

İSLAM EKONOMİSİ

Tanım ve Metodoloji
Üzerine
Tartışmalar

Editör: Sercan Karadoğan

İstanbul, 2014



© 2014, Tüm yayın hakları ASKON Anadolu Aslanları İşadamları Derneği'ne aittir.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir; izinsiz çoğaltılamaz, basılamaz.

ISBN: 978-975-170000-1

Sertifika No: 29711

İslam Ekonomisi Enstitüsü Yayınları : 1

Kitabın Adı : İslam Ekonomisi

Yayına Hazırlayan : Sercan Karadoğan

Kapak ve İç Tasarım : Yasin Özcan

Baskı Yeri & Tarihi : İstanbul, 2014

Baskı & Cilt : Alioğlu Matbaacılık

Orta Mahallesi Fatin Rüştü Sokak

No: 13/A Bayrampaşa / İSTANBUL

Tel: (0212) 612 95 59 Fax: (0212) 613 09 83

Sertifika No: 11946

ASKON

Anadolu Aslanları İşadamları Derneği

Maltepe Mah. Yeni Londra Asfaltı No: 15 Yeşil Plaza

Kat: 5 Topkapı-İstanbul

T: (0212) 481 55 50 F: (0212) 481 55 38

MARUF

Eğitim Araştırma ve Dayanışma Vakfı

İslam Ekonomisi Enstitüsü

maruf@islamekonomisi.com

askon.org.tr

İçindekiler

KİTAP HAKKINDA

Sercan KARADOĞAN9

Giriş ①

İSLAM EKONOMİSİ ÇALIŞMAK	15
İslam ve Ekonomi.....	17
İslam Ekonomisi Kavramına İtiraz Noktaları	17
Neden İslam Ekonomisi Çalışmak Gerekir?.....	18
Temel Sorular.....	19
İslam Ekonomisi Çalışmak ve Öncelikler	20
Ekonomik Sistem Mantalitesi.....	21
Ekonomi ve Ahlak	22
Sonuç	22

Bölüm ②

İSLAM EKONOMİSİ: TANIM VE METODOLOJİ ÜZERİNE	23
1. İslam ve Ekonomi.....	25
2. Bu Çalışmanın Amaçları	26
3. İslam Ekonomisinin Tanımı ve Kapsamı.....	27
4. Metodoloji ve Araçlar.....	36
Referanslar	44

Bölüm ③

EKONOMİNİN VE İSLAMİ EKONOMİNİN TANIMI	47
1. Giriş	49
2. Zenginliğin Tanımı	51
3. Başlangıç Noktası: Zenginliğin Tanımı	56
4. Ekonomi Bilimini Tanımlamaya Gerek Yok mu?	61
5. İslam Ekonomisini Tanımlamak: İslam Ekonomistleri Ne Yapmak İstiyorlar?	66
6. Sonuç	80
Referanslar	81

Bölüm ④

İSLAM EKONOMİSİNİN METODOLOJİSİ	83
1. Giriş	85
2. İslam Ekonomisi Metodolojisi	89
3. İki Metodolojinin Karşılaştırılması	96
4. İlgili Bazı Meseleler.....	98
5. Sonuç Yerine	101
Referanslar	102

Bölüm ⑤

İSLAM EKONOMİSİNİN AHLAKİ TEMELLERİ	107
1. Giriş	109
2. Analitik Çerçeve	111
3. İslam'ın Ahlaki Değerleri	113
4. Temel Ahlaki Aksiyomlar	114
5. İslam Ekonomik Düzeninin Unsurları.....	117

6. İslami Bir Ekonomideki Ekonomik Politikalar	126
7. Sonuç	138

Bölüm ⑥

İSLAM EKONOMİSİNE EKONOMİ POLİTİK BİR YAKLAŞIM 141

1. Giriş: İslami Finansın Ötesinde İslam Ekonomisinin Gerekliği	143
2. Bir Sistem Olarak İslam Ekonomisi.....	144
3. İslam Ekonomisinin Sistemik Doğasının Sonuçları ve İslami Finansın Durumunun Yansımaları Üzerine: İdealler ve Realiteler	159
Referanslar	163

Bölüm ⑦

EKONOMİYE İSLÂMİ BİR YAKLAŞIM..... 167

1. Giriş	169
2. Ekonominin Tarihi ve Metodu.....	170
3. İslam Ekonomisinin Doğası ve İçeriği	180
4. İslam Ekonomisinin Seyri	185

Bölüm ⑧

AHLAK VE EKONOMİ: İSLAMİ BİR BAKIŞ..... 191

1. Giriş	193
2. Doğru Bir Dünya Görüşü İhtiyacı	194
3. Dini Dünya Görüşleri	195
4. Aydınlanma Hareketi ve Etkisi	195
5. Bireysel Reform, Sosyal Dayanışma ve Genel Refah	198
6. Davranış Kuralları ve Motive Edici Sistem	199
7. Bütünün Refahını Gerçekleştirmedeki Başarısızlık	200
8. Refah Devleti	202

9. Toplumsal Sorunlardaki Artış	203
10. İslami Dünya Görüşü.....	206
11. Umut Işığı.....	211
Referanslar	214
Ek I	217
İslam Ekonomistlerinin Dört Jenerasyonu	219
Ek II.....	223
Sözlükçe/İslam Ekonomisi ile İlgili Bazı Kavramlar	225
Kaynakça.....	232

ÖNSÖZ

Medeniyetlerin etkinlik dönemleri açısından İbni Haldun'un analizi halen geçerliliğini sürdürmektedir. Dünya hayatının büyük bir deveren şeklinde devam ettiği kabul edilen bir gerçekliktir.

Şimdilerde yaşadığımız çağa hükmünü geçiren medeniyet Batı Medeniyeti'dir. Bu hüküm çok yönlü olarak varlığını ve egemenliğini hissettirmektedir.

Ancak bir önceki devrin İslam Medeniyeti devri olduğu konusunda da ortak kabul vardır. Görülen o ki, bir medeniyet hakim olduğu zaman, tüm dinamikleriyle beraber hakim oluyor. Temel felsefesi, hukuku, ahlakı, sanatı, sporu, bilimi, teknolojisi ve ekonomisi hakim paradigmalara, teamüller ve hatta popülariteler haline geliyor. Hiç şüphesiz toplumların bu kabullerinin derin anlamları bulunmaktadır. Bu kadar derin etkileri oluşturmak ve değişimleri gerçekleştirmek asla yapay olarak mümkün değildir. Bu değişim sürecinde bir eskimişlik durumu ve onun yerine bir yenilik önerisi durumu söz konusudur.

Eski, kendini yenileyemediği için terk edilmeye, yeni, kendisini yeni şartlara göre dizayn ettiği için kabule mazhar olmaktadır. Eskiyip terk edilmek istemeyen kendini yenilemeyi başarmak zorundadır. Yeninin de kabul görmek için yüksek seviyeli bir kuşatıcı performansa ihtiyacı bulunmaktadır.

Devirler ne zaman değişir? Yenilenme olamadığı zamanlar. Ama eğer gün gelir tekrar kökten bir yenilenme becerisi üretebilirlerse o zaman eski devirler yine öne çıkabilir ve yeni hüviyeti kazanabilirler. Bütün bunların altında yatan en önemli unsurlar, çalışmadır, yenilenme fırsatını elden kaçırmama dikkatidir, yozlaşmaya izin vermeme becerisidir.

Yeniden kendine gelme ve tarihte yakaladığı iyi günlerine dönme mücadelesi veren ve oldukça da başarılı olan İslam Medeniyeti, gelecek ufku açısından göz dolduran bir imkana ve potansiyele sahiptir. Aynı zamanda başarılarının ispat belgeleri zihinlerde bir yerlerde irdelenmeyi beklemektedir.

Biz bir ekonomik kuruluş olarak, kendimize yüklediğimiz görevle İslam'ın ekonomik boyutunun yeniden çalışılması, ihya edilmesi, modellemelere dayanak yapılması, sistemlere kaynak kılınması ve küreselleşmenin son noktalarını yaşadığımız devrimizde evrensel hakkaniyet tesisine alternatif olması ümidiyle böyle bir faaliyetin içine girmiş bulunuyoruz.

Rabbimizden niyazımız, bizlere her zaman doğru düşünmeyi, doğru işler yapmayı ve kendi maksudunu hakkıyla anlamayı nasip etmesidir.

Sıtkı ABDULLAHOĞLU

Kitap Hakkında | Sercan KARADOĞAN

21. yüzyıl dünyası, bir değişimin ve dönüşümün eşiğinde sallanmaktadır. 20. yüzyıla ait pek çok kavramın bugünün dünyasını anlamada yetersiz kaldığı ve bu dönüşümün mahiyetini kavrayamadığı görülmektedir. Siyasetten toplum bilimine, ekonomiden felsefeye sosyal bilimler ne krizleri öngörebilmekte ne de bunlara çare ve çözümler önermektedirler. Ekonomi, toplumun bütün kompartımanlarını ilgilendirdiğinden ve toplumun en görünen bölümü olduğundan olsa gerek, bu unsurlar içerisinde en önemlilerin başında gelmektedir. Ekonomisiz bir toplum olamayacağı gibi, ekonomik sorunlarını çözememiş/çözemeyen toplumlarda var olamazlar; çünkü siyasal özgürlüğü belirleyen temel unsurlardan birisi ekonomik özgürlüğe sahip olmaktır. Ekonomik özgürlüklerine sahip olmayan birey ve toplumlar köleliğe mahkûmdur. Ekonomik fakirlik siyasal fakirliği doğurmakta sonra da ekonomik sömürüyü ve bağımlılığı ortaya çıkarmaktadır.

Bu anlamda tarihte her zaman dönüşümün öncüsü olan Müslümanlar için çok önemli, tarihi bir fırsat vardır. Batı'nın içinde bulunduğu bu karmaşa ve kaos ortamında, yeni gelecek yüzyılı inşa ve imar etmek Müslümanların elindedir. Ya da daha doğru ifadeyle, son iki yüzyıllık süreçte neredeyse hiç yaşanmamış bir fırsat ve koz Müslümanların eline geçmiştir. Ancak Müslümanlar olarak, bir konuyu derinlikli analiz etmekten, bir konuyu açıklığa kavuşturmaktan oldukça uzacağız. Vaktini ve emeğini sadece belli meselelere odaklayan ve toplumsal çö-

zümleler üretmeye çalışan insan sayımız da maalesef yeterli değil. Genelde uğraşılacak konular pratik, güncel meselelerden, gününbirlik çabalardan öteye gidemiyor. Hal böyle olunca da pek çok soruna kalıcı ve yapıcı öneriler oluşturulamıyor. Cevdet Said, Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasalarını incelediği kitabında şöyle diyor: “Gerçekte ise, mevcut durumdan diğerine geçişi mümkün kılacak bir değişimi ve dönüşümü gerçekleştirmek için, bu tür sorulara nesnel karşılıklar bulmaktan başka çıkar yol yok. Bu ise durmadan öğrenmek ve araştırmalar yapmakla mümkün olabilecek bir durum.” Bu başarılabilir olduğunda ise, hakkın tekrar yeryüzünde ikamesini mümkün kılacak bir değişim ve dönüşüm dinamiği açığa çıkmış olacaktır. Bu yüzden eğer Müslümanlar olarak yaptığımız işi ciddiye alırsak, batının ürettiği ve bize dayattığı bütün kavramlarla esaslı bir hesaplaşmanın içerisine girmemiz gerekmektedir. Bu alanların en sorunlularından birisi ekonomi alanıdır.

