıdır. Bu ilkeyi ortaya koyup üzerinde düşünülmesini isteyen düşünürler malın toplum yararı için kullanılması gerektiğini ön plana çıkarmaktadırlar. Biriktirilen ve saklanan bir mal kullanımdan dışı kaldığından sahibini psikolojik bir sıkıntıya düşürür ve hem de toplumdan kaçırarak ve üretime dönüştürmemekle de doğru olmayan bir yol tutmuş olur. Elindekileri yerli yerince kullanıp israfa kaçmayan kişi denge ve orta yoldan çıkmamış olur.⁴¹ Malını kaybeden cimri, hem malını hem de çevresindeki dostlarını kaybeder. Allah ve toplum nızası için sahip olduğu imkânları paylaşan insan hem Allah hem de insanlar katında övülür.⁴² Cimri, bir anlamda sahip olduğu malının esiridir. Gerekli yerlerde yaptığı harcamalarla malının gerçek sahibi olur.⁴³ Söz konusu gerekli yerler İslam düşüncesinin yardım felsefesinde yerini bulmuştur. Cimri, öldüğü zaman malı başkalarına kalır. Mirasçılar hem onun bıraktığı malı kullanır hem de onun arkasından cimri diye söz ederler. Bunu her zaman düşünmek gerekir. Cimri olan kimse ardında iyi bir isim bırakmadığı gibi malının nimetlerinden kendisi yararlanmayıp başkaları yararlanmış olur. Cömertin, insanların gönüllerini fethedeceğini unutmamak da insanı cimrilikten uzaklaştırabilecek unsurlardan biridir. İsrafa malını mülkünü kaybeden kişilerin çevrelerinde dostlarının kalmadıklarını da düşünmek gerekir. İnsan ne cimrilikte ve ne de sorumsuzca harcamada mutlu olabilir. *bi Tariki'l-İlm*, ilim metodu ile öngörülen cimrilik tedavisinde insanın zihinsel bir hazır bulunuşluk düzeyinde bulunması hedeflenmektedir. Sıralanan tedbirlerdeki ortak nokta, insanın kendisi, çevresi ve sahip oldukları üzerinde kapsayıcı bir düşünmeyi gerekli kıldığıdır.⁴⁴ Bilgi,

insana birçok sorunun yanı sıra "ne yapmalıyım" sorusunu da sordurur. Bilgi, sadece bir birikim olarak mı kalacaktır, yoksa eyleme mi dönüşecektir? Örneğin cömertliğin bilgisine sahip olmanın değeri ve uygulama imkanı nedir? Hippocrates (ö. M.Ö. 377)'a atfedilen aşağıdaki sözler bilgi ve fiil ilişkisini mecazî ifadelerle göstermektedir.

"Bilgi ruhtur, eylem de onun bedeni,"

"Bilgi köktür, eylem de onun dalı,"

"Bilgi babadır, eylem de onun çocuğu,"

"Bilgi olduğu için eylem olur. Eylem, bilginin hizmetçisidir."⁴⁵

Bilgi, eylem öncesi, hazırlık ve yönelme potansiyelini barındırır. Bilgi, eyleme dönüşmek içindir. Bilgi, eylemin sebebi, eylem de bilginin neticesidir. Bilginin eyleme sebep oluşu, eylemlerin uygulanabilirlik imkânını ortaya koyar. Gazzâlî de eylemsiz bilgiyi delilik olarak niteleyip, bilgisiz eylemin de olmayacağını vurgular.⁴⁶