İslam ekonomisi ise, bu bağlamda, Müslüman dünyanın çözmesi gereken en önemli meselelerin başında gelmektedir. Çünkü İslam Ekonomisi, samimi çabalar ve uğraşlar sonucu başlamış ama bir sonuca erdirilemeden, basit, teknik tartışmalara hapsedilmiş bir alandır. Ayrıca İslam Ekonomisi genelde fıkıhçıların söz sahibi oldukları ve tanımladıkları bir alan olmuştur. Hâlbuki mevcut ekonomik yapıyı ve işleyişi kavrayabilmek ve ona alternatifler oluşturabilmek/sunabilmek için esaslı bir ekonomi tarihi, felsefesi ve düşüncesi okuması gerekmektedir. Ancak bu okumalar İslami bir bakış açısıyla birleştirilebildiğinde, olumlu sonuçlar verecektir.

Batı düşüncesinin ve bilimin en önemli alanlarından birisi olan ekonomi hiçbir zaman sadece ekonomi değildir. Ekonomi ve ekonomi bilimi öğretimiyle birlikte Batı felsefesinin ürünü ve ona içkin olan unsurlar da bizim gündelik konuşmalarımıza, davranışlarımıza ve düşüncelerimize sirayet edecektir. Bu da, Batılı zihnin tanımladığı gibi konuşmayı, davranmayı ve düşünmeyi beraberinde getirecektir. Yani bir anlamda, ekonomi alanının felsefesi, hızı, teknikliği, matematikseliği, doğa yasaları hüviyetindeki teorileri, biz farkında olmasak ve olmasak da toplumu alttan değiştirecek ve kendi ahlakını dayatacaktır.

Diğer yandan eğer İslam’ın ve İslam ekonomisinin alternatif olduğu iddiasını daysak, bu konuda daha derinlikli çalışmalar yapmamız gerekmektedir. Mesela, bu yazının yazarının da ilgi alanlarından birisini kapsayan Marksist Teori pek çok Müslümana göre bitmiş, miadını doldurmuş bir teordir. Ancak, bu yargı, uzak-

tan bir okuma ve yorumlamanın sonucudur. Ve daha çok neoliberalizmin etkisinde ve ekonomiyi sadece ana akım iktisat üzerinden okumanın bir sonucudur. Aslında olan ise, yeni kuşak Marksist ve sosyalistlerin, devamlı olarak 21. yüzyılın bir sosyalizm yüzyılı olacağını iddia etmeleri ve bu bağlamda kapitalizme alternatif teoriler ve tezler üretmeleridir. Bu teoriler içi boş, sloganik de değildir, tam tersine, kapitalizm sonrası yaşama dair, her bir parçanın üzerinde düşünüldüğü, tanımlandığı ve çözüm üretildiği ciddi çalışmaların sonucudurlar.

Sonuçta, İslam ekonomisi kavramının üzerinde yeniden düşünülmesi ve nelerde hatalar yapıldığının sorgulanması gerekmektedir. Böylece, din ve dünya, İslam ve ekonomi ayrı ayrı şeyler olmaktan çıkarak, bir ve bütüncül bir nizam ortaya konabilecektir.

Bu elinizdeki derleme kitap İslam ekonomisi konusunda Türkiye'deki bir boşluğu doldurmak üzere hazırlanmıştır. İslam Ekonomisi disiplininin son zamanlarda artan önemi ve gündemde oluşuyla paralel olarak, insanlarda genel bir ilgi ve merak uyanmıştır. Ancak, Türkiye'de bu konuyla ilgili güncel eser bulmak zordur veya bunların sayısı yetersizdir. Bu eksiklik de bizi böylesi bir 'Giriş' kitabı hazırlamaya götürdü. Üç kitap olarak tasarlanan bir serinin ilk kitabı olan bu kitapta, İslam ekonomisinin tanımı ve metodolojisinden başlayarak, bütün bileşenlerini ortaya koymak, tanımlamak ve analiz etmek düşüncesi yatmaktadır.

Bu vesileyle, kitapta İslam ekonomisinin tanımı ve metodolojisinin ne olduğu, kapsamı ve içeriğinin sınırlarının irdelendiği makalelere yer verilmiştir. Kabul edilmelidir ki, tanım ve metodoloji gibi daha en başlangıçta yer alan birincil konular netleşmeden, bilinmeden ve doğru yorumlamadan; bir sistemin varlığından ve kapsayıcılığından bahsedemeyiz. O yüzden, farklı coğrafyalardan akademisyenlerin farklı zamanlarda yazmış oldukları bu makaleler bu mantıkla seçilmiş ve okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

Sunuşu izleyen giriş yazısında, Sıtkı Abdullahoğlu, İslam ekonomisi çalışmanın ne demek olduğu ve neden gerekli olduğuna değinmekte. Bu bir nevi, konuyla fazla ilgisi ve bilgisi olmayan okuyucunun hazırlanmasına yönelik bir çabadır. İslam ekonomisine getirilen itiraz noktalarını, İslam ekonomisi çalışmak gerekliliğini, öncelikleri ve yapılması gerekenleri anlatarak, İslam ekonomisinin önemi ve kapsamın da bir açıdan ortaya koyulmuş olmaktadır.

Giriş yazısını izleyen ilk yazıda, Monzer Kahf, İslam ekonomisine dair önerilen farklı tanımları irdelemektedir. Kapsamının araştırılması, metodoloji-

sinin yönü ve sınırlarının çizilmesi hedeflenmektedir. Burada görüleceği üzere, İslam ekonomisinin tanımıyla alakalı bir uzlaşma yoktur. Kahf' da bu farklı tanımları farklı gruplar altında birleştirerek, tanım kümeleri oluşturmaya çalışmaktadır. Ayrıca, İslam ekonomisinin kapsamı, metodu ve hatta temel varsayımlarının geleneksel ekonomiyle ilişkisini ve benzerliğini irdelemektedir. Bu açılarından, bu makale hem tanım hem de metodoloji üzerine tartışmaları içerdiğinden dolayı, başlangıçta bu makalenin olması okuyucunun genel tartışmalara aşına olması açısından da önemlidir.

Üçüncü makalede, Shamim Ahmad Siddiqui, ekonomi ve İslami ekonominin tanımlarını yaparak, bir karşılaştırma yapmaktadır. Klasik ekonomiden başlayarak, ekonomi bilimi içerisindeki farklı okulların ekonomiyi nasıl tanımladıklarını, neredeyse ekonomi alanındaki her araştırma programının kendisine has bir tanım ve metodu olduğu ve buna niye ihtiyaçları oldukları anlatılmaya çalışılmıştır. İslami ekonominin heterodoks ekonomi olarak değerlendirilmesi önerilmekte, İslami ekonomi teriminin kullanımını savunmak için de ayrıntılı iddialar ortaya konmaktadır. Bu makale, karşılaştırmalı bir 'tanım' sunmakta ve sonuçta, çıkarımsal olarak, İslam ekonomisinin tanımının ne olması gerektiğine ulaşmaktadır.

Dördüncü makale olan, M. Akram Khan'ın makalesi, yine bir metodoloji makalesi ve amacı da İslam ekonomisinin metodolojisini geniş bir bakış açısından göstermeye çalışmaktır. Diğer yandan ekonomi biliminin metodolojisiyle İslam ekonomisinin bir kıyası yapılarak, metodolojik olarak farklılaştıkları yerler belirtmeye çalışılmıştır. Ekonomi neden bir metodolojiye ihtiyaç duymaktadır ve İslam ekonomisi için bir metodoloji neden gerekli ve önemlidir, sorularına cevaplar aranmaktadır.

Beşinci makale olan Haidar Naqvi'nin makalesinde, İslâm ekonomisinin ahlaki temelleri irdelemektedir. Bu amaçla, İslâm ekonomisinin kurucu ve temel aksiyomları tanımlanarak, onun neyi öncelenmesi ve neyi hedeflemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu aksiyomlar sayesinde neyin İslam ekonomisine dâhil edilebileceği neyin de dışarıda bırakılabileceğine dair bir referans ve ölçüt sistemi de önerilmiş olmaktadır. Bu sayede İslâm'ın ekonomik önerisinin diğer sistemlerle ne ölçüde örtüştüğü ve benzeştiği, nerelerde ayrıştığı görülebileceği olacaktır. Bu anlamıyla, öncelendiği unsurlar bakımından Naqvi'nin makalesi diğer makalelerden ayrılmaktadır. Ancak sonuçta, ulaştığı nokta İslam

ekonomisinin bir tanımını vererek, metodolojik olarak nereden beslenmesi ve başlaması gerektiğine cevaplar üretilmiş olmaktadır.

Bir sonraki makalede Mehmet Asutay, Naqvi' nin önerdiği aksiyom sistemini daha da geliştirerek, İslam ekonomisinin temellerine, gerekliliğine ve önemi ne vurgu yapmış olmaktadır. Bu vesileyle, İslam ekonomisinin kurucu paradigması şekillendirilecek bu sayede de bir ekonomi politik sistemi oluşturulabilecektir. Ayrıca, İslam ekonomisinin son dönem yaşadıkları ve arzu edilenin neresinde bulunduğu da görülebilecek olacaktır. Diğer yandan, Asutay Hoca, İslam ekonomisine ekonomi politik bir yaklaşım getirerek, bir yapı bozuma uğratarak onun içeriği tek tek ele alıyor ve her parçayı yeniden inşa ediyor.

Yedinci çalışma olan Nejatullah Sıddıqî'nin makalesi, ilk olarak ekonominin tanımını yaparak başlıyor. Bu açıdan bakış açısının doğru kurulması ve ilerletilebilmesi için, geçmişten bugüne ekonominin tarihi ve izleği, ekonominin farklı tanımlarının ve metodolojilerinin seyri anlatılmaktadır. Bu noktadan sonra da, İslam ekonomisinin doğası ve içeriği, kapsamı ve metodolojisi verilerek bir tanım aralığı oluşturulmaya çalışılmaktadır. İslam ekonomisi disiplinin önde gelenlerinin hangi sorunları öncelendikleri ve nasıl ele aldıkları üzerinde durulmaktadır. Bu çalışma da ekonomiye İslami bir yaklaşım getirilerek, ekonominin mevcut halinin, teorilerinin ve yapısının ne kadar İslamla uyumlu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Son makale olan Umar Chapra'nın Ahlak ve Ekonomi makalesi de, birbirleriyle yakın ilişki de olan bu iki kavrama İslami bir bakış açısı getirmeyi hedeflemektedir. Bu sayede, hem bir ahlak tanımı hem de bir ekonomi tanımı yapılarak, bunların aslında ne olduğu ve neleri kapsadıkları da gösterilmiş olacaktır. Kısacası bu makale de, İslam dünya görüşü içerisinde kutsallaştırılmış olan ahlak ve ekonominin karşılaştırmalı analizi ve batılı entelektüel yönelmenin kurucu nitelikteki yapıtaş olması ele alınmaktadır. Sistemin olduğu gibi ekonomi teorisinin de temeli olan ahlakın öneminin anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu da, ekonominin temellerini sorgularken, bir İslam ekonomisinin de hangi temellere oturması gerektiğini göstermiş olacaktır.