Davranış Yoluyla Değişim

Bilmek, değişim ve gelişime giden yolu başlatsa da tek başına yeterli bir unsur değildir. Bilinen şeyin teoriden pratiğe, kuvveden, fiile dönüştürülmesi de aynı ölçüde gereklidir. Bilgi ve davranış bütünlüğü çerçevesinde gerek bilgiyi ve gerekse davranışı kuran ve geliştiren bir çok kaynak vardır. İnsanın bir bilici ve birde yapıcı (Alime-Amile) yönü vardır. İnsanın bilgi ve davranışı kazanımında akıl, tecrübe ve sezginin ayrı ayrı fonksiyonları vardır. *Tecrübeciler*, ahlâkın deneyden kaynaklandığını *akılcılar* ise, ahlâkî kavramların akılda önceden bulduklarını, *sezgiciler* de, aracasız bir bilgi sahibi olmamızı sağlayacak bir ahlâk sezgisinin mevcudiyetini savunmuşlardır.⁴⁷ Bilginin elde edildiği bir süreci gerektirir. Bu süreçte bilen ve bilinen birliktedir. Bilen değişmediği halde, bilinen geniş bir yelpazede farklılık göstermektedir. Süreç, dediğimiz şey de, karar, öneri, açıklama aşamalarından ibarettir.⁴⁸ Karar, öneri ve açıklama ayrı ayrı bilginin teorik ve pratik aşamalarını teşkil etmektedirler. Bilgi, yapmayı sağladığı eyleme dönüşmeye hazır bir kuvve olma özelliği taşıdığı cihetle de, bir uygulanabilirlik özelliği taşımaktadır.⁴⁹

Doğum ile ölüm arasında kalan eylemlerin

⁴⁰ Leyl 92/75, Ma'un 107/1, İsrâ 17/26, Sebe 34/39, İbrahim 14/31, Bakara 2/267, 2/270, Al-i İmran 3/134, 3/92, Nisa 4/8, İnsan 76/8, Haşır 59/9, Leyl 92/8-10, Fecr 89/17, Humeze 104/1, İsrâ 17/29, Mearic 70/19, Al-i İmran 3/180, Nisa 4/37, Tegabün 64/16.

⁴¹ "mal toplayıp onu sayıp duranın... vay haline. Humeze, 104/1; ...Altın ve gümüşü yığıp ta onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele! Tevbe 9/34 .

⁴² Müminun 23/60-61, Bakara 2/245, Al-i İmran 3/134, Tegabün 64/17

⁴³ Sevdiğiniz şeylerden vermedikçe asla iyiliğe erişemezsiniz... Al-i İmran 3/92.

⁴⁴ E. Razi, *et-Tıbbu'r-Ruhanî*, 8; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 260; İbn Miskeveyh, a.g.e.; İhvânü's-Sâfa, Resâil, c. I, 308, 346; İbn Sinâ, *Kitâbu's-Siyase*, nşr. Lewis Ma'luf, Beyrut 1911, s. 12-15; İbn Hazm, a.g.e., s. 12, 15, 41, 44; Fahrreddin Razi, a.g.e., s. 114, 119; İbn Teymiye, *Fa'slün fi Maradî'l-Kulüb*, s. 94; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Risâle fi Emradî'l-Kulüb*, s. 16.

⁴⁵ Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, London, E.J. Brill, 1970, s. 249.

⁴⁶ Gazzali, *Eyyühe'l Veled*, İstanbul 1324, s. 103.

⁴⁷ Heneiman, "Etik", "Günümüz Felsefe Disiplinleri", trc. Doğan Özlem, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 338.

⁴⁸ Rosenthal, a.g.e., s. 89; R.L. Cross-A.D. Woorlem, "Knowledge, Belief and The Forms" *Metaphysics and Epistemology*, Gregory Vlastos, Princeton New Jersey, tarihsiz, s. 215.,

⁴⁹ Rauh, F., *Ahlâk Tecrübesi*, (Çev: Ziyaeddin F. Fındıkoğlu) İstanbul 1937, s. 35.

insanın doğrudan iradesine dayalı fiiller olduğu görülür. İnsanın bilgisinin olduğu yerde, yapma imkânı ve hürriyetinin de genişlemekte olduğu görülmektedir. İnsanın bir gayeye, hedefe yönelik gerçekleştirdiği faaliyetler vardır. Teknik projelerin, kararların gerçekleştirilmesi buna örnek olarak verilebilir. Günlük hayatın eylemleri, kısacası tabii ihtiyaçlarımız ile ilgili faaliyetler, beslenme, barınma, hayatta kalma mücadelesi insanın sistemleşen, mekanikleşen hareketleri, fabrikadaki bir iş, teknik bir aleti kullanma faaliyeti bir diğer alanı oluşturmaktadır.⁵⁰ Gayeye, teknolojiye ve pratik hayata yönelik hareketlerin gerçekleşmesi sırasında bunların doğurduğu ahlâkî değerlerden oluşan eylemler, yeni görünüm kazanınca, bunlar iyi ve kötü, mutluluk ve erdem açısından da yeni eylemlere dönüşürler. Bunlar hakkında değer araştırmasına koyulmamız da yeni bir eylemdir.

İnsanı, cimrilik ve israf gibi eksiklik ve aşırılıklardan kurtarmak isteyen filozoflar, ruhsal tedavi sürecinde bilginin yanı sıra davranış ve kişinin uygulamasına da önem verirler. "*Bi Tariki'l-Amel*" başlığı altında genellikle şu tür değerlendirmelerde bulunurlar.

Buna göre ; yoksul olan kimselerle oturup kalkmak, kişiyi bir anlamda yoksul kimselerin durumundan haberdar edeceği için bir empati olanağı sağlayacaktır. Burada fiili olarak yoksulların içine girerek cimrilikten kurtulmanın tecrübi bir durumu söz konusudur. Aynı şekilde yoksul kimselerin arasında bulunmak ta insanı israftan uzak tutma sürecini başlatır. İnsan, cimrilikten kurtulmak için aşama aşama iyilik yapmalı ve toplum için malını harcamalıdır. Ölçülü bir şekilde bunu gerçekleştirmelidir. Hayırlı harcama zamanla kendisinde bir mutluluk oluşturacaktır.⁵¹ Cömert insanların, yanında bulunmak ise önerilen tedbirler arasındadır. Kendisine bu konuda bir öncü ve örnek alan insan ideal çizgiye yaklaşmaya başlar. Cömert insanlarla ilişki kurmak insanı geliştiren bir durumdur. Hz. Muhammed'in inananlar için en güzel örneğe sahip olmasının vurgulanmasının altında yatan en temel esprilerden biri de ona benzemeye çalışmaktır. Onun; kadın, erkek, çocuk, yaşlı, zengin, yoksul kimselerle olan insani ilişkisi ve bizler için de bir örneklik oluşturmaktadır.

İnsanın dua etmesi aslında bir isteği, eğilim ve yönelimi değişim arzusunun ifade etmektedir. Dünya ve ahrette iyilik isteyen ve Kur'an'ı bilinçlice okuyan birinin müsrif ve cimri olarak hayatını devam