Bu makaleyle birlikte, bu derleme kitap çalışmasının da sonuna gelinmiş olmakta. Kitabın amaçladığı üzere, makaleler tanım, metodoloji, kapsam ve içerik konularına odaklanmakta, ekonominin temeli olabilecek kavramlardan ahlak kavramının bugününün ekonomi görüşünde ne kadar yer kapladığı, bir İslam eko-

nomisinde de rolünün ne olacağı sorularına cevaplar aranmasını arzulanmaktadır. Bu soru ve sorunlarla, giriş niteliğinde bir katkı yapabilmesi ve üzerinde tekrar düşünmeyi ve tartışmayı başlatabilmesi kitabın amacının hasıl olduğunu gösterecektir. Ayrıca genel okuyucu için, ek I kısmında İslam ekonomisinin 20. yüzyıl içerisindeki kısa bir tarihi ve farklı jenerasyonlarının özelliklerinin verildiği bir çalışma hazırlanmıştır. Bu da, genel okuyucu kitlesinin, İslam ekonomisi nasıl başladı ve nereye geldi sorularını cevaplamalarına katkı sağlayacaktır. Ayrıca ek II kısmında, İslam ekonomisine temel olabilecek bazı fıkhi ve ekonomik kavramların olduğu bir sözlükçe ve Türkiye’de İslam Ekonomisiyle alakalı yayımlanmış bazı eserlerin bilgilerinin yer aldığı bir kaynakça hazırlanmıştır. Böylece okuyucu ihtiyaç duyabileceği kaynakları ve kavramları elinin altında bulundurabilecektir.

Bu kitabın, kurulacak özel bir enstitünün İslam Ekonomisi başlığı altında yapmayı düşündüğü uzun boylu çalışmaların bir ilki olmasını temenni ediyoruz. İslam ekonomisi çalışmalarını kurumsal çerçevede yapabilmek amacıyla konuyu dert edinen ve bu çalışmalara başlayan büyüklerim Muhterem Yusuf Kalyoncuoğlu’na ve Adnan Danışman’a minnetlerimi sunuyorum. Bu fikrin inşasında önemli bir rol oynayan değerli Hocam Sıtkı Abdullahoğlu’na teşekkürü bir borç bilirim. Onun katkı, tavsiye ve desteği sayesinde bu çalışma soyut bir düşünceden çıkarak bir kitap haline gelebilmiştir. Ayrıca, kitabın oluşturulmasında, makalelerin çevrilmesinde, düzeltmelerin yapılmasında yardımlarını, fikirlerini, desteklerini ve emeklerini esirgemeyen değerli dostlarım İsa Yılmaz, Elyesa Koytak ve M. Ragıp Abdullahoğlu’na teşekkürlerimi sunuyorum. Onlarla ve saymadığım diğer sayısız dostla yaptığımız tartışma ve fikir alışverişleri sayesinde bu çalışma ortaya çıkabildi. Bu kitap İslam ekonomisinin yeniden tartışılmasına, düşünülmesine ve konuşulmasına katkı yaptığı ölçüde maksada hizmet etmiş olacaktır. Bundan böyle İslam ekonomisi alanıyla ilgili olarak özgün üretim eserlerin ortaya çıkarılması niyet ve gayretinde olacağımızın bilinmesi ve başarı için dua talebimizin kabulü temennisisiyle...

Giriş ①

İslâm
Ekonomisi
Çalışmak

**İslam
Ekonomisi
Çalışmak**

İslam ve Ekonomi

İslam ve ekonomi kelimelerinin yan yana kullanılmaya başlandığı günden bu tarafa azımsanmayacak bir zaman geçmiştir. Ancak bu zaman zarfı henüz bu kavramların birbirleriyle tam bir imtizaç sağlamasına yetmemiştir. Zira halen bu kavramların birlikte kullanımı sorunlu kabul edilmekte ve bu birlikteliklerine ciddi anlamda itirazlar söz konusu olmaktadır.

İslam Ekonomisi Kavramına İtiraz Noktaları

En önemli itiraz noktalarından bir tanesi, “Ekonomi ekonomidir, onun İslamisi olmaz. İslam ekonomi ile değil, insanla ilgilidir. Ekonomiye anlam katan da insandır.” şeklindedir.

Bir başkası, “Ekonomi bir sistem ve model gerektirmektedir. Oysa İslam literatüründe bu anlamda bir sistemden ve modelden bahsedilemez. Eğer böyle bir sistem olursa, o da İslam için bir daraltma anlamına gelir. Bir sisteme ve modele bağlamak, İslam’ı bir döneme hasretmek demek olur. Bu da İslam’ın temel amacına ve karakterine uygun değildir. Zira İslam evrenseldir ve kıyamete kadar insanların ihtiyaçlarına cevap verecek niteliklere sahip olarak temellendirilmiştir.” şeklindedir.

Bir başka itiraz noktası ise, “İslam bir dindir, ekonomi ise seküler bir alandır. Dolayısıyla ikisinin yan yana getirilmesi ontolojik olarak doğru değildir.” tezidir.

Esasen bu ve benzer değerlendirmeler, itirazlar dahi konuyla ilgilenmek gerektiği fikrini beslemekte ve desteklemektedir.

Belki bu itirazların bilimsel usuller açısından, belki etimolojik irdelemeler itibariyle kayda değer tarafları olabilir. Hiç şüphesiz bunlar da muhtemeldir.

Ancak bu makale, İslam ve Ekonomi başlıklarının bir araya getirilerek ve bu çerçevede çalışma yapmak gerektiği fikri ve inancını ifade için hazırlanmıştır. Bu makalede bu fikrin arka plan değerlendirmeleri ve konuyla ilgili olarak cevabı merak edilen bazı sorular ortaya konmaya çalışılacaktır.

Neden İslam Ekonomisi Çalışmak Gerekir?

Bundan amaç ise, İslam ve ekonomi kavramlarının zorunlu buluşma noktalarının tespit edilmesi ve bu vesileyle konuyla ilgili olarak akademik çalışmaların yapılması ve insanlığa yeni bir ufku açılması için yola çıkılması gereğinin ortaya konmasıdır.

Asıl hareket noktası İslam'dır. Asıl nokta bu olmakla beraber, ilgi motivasyonu, fanatik taraftarlık yahut fantastik idealler değildir.

Evensel bir din olan İslam'ın kurucu yapısının bütüncül hüviyeti, böyle bir çalışma yapmanın gerekliliğini tavsiye bir tarafa bilakis icbar etmektedir. Bu değerlendirmenin inançla ilgili bir tarafı olabileceği kabul edilmekle birlikte, akademik bir mantalite ile ilgisi daha derindir. Zira İslam nassının içeriği ve İslam Peygamberi (s.a.v.)'nin dini inşa süreci bu iddianın ispat belgeleridir.

Bizatihi Kur'an içerisinde, ekonomi ile ilgili, bu din mensuplarının ve tüm insanlığın uyması gereken talimatlar bulunmaktadır. Üstelik bu talimatlar, onlara uyulduğunda kurtuluşun söz konusu olacağı¹, uyulmadığında ise hezimetin kaçınılmaz olacağını² ifade eden kesinliktedirler.

Yine aynı şekilde İslam Peygamberi (s.a.v.)'nin özellikle Medine'de toplumun siyasal ve sosyal yapısını dizayn ederken, pazarın düzeninden başlayarak her ekonomik kazanıma ve her ekonomik ilişkiye dair düzenleme yaptığı³ bilinen gerçeklerdir.

Bu somut gerçeklikler meselenin, irdelenmesini zorunlu kılan, hatta

1 Al-i İmran, 130.

2 Maide, 90.

3 İktisadî – siyasî bağımsızlık ve Medine Pazarı”, İktisat ve İş Dünyası, 2 (1992)

üzerinde sistem, model üretilmesi gereğini ispatlayan referans dayanaklardır.

Ayrıca İslam'ın varoluş amacının mahza “adalet ve hakkaniyet”⁴ olması dolayısıyla, hayatın en can alıcı konusu olan ekonomi ile ilgili olarak haksızlıklara ve adaletsizliklere izin verecek açıklık bırakması veya bunları kişilerin dini erdemliliklerine veyahut insaflarına terk etmiş olması, tutarsızlık anlamına geleceğinden muhaldir. Yani adalet ve hakkaniyeti emreden bir yapı, onu ikame edecek somut mekanizmalarını da üretmek zorundadır. Aksi halde o düzenlemeler “tavsiye niteliğinde” olmaktan öteye gidemez. Araştırmalar yeterli düzeyde yapıldığında, İslam'ın da bu yapıyı inşa ettiği kolayca görülmektedir.

Sorun sadece şudur: Tarihin bir döneminde var edilen bir din, gelecek tüm zamanlarda insanların yenilenen ihtiyaçlarına nasıl cevap yetiştirecektir? İşte bam teli nokta burasıdır. Tam da bu gerekçe ile İslam ve Ekonomi başlığı altında bir alanda çalışmak zorunluluk kabul edilmektedir. Zira ekonomi de hayatla her daim sıkı sıkıya yaşayan bir gerçekliktir İslam' da. Dolayısıyla mantıksal çerçeve bize kavramların ortak çalışması gereğini dayatmaktadır.

Temel Sorular

Meseleyi tartışmaya temel sorular üzerinden devam etmek gerekirse, öncelikle ‘adalet ve hakkaniyet’ kavramları üzerinde durmak gerekecektir. Zira insanlığı en fazla meşgul eden alanlardan birisi ekonomik alandır. Bu konularda “**belirleme yetkisi**” kime aittir? Yani hak nedir ve hakkı belirleme yetkisi kimdedir? İşçide mi, işverende mi, sendikalarda mı, sözleşmelerde mi, piyasalarda mı, şartlarda mı, hükümetlerde mi, küresel güçlerde mi, egemenlerde mi, yoksa Allah' ta mı, kimde?

Evrende doğal olarak var olan nimetlerden paylaşım kriterleri nasıl yapılacaktır?

Paylaşımında, sermaye, emek, hammadde, organizasyon ve akıl doğal hak sahipleridir. Bu dağılım neye göre yapılacaktır? Yapılan dağılımın ne kadar hakkaniyetli olduğuna nasıl karar verilecektir? Yani esas itibarıyla hak sahipliğinin doğası nasıldır?

4 Nahl, 90.

Ekonomi bir alt değer olarak görülmekte ve sonuçları itibariyle değerlendirilmeye alınmakta ya da düzenleme önerileri oluşturulmaktadır. Faaliyet açısından alt değer nitelmesi uygun olsa dahi, hak dağılımı açısından üst değer tarafı baskındır. Bu nitelmenin ekonomiye ahlakı zorunlu olarak giydiren bir telakkinin nitelmesi olabilir. Bu da geçerli birçok anlayışa ters kabul edilebilir. Ancak, başka bir dünya görüşünden bahsettiğimizi ifade etmiştik. Esasen onun bir üst değer olarak algılanması ve içine cansız varlıklar da dâhil edilmek üzere tüm eşyayı kuşatacak şekilde bir hakkaniyet nitelmesine tabi tutulması elzemdir.

Hatta mümkün olan ölçüde bu hakkaniyet belirlemesini aşkın olan bir güce havale etmenin en adil yaklaşım olacağı entelektüel olarak doğru görülmektedir. Böyle muhkem bir belirleme noktasından hareket edildiğinde de, o zaman tüm dizaynı o perspektifle yapmak gerekli olur.

‘En temel kavramlarla’ ilgili belirlemeleri insan zihni yaptığında ise, bunun ne kadar hakkaniyete tekabül ettiği her zaman soru işaretleri ile karşılanacaktır.

Ekonominin en önemli sorunlarından bir tanesi dağılım meselesidir. Dağılımın kriterlerinin ne olacağı hep sorundur. Nereye kadarı re’sen belirlenir, neresini şartlar belirler? Tamamı şartlara bırakıldığında hakkaniyetli bir dağılım nasıl mümkün olacaktır?