ettirmesi bir gafletin ifadesidir. İsrâf ve cimriliğin zararlarının bilgisine sahip olan birisi artık aşama aşama kendisini bu eğilimlerden kurtaracak çizgiye çekmelidir. Matürîdî'ye göre, bilgi, insanı yükselten, ve erdeme ulaştırın bir asıdır. *Kitabü't-Tevhid*'te "Sefeh" terimini kullanır, buna göre "Sefeh" hikmetin zıddıdır. Bilmeden iş yapmayı, hareket etmeyi ifade eder. Hikmet ise, bilgi ve fiili birlikte içerir. Bilerek, şuurunda olarak iş yapmak demek olan hikmet, bilgi ve ahlâkın bir ahengi olarak karşımıza çıkar. Matürîdî, fiilin bilgiye uygun olmasını ve bilginin kişiyi fiile sevk etmesini vurgular. Bilginin yöne leceği yer ve gayesi fiildir. İnsan, fiilleri açısından kemâle ve erdeme ancak bilgi doğrultusunda ulaşabilir. Bilgi, insanı fiile sevk ettiği ölçüde, gerçek bir bilgi özelliği kazanır. Matürîdî, insanı bilgiyi zarurî ve kesbî olarak ayırırken, insanın kazanabileceği, elde edebileceği bir bilgi alanının bulunduğuna da dikkatleri çekmektedir. Onun sisteminde önce bilgi, sonra fiil gelir. Matürîdî'nin bu yaklaşımı Aristo'nun "*bilgi, fiilin başlangıcıdır ve fiil de, bilginin kuvveden fiile çıkmasıdır*" görüşünü hatırlatmaktadır. Ahlâk felsefesine uyarlısak, iyilik dediğimiz şey, "iyinin bilgisi"nin tezahür etmesinden ibarettir. Şüphesiz onun vurguladığı önemli bir husus da, aklın bütün bu rollerinin yanı sıra, bu bilgilerin tek kaynağı olmasıdır. İnsan, düşünerek ve bilgiyi kullanarak iyiyi kötüden ayırır. ⁵² Cimrilik, mal sevgisindeki aşırılığı ifade eden bir durumdur. Sevgideki aşırılık ise bir tür hastalıktır. Böylesi bir hastalıktan kurtulmak için sevilenen, bağlanılandan uzaklaşmak gerekir. Mal sevgisinin insana egemen olmaması için infak'a başvurmak gerekir. Gerekli zaman, gerekli yerde toplum yararı için malı harcamak gerektiğini bilerek ve bunu pratiğe geçirerek kişi kendisini bu hastalıktan kurtarabilir. Geleneksel İslâm psikolojisini ve psikiyatrisini değerlendirip modern metot ve teorilerle ilişkilendiren M. Necati Osman, İslâm düşüncesindeki kötü ahlâkın özelliklerinin değiştirilmesinde "her şeyi zıddıyla eğitmek ilkesi"nin belirgin olduğunu söyler. Örneğin Gazzâlî, öfkeyi yenmenin şehvetle, şehveti yenmenin de öfke gücüyle olabileceğini belirtir. İbn Teymiyye, *Emradu'l Kulûb ve Şifâhuha* başlığı altında manevî kalp hastalıklarını ele alır. Böylesi bir durumda kişinin hakikati göremeyecek şekilde gözü kapanır. Ona göre manevî kalp hastalığında kişinin duyguları işlevselliğini kaybettiği gibi irade devre dışında kalır. Duygu ve iradenin kaybolduğu bir insan acı ve sıkıntılara düşer. Modern psikiyatride insanın psikolojik çık-

⁵⁰ Eylemler hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Mengüşoğlu, a.g.e., s. 92; Güngör, Erol, Değerler Psikolojisi, Yayınlayan: Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Hollanda 1993, Ankara 1996; Ayrıca bkz. Kuçuradi, İonna, Etik, Türkiye Felsefe Kurumu, 1996, s. 81; Hesper, John, Human Conduct, N.Y., 1961, s. 128.

⁵¹ Bakara 2/110, Al-İmran 3/115, İsrâ 17/127, Hac 22/11, Sad 38/32, Al-İmran 3/104, Maide 5/48, Fatır 35/45, Mü'minin 23/57-61, Bakara 2/277, Nahl 16/30, Kari'a 101/6-7.

⁵² Özcan, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, İstanbul 1983, s. 165; Razi, Muhassal, Kelam'a Giriş, Çev: H. Atay, Ankara 1978, s. 117. Maturidi, Kitabü't Tevhid, s. 222. Matürîdî'nin adı geçen eserindeki ifadesi aynen şöyledir: "Herkes yaptığı şeyin hem faili ve hem de kasibi (yapanı ve kazananı) olduğunu bizzat kendi nefsinde bilir, bu bilgi, yapılan şeyin seçildiğini de içerir", s. 225.; İzzirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, I, 67-70.