Bu çerçevede konunun ana omurgasını ifade eden kavramların tamamı ile ilgili olarak tanımlama çalışmalarının yapılması gerekmektedir. Zira kavramlara yüklenen anlamların arka plan düşünceler ve düşünce sistemleri ile direkt ilişkileri bulunmaktadır. Örneğin bir felsefeye göre “aldatma” konusunda suçlu aldanandır. Ama diğer bir felsefeye göre aldatandır. Arada bu kadar büyük fark olan iki anlayışın ekonomi ile ilgili olarak ürettikleri tüm nitelgeler de böyle büyük farklılıklar ortaya çıkaracaktır.

İslam Ekonomisi Çalışmak ve Öncelikler

O yüzden öncelikli meselelerden bir tanesi, kavramların İslami bakış açısıyla yapılacak yorumlarının aktüel hale getirilmesidir. Mülk, mal, para, itibari para, değişim, sanal güç, karşılıksız para, gücün ekonomiyi belirleme gerçekliği, fiyat, ücret, faiz, değer, enflasyon, zaman maliyeti, fayda, risk, artı değer, yasak, gereksiz üretim, faydalı/zararlı üretim, ara-

zilerin kullanımı, evrendeki ortak nimetler, kâr, rekabet gibi yığınla klasik ve modern konu başlıklarında geçerli olan tanımlamalar ve nitelemeler ne kadar hakkaniyete uygun yapılmaktadır? Bütün bunların salt İslami tanımları nasıl yapılmalıdır? Bu konularla ilgili olarak ortaya çıkan farklar, yeni ekonomik sistemin de temellerini oluşturacaktır. Çünkü sadece niteleme dahi, ilgili kavrama meşruiyet ya da meşruiyet dışılık özelliği kazandırabiliyor.

Nitekim insanlar, ‘faiz alışveriş gibidir’ diye niteleyerek meşrulaştırabiliyorlar. Oysa Kur’an onu kökten haksız kazanç ve bir çarpıklık hatta çarpılmışlık⁵ olarak niteliyor. Bu yüzdendir ki, nitelemeler esas meselelerdendir.

Ekonomik Sistem Mantalitesi

Ekonomik sistemin temel amacı, insanlar arasında sürdürülebilir bir ekonomik hayatın hakkaniyetli bir düzen içinde yürütülmesini temin etmektir. Bu sistem hem insanların birbirleriyle kurdukları ekonomik ilişkileri düzenlemeli ve hem de kamu yöneticilerinin sorumluluklarını tanımlayıcı olmalıdır.

Ekonomik anlayışta ‘toplumdaki herkesi düşünmek gibi bir sorumluluk’ anlayışı, sanki bazı sistemlerin hiç sorunu olmamıştır. Oysa bu konu İslam’a göre asla ihmal edilemeyecek manevi ve maddi temel bir sorumluluktur.

‘Denge’ sorunu benzer bir sorundur. Ekonominin sadece kendini gerçekleştirmesi ve ardında bırakması muhtemel sosyolojik enkazla ilgilenmemiş olması, İslam’ın kabul edeceği bir sonuç değildir. Toplumda ekonomik dengenin kurulması ve muhafaza edilmesi için gerek sistem yönünden, gerek model yönünden yapılması gerekenlerin yapılması bir zorunluluktur. Burada dini sorumluluk hayatın tüm alanını kapsayıcı özellik arz ettiğinden dolayı ayırım yapmak gibi bir lüks kabul edilemez. Yani namaz kılmakla, ekonomik paylaşımına itina göstermek aynı derecede ağırlıklı görevlerdir. Seçimlik değildir. Bu sorumlulukların asgari limitleri gönüllülükle belirlenmez. Mutlaka icra edilmesi gerekir. İcra edilmez ise yaptırımını gerektirir.

5 Bakara, 275.

Ekonomi ve Ahlak

Bir şekilde ‘ahlak’ da ekonomi içerisinde kendine hâkim bir yer bulmak zorundadır. Geliştirilecek sistem ahlaksız bir ekonomik yapıyı reddetmek mecburiyetindedir. Bu anlayışın batı tarzı ekonomiler için saçma denebilecek kadar aykırı ve ekonomik zararı olan bir mesele kabul edilmesi anlaşılır bir şeydir. Ancak bu zihniyet değişimi içerisinde bunun da aynı şekilde anlaşılması gerekir. Yani ‘Ne olursa olsun kazanç olursa makbuldür.’ anlayışı, paradigmatik bir ayırımıdır ve İslam mensubu insanlar bu ilkeyi inançları gereği baştan reddederler.

Tabiatı derin tahribe uğratan, her şeyi gereksiz ve erken tüketen, gelecek kuşakların haklarını dahi kullanmaya tamah eden bir algı, ekonomik refah getirirse de yanlıştır ve kötüdür. Somut olarak ifade etmek gerekirse dizginlenebilir. Başka bir insan tipi üretmek mümkündür. Kontrollü, mutmain, kanaatkâr, paylaşımcı bir insan. İsrâf denilen kavramın evrensel kapsamı bu meseleyi de çok yönlü olarak kuşatabilir ve sistemleştirilmesini sağlayabilir.

“Tüketimin sınırları nereye kadardır?” sorusu kritik bir sorudur.

Evrinde var olan nimetlerin içinde yaşayan ve yaşayacak olan canlılarla olan yeterlilik ilişkisi aşkın bir kabuldür. Açlığın sebebi yetersizlik değil, aşırı tüketimdir. Şimdi açlığı gidermek için ihtiyaç olanların maliyeti ile, obeziteye karşı mücadelenin maliyeti mukayese edilse ortaya çıkacak ilginç sonuçlar bu tezi doğrulayacaktır.

Sonuç

Ekonominin matematik gibi, fizik gibi bir bilim olmadığı şeklinde bir bilimsel yargı var. Yani bu demektir ki, bugün ekonomik gerçekler olarak dayatılan konuların çok önemli bir kısmı sadece bir görüşün sonucu olarak karşımızda durmaktadır. Çok rahat bir şekilde onu kökten değiştirecek başka teoriler devreye sokulabilir. Aslında bu esneklik daha büyük bir gerçekliktir. O yüzden bu yargıların alternatifi olabileceği her zaman varsayılabilir. Bugün hakim olan görüşler ve onların taraftarları ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, her zaman alternatif üretilebileceği asla unutulmamalıdır. Bu durum her ne kadar çok zor gözükse de, rüzgâra karşı yürümek, Nil’i tersine akıtmak anlamına gelse de mümkündür.

Bölüm ②

İslam Ekonomisi:
Tanım Ve Metodoloji
Üzerine

İslam Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine¹

1 2003'te 'Review of Islamic Economics' dergisinde 'Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology' adıyla yayınlanan makalenin orijinalinden Editörün izni ve bilgisi dahilinde 'Elyesa Koytak' tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. İslam ve Ekonomi

İslam'ın ekonomik davranışları da kapsayan bütüncül bir hayat tarzı olduğu yönündeki önermeye bugün artık Müslüman veya gayri-Müslim kimse karşı çıkmıyor. İslam'ın geçmiş asırlarında Müslüman alimler bu gerçeğin altını çizme ihtiyacı hissetmiyorlardı, zira onların din ve İslam kavramlarını anlayış tarzları, son iki asırlık modern dönemde, özellikle batı sömürgeciliğinin ve kültürel etkisinin neden olduğu tahriften henüz nasibini almamıştı. Müslüman alimlerin, Yunan ve Roma mirasının geniş çaplı bir tercüme faaliyetine girişildiği hicri ikinci ve üçüncü asırlarda, felsefeyi, matematiği ve fizik bilimlerini aktarmalarına rağmen, Roma hukukuna ilgi duymamaları bu noktada önemlidir. Roma hukuku, İslam'ın ilkeleriyle temel bir çatışmaya girdiği için doğal olarak dışarıda bırakılıyordu.²

Din kelimesi, kişinin davranışlarının belli inanç ve emirlere³ uygun olmasını ifade eder; İslam da kişinin rehber olarak şeriat⁴ kabul etmesini gerektirir. İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin öngördüğü normlar, ahlaki değerler ve davranış standartları ekonomik tutumları da kapsar. Bu kapsayıcılık, hicretten önce nazil olan Mekki ayetlerde dahi geçerlidir. Mekke dönemi, İslam düşüncesinin temellerinin hazırlandığı ve yürürlükte olan idare yapısının eleştirisinin yapıldığı dönemdir.⁵ Kuran ve Sünnet'i temel alan fıkıh külliyatının büyük bir kısmı ekonomik davranış biçimlerini ve iş ilişkilerini konu edinir.

O halde İslam'ın, gerek bireysel gerek toplumsal ekonomik tutumları ilgilen-

2 Şeyh İzzeddin K. al Tamimi, "Comments on Anas Zarqa's *Theoretical Problems in Islamic Economic Research*", seminer tebliği, *Seminar on Problems of Research in Islamic Economics*, Amman, Ürdün, 23-26 Nisan, 1986.

3 Muhammed Abdallah Draz. (1970) *Al Din* (Din), 2. baskı, Kuveyt, Dar al-Alam, s.31-36.

4 İbn Manzur. *Lisan al'Arab*, cilt 12, Beyrut, Dar Sader, s.293.

5 Monzer Kahf. (1981) '*Al-Iqtisad al-İslâmi*' (İslam Ekonomisi), 2. baskı, Kuveyt, Dar al-Qalam, s.28-30.

diren, kendine has normları ve ahlaki değerleri olduğu açıktır. Bu, diğer dinler için de söz konusudur. Bu noktada, Yahudilik ve Hıristiyanlığın benzer bir iddiası yokken, neden İslam'ın "İslami" bir ekonomi iddiası taşıması gerektiği sorulabilir. Bunun cevabı basittir: Yahudilik ve Hıristiyanlık Avrupa'da, din kavramının anlamının daraltılmasına maruz kalmıştır. Bunun birçok tarihi nedeni vardır, ancak bunları ele almak bu çalışmanın konusu değildir. Temel olarak bu anlam daralması, özellikle ekonomi ve siyaset olmak üzere bazı hayat alanlarının dinin yetki alanından çıkarılmasına yol açmıştır. Nihayetinde ne Hıristiyanlık, ne de Yahudilik bugün artık bütünlüklü bir hayat tarzı iddiasında bulunabilmektedir.⁶ İslam'ın ahlaki ve ideolojik değerleriyse, Peygamber'in hayatı boyunca, o kuruca dönemde, ekonomik kurumlar ve kişiler arası ilişkilerde ortaya konulmuştur. Bundan dolayı İslam'ın, genel olarak bütün bir sosyal ve siyasi örgütlenmeyle tutarlılık arz eden ve felsefi bir bakış açısına dayanan, kendine has bir ekonomik sistemi vardır. "İslam ekonomisi", erkeklerin ve kadınların gerek bireysel failer olarak, gerekse de toplumsal bütünlük içinde cemaatler olarak ekonomik davranışlarını konu edindir.

2. Bu Çalışmanın Amaçları

Bu makalenin amacı İslam ekonomisi için önerilen farklı tarifleri buluşturmak, İslam ekonomisinin kapsamını keşfetmek ve bir metodoloji taslağı belirlemektir. İleride göreceğimiz üzere, Müslüman ekonomistler arasında İslam ekonomisinin tanımı, kapsamı, geleneksel ekonomi bilimiyle ilişkisi, yöntemi, analiz araçları ve hatta temel önermeleri hususlarında bir uzlaşma yoktur. Bu makalede, bu hususlardaki farklı yaklaşımları ortak bir zeminde buluşturmak amaçlanmıştır.

İslam ekonomisi meselesi, 20. asrın başlarında yeniden gündeme geldiğinde bu konuda kalem oynatanlar İslami ilimlerden gelen âlimler ve yazarlar oldu. Bu durum, İslam ekonomisi hakkında tartışmaların kapsamını ve usulünü belirleyerek tamamen fıkhi ve genel geçer bir yaklaşımla ele alınmasına yol açtı.⁷ 70'li yılların ortalarında, ekonomi eğitimi almış yeni bir kuşak İslam ekonomisi alanın-

6 Her ne kadar üç dinin de kaynağı ilahi olsa da Allah, önceki peygamberlere bütün bir hayat tarzını vahy etmemiştir. Allah'ın gönderdiği din ancak İslam'la tamamlanmış biçimini almıştır. (Kuran, 5/3)

7 Hasan el Benna'nın ve Mevdudi'nin 30'lu yıllarda, daha sonra Seyyid Kutub'un 40'li yıllarda yazdıkları ilk akla gelen örneklerdir.

da çalışmaya başladı.⁸ İslam ekonomisiyle geleneksel ekonomi arasındaki farklar zamanla o kadar çok abartıldı ki artık bazıları İslam ekonomisinin geleneksel ekonomiden bağımsız, kendi içinde bir disiplin olduğuna inanıyor. Bu makale ise bu yaklaşımı kabul etmemektedir. Bunun yerine, yaklaşımlar arasındaki ortak paydayı bulup gerekçelendirmeyi, olguları ve önermeleri ele almayı ve mümkün sonuçları açıklamayı istiyoruz. Makalenin sonunda bazı Müslüman ekonomistlerin çalışmalarındaki tutarsızlığın, onların araştırmalarında İslam ekonomisine yabancı önermelerden yola çıkmalarından kaynaklandığını göstereceğiz.

Başlarken İslam ekonomisinin tanımı ve kapsamını ele alacağız. Bazı yazarların önerdikleri tanımları analiz ederek, bu tanımların konuyla aslında alakasız ve uyumsuz olduklarını göstereceğiz. Sonraki bölümde metodolojik konuları tartışacağız. İslam ekonomisinin kendine has bir metodoloji mi gerektirdiği, yoksa genişlemiş bir ekonomi olarak batı ekonomileri içinde uygulanan genel bilimsel çerçeveye uygun mu olduğu sorusundan yola çıkarak temel metodoloji meselesinin ana hatlarını belirlemeye çalışacağız.

3. İslam Ekonomisinin Tanımı ve Kapsamı

3.1. İslam Ekonomisi Ne Önerir?

İslam ekonomisi kavramı, İslami bir toplumda erkeklerin ve kadınların ekonomik davranışlarına rehberlik eden bir değerler sistemi olarak sosyal, siyasi ve yasal ortamlarda İslami aksiyomların yürürlükte olduğu varsayımını temel alan bir çalışma alanı olarak tarif edilebilir. Bu haliyle İslam ekonomisi, kapitalist paradigma temelindeki ekonomi analizlerine “kapitalist ekonomi” denmesine benzer. Bu anlamda İslam ekonomisi, ekonomi biliminin bir branşı, ekonomik sistemlerden birinin araştırılması demektir.

Bu ekonomi dalı, İslami ekonomik sistemin paradigmasını, aksiyomlarını ve ilkelerini ele almalı ve böylece bunların ekonomik ölçümlere ve ekonomik faillelerinin kararlarına etkisini incelemelidir. Farklı ekonomik sistemleri konu edinen farklı ekonomi dalları arasında olduğu gibi, İslam ekonomisi söz konusu olduğunda başka bir ekonomi dalının analiz araçları, İslami ekonomik sistemin aksiyomlarıyla uyumsuz olup, değiştirilmeyi gerektirebilir. Yine de, terminoloji ve

8 Yine de, profesyonel bir ekonomist olan A.I. Quraishi'nin 1946 basımı *'Islam and the Theory of Interest'* (İslam ve Faiz Teorisi) adlı kitabıyla bir öncü olduğunu hatırlatalım.

yöntemdeki bir değişiklik nasıl Marksist veya kapitalist ekonomiyi birbirinden bağımsızlaştırmıyorsa, İslam ekonomisi de kendi başına bir bilgi dalı olarak, bazı Müslüman yazarların “geleneksel ekonomi” dedikleri disiplinle zıtlaşmak zorunda değildir.

Akram Khan⁹ ve Hasanuzzaman¹⁰ gibileri bu çıkarımı doğru bulmayabilir. Onlara göre İslam ekonomisi, geleneksel ekonomi disiplininin yerine geçmelidir. Onlar İslam ekonomisini, sanki insanın ekonomik tutumları sadece İslami emirler altında ve Allah rızasına yönelik uygulanabilirmiş gibi, İslami hayat tarzının özgünlüğü -Khan için “felah” ilkesi, Hasanuzzaman için şeriat- üzerinden tasvir ediyorlar. İkiisi de, İslam ekonomisini genel ekonomi disiplininin bir alt-dalı olarak görmek yerine, bütünüyle bu disiplinin alternatifi olarak tanımlıyor.

Diğer yandaysa Muhammed Arif, İslam ekonomisini, sosyalist ekonomi ve kapitalist ekonomiyle aynı düzlemde, hepsi farklı paradigmalara sahip üç farklı ekonomik sistemi konu edinen dallar olarak sınıflandırmayı tercih ediyor.¹¹ Üstelik Arif, her ne kadar Robbins’e göre¹² insan davranışını belirleyen faydacılık olduğu varsayımını kabul etmese de, ekonominin geleneksel tanımına karşı çıkmıyor.

Seyfeddin Taceddin ise İslam ekonomisini, ekonomik sorunlar karşısında, Kuran ve Sünnet’in rehberliğindeki bir ekonomi politikası sistemi olarak tarif ediyor.¹³ Ona göre İslam ekonomisinin odağında, insan hırsının ve açgözlülüğünün gerekli kıldığı normatif müdahale politikaları vardır. Buna göre İslam ekonomisi, siyaset yapıcılarını aydınlatan bir alete dönüşmekte ve onlara doğru kararlar almaları noktasında yardımcı olmaktadır. Bu yaklaşımın sonucunda da, “olması gerekeni” ifade etmek isteyen önce “olan”ı anlaması gerektiği gibi, ekonominin analiz boyutu ikincil bir gereksinim olmaktadır.

9 Akram Khan. (Hicri 1404) ‘*Islamic Economics Nature and Need*’, *Journal for Research in Islamic Economics*, 1 (2), s.55-61. Ona göre “İslam ekonomisi, insanın dünyanın kaynaklarının işbirliği ve katılım temelinde örgütlenmesi yoluyla kurtuluşunu (felah) araştırmalıdır.”

10 S.M. Hasanuzzaman. (Hicri 1404) ‘*Definition of Islamic Economics*’, *Journal for Research in Islamic Economics*, (Hicri 1404) 1 (2), s.51-53. Ona göre “İslam ekonomisi, maddi kaynakların elde edilmesi ve kullanılmasında adaletsizliği önlemek, insanlara mutluluk sağlamak ve insanların Allah’a ve topluma karşı vazifelerini yerine getirmelerinin önünü açmak için Şeriat’ın kurallarının bilinmesi ve uygulanmasıdır.”

11 Muhammad Arif, (Hicri 1405) ‘*Toward a Definition of Islamic Economics*’, *Journal for Research*. s.87-103. Ona göre “İslam ekonomisi, kurtuluşa (felah) ermek için kaynakların örgütleyen insan davranışlarının araştırılmasıdır.”

12 a.g.e. s.91-91

13 Seif el-Din Tag el-Din. (1994). ‘*What is Islamic Economics*’ *Review of Islamic Economics*, 3 (2) s.97-100.

Zaidan Abu el-Makarim'in yaklaşımı, her İslami araştırma alanını ayrı bir bilim veya ilim olarak tarif etme alışkanlığındaki şeriat uzmanlarını hatırlatır (miras hukuku bilimi için *feraiiz ilmi*, Kuran okuma bilgisi için *tecvid ilmi* gibi). Ona göre bir ilmi ilim yapan on husus vardır: İlmin ismi, tarifi, konusu ve kaynakları gibi.¹⁴ Abu el-Makarim bu kriterleri uygulayarak İslam ekonomisinin kesinlikle kendine has bir bilim olduğunu söyler¹⁵ ve bu bilimi, "ekonomik adalet ilmi" olarak adlandırır. Bu tarif, Zarqa'nın daha sonraları önereceği, "düzenlenmiş ve sıvılandırılmış herhangi bir bilgi türü" şeklindeki ilim tarifiyle uyum içindedir.¹⁶

Buraya kadar bahsettiğimiz yaklaşımlar, İslam ekonomisi meselesinde, tanımı, kapsamı, bir bilim olarak geçerliliği ve "ekonomi"nin başına "İslam"ın getirilmesi gerekliliği gibi hususlarda cevaplardan çok sorular üretmektedir.

İslam ekonomisi tariflerini, sarih olabilmek adına iki kategoriye ayırabiliriz: İlk kategoriye Hasanuzzaman ve Abu el-Makarim'in, ekonomik faillerin davranış kalıplarını ve zeminlerini belirleyen şeriat kuralları ve ilkelerine dikkat çeken tarifleri oluşturur. Bu tarz tarifleri Zarqa, "İslam ekonomisinin normatif boyutu", yani insanların İslam'ın temel kaynaklarından ileri gelen emirleri dikkate aldığı bir durumda işlerin nasıl olması gerektiğine dair boyutu olarak adlandırır.¹⁷ Taceddin'in makro-ekonomik siyasete ağırlık veren tarifi de bu kategoriye dâhildir. Bu normatif tanımlamalar, ancak ve ancak, İslam'ın yeryüzünde kurmaya çağırdığı İslami ekonomik sistem çerçevesinde geçerlidir.¹⁸

İkinci kategorideyse Khan ve Arif'in önerdiği tarifler buluşur. Bu tariflerin odak noktasında, İslami ekonomik sistemin sağladığı çerçeve içinde insan davranışları vardır. Bu yaklaşımın İslami ekonomik sistem çalışmalarında giderek yaygınlaşması nedeniyle al-Sadr'ın ve Zarqa'nın tarifleri de bu kategoriye dahil edilebilir. Al-Sadr İslam ekonomisine, "bilimsel görev" ve "doktrin görevi" dediği bir mükellefiyet yükler. Buna göre İslam ekonomisi, bir yandan gerçek hayattaki değişkenlerin İslami ekonomik sistemin uygulandığı bir toplumda alabileceği biçimleri keşfetmeli, diğer yandan da İslami ekonomik sistemin kendisini açığa çıkarmalıdır.¹⁹ Zarqa da benzer şekilde İslam ekonomisini ikiye ayırır: İslam'ın

14 Zaidan Abu al Makarim. (1974). *'İlm al 'Adl al İqtisadi*. Kahire: Dar al Turath. s.35.

15 a.g.e. s.37. Abu Makarim'in tanımı: "her türlü ekonomik faaliyette adaletin gerçekleştirilmesi bakımından refahı ve refahın insanla bağlantısını ele alan bilim."