mazları arasında duygusuzluk, acı, işkence ve irade kaybı da sayılmaktadır. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ise bedensel hastalığı doğal bir uyumdan çıkış olarak nitelerken böylesi bir durumda idrak ve hareketin zarara uğradığını belirtmektedir. İdrak zarara uğradığında kişi eşyayı olduğu gibi değil de olmadığı gibi görmeye başlar. Tatlıyı acı, temizini kirli görür. Kalp hastalığı bir başka yönüyle nefis hastalığı ise hakikatten bir uzaklaşmayı ifade eder. Kişi, şüphe ve kuruntular içinde yüzer. Kur'an'da yer alan "fi kulubihim marad" (Bakara 2/10) böylesi bir durumu niteler.⁵³

Müsrif ve cimri bir insanın tam anlamıyla özgür olamadığının vurgulandığı ve bunun izale edilmeye çalışıldığı bir sahada tasavvuf geleneğimizdir. Rağıp el İsfehani, hürriyeti, kulluğun zirvesi olarak tanımlar.⁵⁴ Hürriyeti kulluğun zirvesi olarak tanımlayan İsfehaninin bu yaklaşımı tasavvufi düşünce geleneğinde "ahlâklanma" ve "ahlâkî güzelliğe" ile bezenmek anlamında önemli bir yansıma bulmuştur. "Ahlâklı insan" ile "hür insan" terimi aynıyet taşımaktadır. Hürriyet, masivadan kurtulmak, kendimizi bulmak, aslı varlığımızı olan Allah'a ulaşmamızı engelleyen, bizi özümüze yabancılaştıran herşeyden kurtulmaktır.⁵⁵ İslam düşüncesinin ve ahlakının davranışlar ve gelişimin yoğun bir disiplinle ele alındığı tasavvuf disiplininde Nefsi emmareden başlayıp nefsi levame, nefsi mülhime, nefsi mutmainne, nefsi razîye, nefsi marziye ve kâmile aşamalarına kadar, insanın maddî ve manevî bir bilgilenme sürecinden geçtiğini, nazari bilgiden amelî bilgiye, kuvveden fiile yöneldiğini ifade edile gelmektedir. Nefsi emmare, bilgiden ve ondan doğacak olan aydınlanmadan mahrum olduğu için, hürriyetten uzak, tutsaklığın kucağındadır. *Cimrilik İsrâf, kiskançlık, kin, alaycılık, kibir, öfke* gibi, emmare nefsin esiri olduğu duygular, ancak marifet sayesinde ortadan kalkar ve hürriyete adım atılmış olunur. Levvame Nefs, esaretin pişmanlığını duyduğundan hürriyetin kapısını ubudiyetin tatlılığına adım atarak aralar. "*İhtiyar*" da zaten bu aşamada devreye girer. İnsan, bu seçme melekesine sahip olması dolayısıyla ki, iyiyi seçme ve kötüyü seçmeme iradesini gösterir. *Mülhime Nefs* ise, tamamen iyi ve kötünün bilgisinin edinildiği bir aşama olarak hürriyetin bir derece daha yükseldiği bir aşamadır. Mutmainne aşamasında, hürriyetin

maddî ve manevî zevkine ulaşıldığı görülür. Mutmainne, *ahlâkî bir olgunluk* ve ona bağlı olarak hürriyetin yer etmesidir. *Razîye ve Marziye* aşamalarında bu bilgi düzeyi ve onun neticesinde tahsil olunan hürriyet, hem kişinin kendisinden ve hem de Yaratacının ondan memnun olması anlamını içerir. Kâmile nefis, bilgi ve hürriyetin olgunluğunu ve yetkinliğini gösterir.⁵⁶ Görüldüğü üzere, tasavvuf edebiyatında, ortaya konulmaya çalışılan şey, ahlâksızlıkla esaretin, ahlâklılıkla da hürriyetin özdeş olarak ele alınmasıdır. İsrâf ve cimrilik gibi olumsuz durumların etkisinde manevî özgürlüğünü kaybeden birey, ruhsal arınma ve olgunlaşma yolu olan tasavvufi eğitim süreci ile ahlâki eksikliklerin kendisini bağladığı zincirlerden kurtulmaya ve özgürlüğe adım atmaya başlar. *Tabakatî's-Sufiyye* adlı eserinde Sülemini, tasavvuf istilâhında farklı bir anlam içeren fakr kavramını şöylece tanımlıyor: "*Fakr, hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır.*"⁵⁷ Fakr, köle olmama durumudur. Olumsuz niteliklerden uzaklaşan birey özgür insandır. Müsrif insan harcama tutkusunun, cimri insan da mal biriktirip paylaşmama tutkusunun esiridir.

İslam ahlakında israf ve cimrilik gibi olumsuz durumların başını çektiği kötü özelliklerin ortadan kaldırılmasıyla yoğun bir şekilde ilgilenen tasavvufi hayat, bu ahlâki değişim ve gelişim sürecini çeşitli kurumları devreye sokarak gerçekleştirdiği toplumsal düzenlemeler aracılığıyla formel bir disiplin altında sokmuştur. İktisadi hayat, tasavvuf ve ahlakın iç içe geçtiği ahilik ve fütüvvet gibi kurumlar XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasında etkin rol oynayan teori ile pratiğin bir arada bulunduğu teşekküllerdir. Günümüz açısından birer sivil toplum ve esnaf ve sanatkarlar birliği niteliğini taşıyan bu organizasyonlar işini iyi bilen mahir sanatkar ve zanaatkarları yetiştirmek kadar onlara ideal bir ahlak formasyonu kazandıracak manevî bir eğitim sürecini de göz önünde bulundurmışlardır. Arapça kardeş anlamına gelen Ahiden ahiliğin türetildiğini ifade edenler olduğu gibi Türkçe cömert anlamına gelen akıdan da kaynaklandığını belirten araştırmacılar da bulunmaktadır. Gerek Ahilik ve gerekse fütüvvet başlıca kaynağını Kur'an'dan almaktadırlar. Bu oluşumun içine giren aday hem meslekte çarık, kalfa ve usta gibi aşamalardan geçip meslek ehli oluyor hem de vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, bağışlayıcı olma gibi ahlâki ilkeleri bedensel ve ruhsal kişiliğiyle benimseyip uygulayacağına dair söz veriyordu.⁵⁸

⁵³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-Mevdûd bi Ahkâmî'l-Mevlûd*, s. 297-8; Osman, Necati, *el-Kur'an ve İlmü'n-Nefs*, Kahire 1992, 5. Baskı, s. 246; a.g.y., *el-Hadisü'n-Nebevî ve İlmü'n-Nefs*, Kahire 1989, s. 229; İbn Hazm, a.g.e., s. 15; Razi, Fahreddin, a.g.e., s. 114-115; Gazzâlî, İhyâ, III, 260.

⁵⁴ El İsfehani, *el Müfredat, Ubudiyet mad.* Kuşeyri, A. Kerim, Risâle, çev. S. Uludağ, İstanbul, 1986., s.36;

⁵⁵ Aynı, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sad. H.R. Yananlı Kitabevi, İstanbul 1992., s. 275, İz, Mahir, *Tasavvuf Mahiyeti ve Büyüklüğü ve Tarikatlar*, İstanbul 5. Baskı 1990.s.162, Nicholson fit *Tasavvufî'l İslâm*, Hz. (Azizi), Kahire 1956, s.18,

⁵⁶ Gazzali, *Mizanü'l Amel*, 1328. s.62-63; Bayrakdar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Ankara 1991, s. 74; Aynı, *Tasavvuf Tarihi*, s. 275.

⁵⁷ Sülemini, *Tabakatî's-Sufiyye*, Kahire 1969, s.215.

⁵⁸ Akdağ Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul, 1979, 23, 24; Çağatay Neşet, *Bir Türk Kurumu olan Ahilik*, Ankara 1974, s.28; Kazıcı Ziya, "Ahilik" *İslam Ansiklopedisi TDV Yayınları* İstanbul 1988 C.1, s. 540-542.