16 Muhammad Enes Zarqa, *'Tahqiq İslamiyyat 'İlm al İqtisad'*, s.38

17 a.g.e. s.40

18 a.g.e. ve Muhammed Baqir al Sadr (1968) *'İqtisaduna'*, ikinci baskı, Beyrut: Dar al Fikr, s.290.

19 Al Sadr, a.g.e.

ekonomik sistemini araştıran müspet kısım ve bu sistem içinde Müslümanların davranışlarını ele alan diğer kısım.²⁰

3.2. Ekonominin İslami Bir Tarifi

Ekonomi biliminin, *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) doktrininin hâkim olduğu, maddi kaygıları olan bireysel oyunculara ekonomik failer olarak hareket etme imkânı tanıyan bir serbest pazarla beraber görece yeni bir bilim olarak Batı'da ortaya çıktığını bugün kimse yadırgamıyor.²¹ Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* kitabının basımı bu modern bilime geçişi ifade eder. Bundan önce, ne Aristoteles'ten beri gayrı-müslim dünyada, ne de hicri ikinci asırdan beri müslüman dünyada ekonomiye dair yazılanlar, siyaset ve hukuktan ayrı bir çalışma alanı olarak ekonomi bilimi oluşturmadı.

Son yazılarından birinde Taysir Abdülcabir “ekonomi”nin önüne- “İslam” sıfatının getirilme amacını sorguluyor. Ona göre bu tamlamanın -“İslam ekonomisi”- tehlikesi, ekonomi teorisinin iki asırlık gelişimini yeniden keşfetmeyi öngörmesi.²² Bu çekince, Batı'da gelişen fikirlere karşı birçok Müslümanın (bilim adamlarının) bile sahip olduğu ve paylaştığı hassasiyet bakımından kısmen doğrulanabilir.

İslami ilkelere uyumlu bir ekonomi tanımı meselesinde, kendi bilimsel tarihimizdeki benzer bir teorik mirasa göz atmak faydalı olabilir. İhtiyacımız olan, davranış bilimleri alanında, İslami zemine ve Müslüman sosyal bilimcilere özgü bir disiplindir. Bunun için en muhtemel aday açıkçası İbni Haldun'un *umran ilmidir*.

İbn Haldun, insan türünün medeniyetini ve toplumsallaşmasını konu alan, benzersiz ve yepyeni bir davranış bilimi icad etmiştir.²³ Bunu “insanların başla-

20 M.A. Zarqa, a.g.e., s.31-39. Bu noktada Zarqa ve Sadr'ın İslam ekonomisinin bir bilim olup olmadığı konusunda farklı düşüncelerini belirtelim.

21 Irving Kristol (1981) *'Rationalism in Economics'*, in Daniel Bell and Irving Kristol (eds.) *The Crises in Economic Theory*. New York: Basic Books, Inc., s.201-218, özellikle s.204-206.

22 Taysir Abd al Cabir (1986) *'Comments on the paper of Khurshid Ahmad on Problems of Research in Islamic Economics'*, seminer tebliği, *Seminar on Problems of Research in Islamic Economics*, 23-28 Nisan, 1986.

23 İbni Haldun (1978) *Mukaddime*, Beyrut: Dar al Qalam, s.38. “Umran” kelimesi Kur'an'da geçer: “Sizi topraktan inşa eden ve size orayı imar etme yeteneği bahşeden O'dur” (Hud: 61), “Onlar kendilerinden daha güçlüydü ve yeryüzünde daha derin izler bırakmışlardı, dahası onlar orayı berikilerden çok daha fazla mamur ve müreffeh hale getirmişlerdi” (Rum: 9). Kelimenin ilk anlamı ikamet etme, yerleşme olsa da, yan anlamları itibarıyla bir yeri bayındır kılmak, inşa etmek, mülk

rından geçenleri, insan doğasından ileri gelen değişim ve haller yoluyla açıklanan” bir araştırma alanı olarak tanımlar.²⁴ İbni Haldun, bu yeni bilimin hedeflerini ve tarihi anlayabilmek noktasında vazgeçilemez oluşunu açıklamak için, insan toplumunun bütün insan varoluşlarını belirleyen doğasını keşfetmeyi amaçladığının tekrar tekrar altını çizer. İnsan toplumunu “doğası itibariyle” inceleme anlayışını üç sayfa içinde sekiz kere tekrar eder.²⁵ Diğer bir ifadeyle İbni Haldun, bu bilimi sadece İslam toplumlarına ve müslümanlara dair bir uğraş olarak sınırlandırma gereği duymamıştır; zira bu, bu yeni bilimin bütün insanların davranışlarını açıklamaya yönelik analitik yetkinliğine zarar verebilirdi.

İbni Haldun’ un yeni biliminin amacı, tarihi incelemek ve tarihteki hakikatlerle yalanları birbirinden ayırmak için gerekli olan evrensel kanunları keşfetmektir.²⁶ Bakış açısının evrensel oluşu İbni Haldun’u “gayrı-İslami” kılmaz. Hatta O, her fırsatta “İslami” kelimesini kullanan güncel birçok yazardan daha İslami şekilde düşünür ve yazar; yeni medeniyet bilimi olarak ortaya koyduğu *umran ilmi* İslami bir disiplindir.

Umran ilmi bizi, evrensel bir fenomen olan ekonomiyi sadece İslam toplumuyla veya İslami sistemle sınırlamaktan kurtaran bir davranış bilimi olarak geçmişteki bir örneğimize dir. Biz Müslüman ekonomistler neden ekonomiyi evrensel boyutta düşünmeyelim? İbni Haldun’ un yaklaşımında ekonomi *umran ilmi* nin bir alt dalıdır. Geliştirdiği yeni ilmin kapsadığı toplumsallaşma durumlarını sayarken şöyle der: “İnsanların çalışma ve emekleri sonucunda elde ettikleri kazanımlar, yaşam, bilimler ve sanatlar vs.”²⁷ Medeniyetin ve insan toplumunun bir parçası olarak ekonomi, insanın maddi amaçlarının tatmin edilmesi için kaynakların kullanımı bakımından bireysel ve kolektif insan davranışlarının araştırılması olarak tanımlanır.

İbni Haldun’ un tarifinde “insan davranışlarından” önce “kendine has doğası itibariyle” ifadesini de katabiliriz, ancak “insan davranışları” terimi siyasi, sosyal, ekonomik, dini vs. her türlü birlikteliği kapsadığı için yeterlidir zaten. Dolayısıyla İslami (İbni Halduncu) açıdan ekonomi, erkeklerin ve kadınların bireysel veya kolektif davranışlarının, davranış kalıpları ve tarzlarının, güdülerinin, şevk-

edinmek, kısaca medeniyet anlamına gelir.

24 a.g.e.

25 a.g.e. s.35-38

26 a.g.e. s.35

27 a.g.e. s.35

lerinin, hedeflerinin, tepkilerinin, cevaplarının, belli durumlara, normlara, ahlak değerleri dizgesine veya dini, siyasi, yasal çerçevelere göre araştırılması anlamına gelir.

Dolayısıyla böyle bir araştırmanın keşfedeceği bireysel veya kolektif davranış yasaları bütün insanlık için geçerli olacak ve ruhi, psikolojik ve kurulu düzenden ileri gelen bölgesel davranış değişkenlerini de açıklayacaktır.

Bu disiplin isminde ve tanımında “İslami” kelimesi geçmediği için veya İslamileştirme çabası gütmeyeceği için “gayrı-İslami” addedilemez. Bu ilmin amacı, Allah'ın yarattıklarındaki hikmetleri anlayabilmemiz için bize emrettiği şekilde dünyayı anlamaktır. Bu araştırma evrensel olan kalıpları²⁸, insan hayatının zemini anlamayı ve gerektiğinde Allah'a kulluğa yönlendirmeyi hedefler.

Zarqa, geleneksel ekonominin betimleyici faraziyelerini İslam ekonomisinin bir parçası olarak saydığına bu anlayışa çok yaklaşıyor. İslam'ın kendisinin de hiçbir değer yargısı taşımayan betimleyici (müspet) faraziyeler getirebileceğini söylüyor. Böylesi betimleyici yargılar, “doğası itibarıyla” bütün insanlık için geçerli olabilir.²⁹ Bunlar, kültüre, dine, gelişmişlik seviyesine, ırka vs. bakmadan, insan davranışını evrensel bir şekilde açıklarlar.³⁰ Buna rağmen Zarqa kendini, İslam ekonomistleri arasında yaygın olan mevcut İslam ekonomisi anlayışından da tam anlamıyla koparamıyor³¹ ve İslamileştirilen bir ekonomi disiplininin, İslami ahlakla uyuşmayan, adaletsiz işlemlerdeki (faizin etkileri) veya temiz/helal olmayan ürünlerin üretilmesinde (alkol üretimi gibi), davranış kalıplarını açıklamayacağına ısrar ediyor.³²

Her ne kadar ekonominin konusunu insan davranışları oluşturduğunu söylesek de, yukarıda verdiğimiz tanımda davranışın mikro ve makro boyutları bir-

28 Kalıp derken burada fizik yasaları anlamında kullanmıyoruz. Evrensel kalıplar istatistiksel gözlemler veya daha genelde tasvir edici ifadeler olabilir. Bkz. Mark Balug (1980) *'The Methodology of Economics'*. New York/London: Cambridge University Press, s.161-163.

29 a.g.e. s. 18-19.

30 Vahiyden türetilen açıklayıcı ifadeler, insan davranışlarını açıklamada Batılı ekonomistlerce türetilenlerden daha iyidir. Mesela, örnek olarak tüketici fayda maksimizasyonu için bir önerme olan Kahf'ın genişletilmiş zaman dilimini (bkz. Monzer Kahf (1978) *The Islamic Economy*. Indiana: MSA of US and Canada, p.19), veya M. N. Siddiqi (1972) tarafından önerilen üretici maksimizasyonundaki çok boyutlu üretici fonksiyonu örneği. *The Economic Enterprise in Islam*. Lahore Islamic Publications Ltd, s. 11-34. Zarqa, a.g.e., s.14-15'de, servet ve saldırganlık arasındaki ilişki, servet sevgisi vs. gibi pek çok diğer başka esastan bahsetmektedir.

31 Zarqa, a.g.e. s. 39.

32 İngilizce'deki 'goods' ismi, 'good' yani 'iyi, güzel, temiz' olan anlamına gelen sıfattan türetilmiştir. Bu gördüğü üzere bir değer yargısı taşımaktadır. Arapçadaki 'hayrat' kelimesiyle aynı anlama sahiptir ve ahlak olarak onaylanmış metalar için kullanılmaktadır. Bkz. Kahf, a.g.e., s.22-23.

biriyle ilişkilendirilir. İbn Haldun'un yaklaşımına göre insan davranışları, grupların ve cemaatlerin makro düzeydeki davranışlarını oluşturan toplumsallaşmadan kaynaklanan bireysel ve kolektif boyutlara sahiptir.

Bununla birlikte yukarıda önerilen ekonomi tanımı, kaynakların kıtlığına dayanan bir açıklama hatasına düşmez. Açıktır ki sadece kıt bulunan kaynaklar insan çabasıyla paylaşılır, ancak kıt bulunmayan kaynaklardan faydalanılması ve özellikle de tüketimi ekonomi alanından dışlanmamalıdır. Zira böyle bir tüketim insanların refahına doğrudan etki edecek ve onların ahlaki ve manevi davranışlarına tesir edecektir. Peygamber (s.a.v.)' in şöyle dediği rivayet edilir: "Ben Allah'a çok şükreden bir kul olmayayım mı?" Üstelik kıtlık, insan emeği ve bilgisine göre kıtlıktır aslında.³³

Önerdiğimiz tanım, Batılı ekonomi tanımlarında olduğu gibi insan arzuları ve ihtiyaçlarını ve bazı İslami tanımlardaki gibi "felah" ve "Allah'a karşı farzlar" kavramlarını değil, beşeri maddi hedefleri temel almaktadır. "Beşeri hedefler" terimi, hem Allah'tan sakınanları, hem de agnostik veya inançsızları kapsayabilen tarafsız bir ifadedir. "Maddi" sıfatıyla da manevi yükselme çabaları veya maddi olmayan amaçlar dışarda bırakılmış olur.

Sonuç olarak İslami bakımdan yeniden tanımladığımızda ekonominin kapsamı, her türlü sosyal, siyasi ve hukuki çerçevede, her türlü ahlaki ve dini değerle alakalı olarak, her yönüyle insan davranışlarıdır. Ekonomi teorisi, inançlıların ve inançsızların maddi hedefleri doğrultusundaki davranışlarını açıklayabilme işi olmalıdır. Ekonomi, hem *riba* temelli finans sistemlerinin, hem fiyat artırımını temelli *mürabaha* satışının, hem de kâr-zarar ortaklığına dayanan finansın işleyişini anlamaya çalışmalıdır.

Yukarıda yazılanlardan çıkarılabilecek önemli bir sonuçta, İslam ekonomistlerinin, ekonomiye dair her şeyi yeniden düşünmesi ve gerçekten "İslam ekonomisi" adı altında ayrı bir alternatif yaratmamız mı gerektiği, yoksa varolan disipline İslami bir bakış açısı getirmemiz mi gerektiğini sorgulaması gerekiyor. Bundan sonra ele alacaklarımız özellikle şu noktalara yoğunlaşıyor:

33 Allah Adem'e bilgiyi vermiştir (Kur'an, 2/31) ki bu sayede çevresindeki kaynaklardan en etkin şekilde faydalanabilsin.

i. Evrensel temelde³⁴ ekonominin temel meseleleri olarak tarif edilen hususları araştıran bir disiplin³⁵ olarak ekonomiye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, umran ilmini geliştirirken İbn Haldun'un da hissettiği ihtiyaçtır. Diğer bir deyişle bugün mevcut ekonomi bilimi olmasaydı dahi İslam ekonomistlerinin bunu icat etmesi gerekirdi.

ii. Bu disipline "İslami" sıfatını eklemeye lüzum yoktur. Böyle bir sıfat ne dinimiz tarafından buyrulmaktadır, ne de müslüman alimler kültürel ve düşünsel olarak en önde oldukları dönemlerde bile buna ihtiyaç duymuştur. Hatta böyle bir ifade, "İslami ekonomi"nin ekonomik "yasaları"nın evrensel ve her türlü insan toplumu için geçerli olmadığı yönünde bir zanna da yol açabilir.³⁶

34 Bu disipline değerlerin etkisinin derecesi, bütün sosyal bilimlerdeki benzer şekildedir. Bir yandan kişi, disiplinin bütün tanımlayıcı teoremlerinin değer yargıları içerdiğine ait aşırıcı görüşü reddederken, diğer yandan, değer yüklü öncüllere karşı bağışık olduğu iddiasını da savunmak zordur. Bkz. Mark Blaug, a.g.e., s.134-35. Dördüncü bölüm İlahi Bilginin , insan davranışlarını açıklarken değer yüklü öncüllerin rolünü azalttığını göstermektedir.

35 Sultan Ebu 'Ali, '*al Mushkilat al İqtisadiyyah al 'Alamiyyah al Mu'asirah wa Halluha al İslami'* (Contemporary Economic Problems of the World and their Islamic Solutions) makalesinde, s.19'da, disiplinin merkezi sorununun kaynakların dağıtımından insan ihtiyaçlarının sınırlanmasına kaydırılması gerektiğini söylemektedir. Ne yazık ki, ikinci öncül biyologların konusudur. Onlar, yeni araçlar geliştirerek insanoğlunun geçimliğini düşürmeye çalışabilirler. Veya, ahlakçıların, insanları maddi mallar ve hizmetlerden daha az tercih etmeleri için kadın ve erkekleri ikna edebilirler. Ne olursa olsun, ahlaki ve biyolojik ilerlemenin her seviyesinde, 'kıt kaynakların' dağıtımı gibi bir konu ekonomistlerin çalışması için sorun olarak kalmaya devam edecektir. Dahası, israf etmenin bir ahlaki aksiyom olarak bireylerin içselleştirdiği ve kanunlar tarafından dışsal olarak zorlandığı mükemmel bir İslami toplumda bile, insan istekleri ve arzuları kaynaklardan daha fazla olacaktır çünkü istekler analitik amaçlar için, sınırsız olarak düşünülebilir. Özellikle, eğer Zarqa'nın argümanı olan, vahiyden türetilen pozitif esaslardan birisi, insanoğlunun 'çok'u, 'az'a tercih etmesini eklersek (a.g.e., s.15). Bu şu demek değildir, zengin bir toplumun davranış kalıpları, Ebu Ali'nin eleştirdiği şekliyle bütün aşırı tüketim ve israf boyutuyla birlikte, piyasa mekanizmasıyla aracılığıyla kaynak dağıtımı için ciddi bir meydana okuma değildir. Bu fenomen, piyasa mekanizmasının tek kaynak dağıtıcısı ve tek gelir dağıtıcısını sorun eder yoksa ekonominin yeniden tanımlanması değildir. Diğer yandan, ne zaman ki ekonomistler (Müslümanlar veya diğerleri) ekonomik sorunu kaynak dağılımı olarak tanımladılar, böylece kendi disiplinlerini bu iyi tanımlanmış alana hapsettiler. Bu soruna çözüm olarak da her zaman, 'ceteris paribus' varsayımı ile mümkün olabilir. Herkes, Müslümanlar olduğu kadar diğerleri de, insanoğluluyla uğraşmanın tek bir disiplinin sorunu olmadığını bilir. Bu yüzden, neredeyse her toplumda, ekonomik olmayan araçlar ekonomik sorunları çözmek için kullanılmıştır. Bir kez, teknolojik, hukuki ve diğer çerçeveler değiştiğinde, yeni bir dağıtım sorunu ekonomistlere verilecektir.

36 İnsan davranışıyla alakalı pek çok evrensel yasa Kur'an ve Sünnet'ten türetililebilir. Zarqa (a.g.e., s. 15-16) pek çok örnek vermektedir, bazıları aşağıdadır:

Kur'an'da 42/27'de zenginlik ve kötüye kullanım gücü arasındaki pozitif ilişkiden bahsedilmektedir. Ayrıca, bir hadiste şöyle denmektedir: 'Kişiyi kendisini unutturacak bir istek veya kişinin diğerinin araçlarını kötüye kullanıracak bir zenginlik.'

Erkek ve kadın çoğu aza tercih ederler. Kur'an'da, 3/14-15'te. Yine bir hadiste, Adem'in ne kadar çocuğu olursa olsun, daha fazlasını ister.

Dahası “İslami” sıfatı, ekonomi disiplini İslam’ın değer-yüklü öncüllerine³⁷ sıkıştırmaya neden olabilir.³⁸

iii. Tarihin üzücü bir dönemeci olarak son asırlarda Müslümanların medeniyetin merkezinden çevresine savrulmuş olması, ekonomi disiplininin (umran ilminin aksine) Yahudi-Romalı bir kültürde gelişmesine yol açmıştır. Bunun sonucunda da ekonomiye, tam anlamıyla evrensel olması engellenecek şekilde kültürel bir damga vurulmuştur. Bu noktada Zarqa, çok doğru bir şekilde ekonomi disiplininin, Yahudi-Romalı mirası taşıyan ekonomistlerin yerleştirdiği değer-yüklü öncüllerden ve bu öncüllerin getirdiği betimleyicilikten arındırılması gerektiğini söyler.³⁹

iv. İslami ekonomik sistem, diğer ekonomik sistemler gibi genel ekonomi disiplini içinde kendi yerini bulmalıdır. İslami ekonomik sisteme dair araştırmalar da, tıpkı diğerlerine dair olduğu gibi, kendine has “olması gerekenler” e ve bu “olması gerekenler”in öngördüğü değişkenlere ve ilişkilere sahip olmalıdır. Bu etkiler, evrensel ve insan doğasına dayanan bir ekonomi teorisi bakımından önyargılardan uzak ele alınmalıdır.

Bu bakımdan Taceddin’ in, İslami ekonominin İslam toplumlarındaki makro ekonomi olarak tanımlanması yönündeki yaklaşımı kısmen doğrudur.

Sonuç olarak “İslam ekonomisi” tabiri, ekonominin bir alt dalı olarak, İslami ekonomik sistemleri ve bu sistemlerdeki ekonomik değişkenleri ve kararları ele alan bir çalışma alanını işaret edebilir. Böylece İslami ekonomik sistem içinde erkeklerin ve kadınların ekonomik davranışlarını anlamaya çalışır ve olanın yerine

Ekonomik sıkıntı ve ribanın yaygınlığı arasındaki pozitif ilişkiden Kur’an’da 2/267’de bahis geçmektedir. Bir hadiste de riba alanların ekonomik sıkıntı içinde olduklarından bahsedilmiştir.

Sıkıntı ve inanç eksikliği arasındaki pozitif ilişki olduğu gibi Allah’a olan inanç ve kıfayet arasındaki ilişki- Kur’an’da 20/12 ve 7/96.

37 Görünen o ki, pek çok Müslüman ekonomist İslam ekonomisini, kendi ideal biçimlerine ve yahut Müslüman toplumların mevcut şartlarını düşünmeden, ekonominin sadece Müslüman toplumlara uygulanması olarak görüyor. Mesela örnek olarak bkz. M. A. Mannan. (1982) ‘*Why is Islamic Economics Important?*’. Mimeograph of the International Center for Research in Islamic Economics. Özellikle onun iki, beş ve altıncı gerekçelerine. Ayrıca bkz. Hasanuzzaman, a.g.e.

38 Zarqa’nın disiplinin sınırlarını üç ana sınırladığında yaptığı gibi: değer yüklü İslami faraziyeler, vahiyden türetilen pozitif faraziyeler ve ekonomistlerin kendi gözlem ve analizlerinden türettikleri pozitif faraziyeler. B.k.z Zarqa, a.g.e., s.19. Bu sınırlama, Zarqa’nın vahiy temelli pozitif faraziyelerin evrenselliğine olan vurgusuyla çelişmektedir. (s. 14-18). Alternatif olarak, değer yüklü faraziyeleri evrensel ekonomi yasaları için özel bir durum olarak ele alabiliriz.

39 Zarqa, a.g.e., s. 19-22.

olması gerekeni koymayı amaçlayan veya "olması gereken"i Müslümanların hayatına yaymaya çalışan uygun siyaset tarzları üretmeye hizmet edebilir.⁴⁰

4. Metodoloji ve Araçlar

Bir önceki bölümde iki önemli noktaya temas ettik. İlkın İslam ekonomisi diye bir bilgi alanı varsa bunun ancak İslami ekonomik sistemleri ele alan ekonomi teorisi olduğunu söyledik. İslam ekonomisi, kendi başına ayrı bir bilim dalı değildir. İkinci olarak geleneksel (veya Batılı) ekonomi teorisinin tarihsel nedenlerden ötürü Yahudi-Romalı önkabüllere ve öncüllere boğulmuş olduğunu ve bu nedenle insan doğasını açıklamayı başaramadığını, Vahiy'den kaynaklanan hikmete muhtaç olduğunu söyledik. Bu eksiklikler nedeniyle mevcut ekonomi teorisi, doğum yeri olan Batılı ölkelerdeki kalıplara uymayan karışık davranış biçimleri ve değerlere sahip olan İslam toplumlarını anlamaktan acizdir.

Bu iki çıkarım, İslam ekonomistlerine çifte görev yüklemektedir: a) İslami ekonomik sistemin ayrıntılandırılması, b) mevcut geleneksel ekonomi teorisinin gözden geçirilmesi. İronik olarak İslam ekonomistleriyle batılı ekonomistler arasında belli bir değer sistemine bağlı kalma hassasiyeti noktasında pek bir farklılık yoktur. Sosyal bilimlerin, ideolojilerle ve şahsi veya sosyal değerlerle ayrıştırılmaz olduğu, her ne kadar kimi ekonomistler bu gerçeğin üstünü örtmeye çalışsa da, bugün pek çok kişi tarafından kabul edilmektedir.⁴¹ Açıktır ki İslam ekonomistleri, ideolojik bilinçlilikleri sayesinde bilimle ideoloji arasındaki ilişkide, diğer meslektaşlarına göre daha açık sözlüdürler. Pek çok İslam ekonomisti arasında görebileceğimiz ideolojik sadakate yapılan vurgu, muhtemelen sadece açık/belirgin olma gayretinin bir tezahürüdür ancak bu vurguyu daha ileri boyutlara taşıyanlar da vardır ki bunlar geleneksel ekonominin bütün analiz araçlarını kullanmayı reddetmektedirler.⁴²

4.1. İslami Ekonomik Sistemi Ayrıntılandırma Metodolojisi

Bir ekonomik sistemin üç unsuru vardır: temel bir felsefe veya ideoloji, temel aksiyomlar kümesi, varsayımlar ve genel ilkeler dizgesi -ki bu ilkinden kaynakla-

40 M.N. Siddiqi (1982)'nin '*An Islamic Approach to Economics*' in Knowledge for What? Islamabad: The Institute of Education, International Islamic University, s. 179-83, makalesi İslam ekonomisinin belirgin bir parçası olarak böylece politika önerilerini içermektedir. (Monzer Kahf'ın bu bahsettiği makale, kitapta çeviri olarak yer almaktadır. ç.n.)

41 Örnek olarak bkz. Warrent J. Samuels (1977). '*Ideology in Economics*' Sidney Weintraub (ed.). Modern Economic Thought. Oxford: Basil Blackwell Publisher. Özellikle s. 473-75.

42 Örnek olarak bkz., Akram Khan (1985) '*Challenges of Islamic Economics*'. Lahore: All Pakistan Islamic Education Congress, s. 20-22.

nır ve son olarak, verili bir beşeri ve maddi kaynaklara tatbik edildiğinde toplumdaki üretim, dağıtım ve tüketim ilişkilerini biçimlendiren ve böylece ekonomik başarı seviyesini belirleyen işleyiş kuralları dizgesi. Bu nedenle bir ekonomik sistem gerçek hayattan asla kopmamalıdır; aynı şekilde var olması istenen bir hukuk sistemi de her zaman uygulanabilir olmayı öncelemelidir.

Dolayısıyla İslami ekonomik sistemi geliştirme işi iki kısma ayrılır: 1) Sistemin ve iç uyumunun unsurlarının teorik olarak keşfedilmesi, 2) Bu sistem çerçevesinde değişkenlerin ve davranışların etkilenme biçimleri de dâhil olarak sistemin ekonomik geçerliliğinin ve uygulanabilirliğinin araştırılması.

İslami hayat tarzı her yönüyle İslam'ın temel kaynakları olan Kuran ve Sünnet'e dayanır. Bu kaynaklar bize sadece İslami ekonomik sistemin genel hatlarını çizer ve bu çerçeve içindeki birçok noktayı Müslüman düşünürlerin doldurması için açık bırakır. Allah'ın ve Peygamber'in (s.a.v.), Kuran ve Sünnet'te bahsi geçen konularda bile, getirdiği ilkelerin ekonomik boyutlarını keşfetmek için çaba sarfetmemiz gerekir.

4.2. İslami Ekonomik Sistemi Keşfetmek

İslami ekonomik sistemi keşfetme teşebbüsü özünde, fıkıhın genel kaidelerini keşfetme teşebbüsüne benzer. Fıkıhın genel kaidelerini belirlerken fakihler, bütün Kuran ve Sünnet metinlerini gözden geçirmek zorundaydı.

Bu genel kaidelerin bazıları, kurucu metinlerin kendisinde hazır olarak bulunup doğrudan tespit edildi. Mesela; “*La darara wa la dirar*”, yani “**Ne zarar ne de zararların mübadelesi olmamalıdır**”, Peygamber'in (s.a.v.) hadisine dayanır.⁴³ Aynı şekilde, ‘karşılık mesuliyete dayanır (veya onunla ilişkilidir)’ anlamına gelen, “*al-kharaj bi al-daman*” kuralı de bir hadis metninden alınmıştır.⁴⁴

Diğer kaideler, her biri farklı bir boyutu veya durumu ele alan birçok metnin beraber düşünülmesi yoluyla belirlenmiştir; böylece hepsi bir arada düşünülünce tek bir yönelim veya tek bir genel kural açığa çıkar. Mesela, “**zorluk teselliği getirir**” anlamına gelen “*al-mashaqqah tajlib al-taysir*” kaidesi Kur'an'daki ve Sünnetteki birçok metinden çıkarılmıştır.⁴⁵

43 İbni Mace ve ed-Dârekutnî tarafından aktarılmıştır.

44 Tirmizi ve en-Nesai tarafından rivayet edilmiştir.

45 Şeyh Mustafa el Zarqa (1958). ‘*al Madkhal al Fihi al ‘Amm*’, 1. kısım, cilt.2, Syrian University Press, s. 977-78.

Bazı kaidelerse sağduyu ve akla dayanır. Mesela, metin tarafından verildiğinde bir şeriat fikrini türetmek için çaba harcamaya gerek olmamalıdır. (*la ijtihad fi mawrid al nass*) veya *al tabi' tabi'*, örneği, sonra gelenin takipçi olduğunu belirtir.

İslami ekonomik sistemin genel öncülleri benzer şekilde çıkarılabilir. Faizin (riba) yasaklanması⁴⁶, zekâtın emredilmesi⁴⁷ gibi bazı ilkeler Kur'an ve Sünnet'ten doğrudan edinilebilir. Adil bir gelir ve zenginlik dağıtımı⁴⁸ veya herkesin geçiminin devletin sorumluluğunda oluşu⁴⁹ gibi bazı ilkeler birçok metne bakarak çıkarılabilir. Bir üçüncü yol da sağduyu ve akla dayanarak belirlenebilir; halkın genel ekonomik gelişiminin amaçlanması, hükümet politikalarının ve kararlarının buna göre planlanması gibi.

Dahası bu çıkarsamada usulün/metodolojinin ağırlıklı olarak matematiksel mantığa dayandığını belirtmek gerekir. Kıyas kaideleri aslında eşitlik, geçişlilik, ekleme gibi matematiksel kaidelerdir. Kıyas, bilinen bir Şeriat kuralıyla, hükmü bilinmeyen ve bilinmesi gereken bir şey arasında benzerlikler ve farklılıklar bulma ve böylece benzerlikler üzerinden bilinmeyeni bilinene dayandırma işlemidir. Kıyas, İslami ekonomik sistemin geliştirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır.

Fıkıh usulü/metodoloji, İslam'ın kaynak metinlerine eğilen bir uğraştır ve İslam ekonomisti de İslami ekonomik sistemi açığa çıkarma çabasında fıkıh metinlerine eğilir. Diğer bir deyişle fıkıh, İslam ekonomisi alanında vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. Mesela şeriatla uyumlu finans araçları geliştirebilmek için, *mü-darebe*, ortaklık, satış sözleşmesi, borç verme ve faiz (riba) gibi konularda fıkıhın yaklaşımlarını iyi anlamak oldukça hayattır.⁵⁰

Özetlersek: İslam'ın temel kaynaklarından İslami ekonomik sistemi çıkarsama işinin metodolojisi, fıkıh ilminin genel kaidelerini belirlerken kullanılan metodoloji olmalıdır. İslami ekonomik sistemin genel çerçevesini ve yapısını belirlemek ve bireysel durumları bu genel yapı içine koyabilmek için kaynak metinleri anlayabilme yolunda fıkıh mirasını dikkate almak şarttır.

46 Kur'an, 2/275 ve 278.

47 Kur'an'da 28 yerde geçmektedir.

48 Örnek olarak, bkz. Kur'an'ın zekat ayetleri (59/7), miras ayetleri ve kardeşlik, fakirlere ve ihtiyacı olanlara yardım üzerine söylediklerine bakılabilir.

49 Örnek olarak, bkz. Borçların güvencesi, yolculukta gıdaların toplanması ve tayına bağlanması, Müslüman olmayan vatandaşların maddi ihtiyaçlarının güvencesi vs.

50 İslami ekonomik sistemin fihhi kökenleriyle alakalı daha fazlası için, Zarqa'ya başvurulabilir. a.g.e.

Dahası İslami ekonomik sistemin geliştirilmesinde gerekli olan bilgi çabasıyla fıkhıdaki ictihad arasında benzerlik olduğu gibi, iki alanda da uygulanabilirliğin sınanması araçları benzerdir. Gerçek hayatta ve ampirik verilerle uygulanabilirlik, İslami ekonomik sistemin geçerliliği için gerçek bir sınanmadır. Bu sınanma daha sonra, sistemin işleyiş kurallarının belirlenmesi için de gerekli olan temel süreçtir. Mesela zekât, adalet ilkesine ve pazar sisteminin adaletin dağıtımındaki eksikliğine dayanan bir emirdir.⁵¹ Zekâtın genel ilkeleri Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmıştır; zekât olarak verilebilir mallar veya zekâtı hak edenler kategorileri gibi. Son olarak zekâtın, görünen ve görünmeyen sermaye türleri arasındaki ayrım, aynı veya nakdi tahsilat gibi, işlemsel kuralları tahsilat ve dağıtım vb. süreçlerde devletin müdahale kapsamını genişletir. Bütün bu kuralların pek çoğu, Müslüman alimlerce gerçek hayatta uygulanarak belirlenmiştir. Bu, İslami ekonomik sistemin işleyiş kurallarının, İslam toplumunda beşeri ve maddi koşulların ve durumların değişimine göre uygulama ve gözden geçirme arasında gidiş gelişli olması demektir.

İnsan tecrübelerinin bir kaydı olarak tarih, fizikçiler için laboratuvar neyse sosyal bilimciler için de odur. İslamın ekonomik sistemi, İslam tarihinden birçok ders almalıdır. Bununla birlikte tarihsel tecrübe, tek başına sistemi biçimlendirmemelidir; zira ekonomik bir sistem, geçmiştekenden farklı mevcut sosyo-ekonomik koşullara ve bileşenlere uygun olmak zorundadır.

Tarihsel tecrübe, İslami ekonomik sistemin öncüllerinin daha iyi anlaşılması noktasında önemlidir. Kuran ve Sünnet'in işaret ettiği ekonomik ilişki, tarihe dayanarak anlaşılabilir. Mesela Kur'an'da ve Sünnet'te öyle ifadeler vardır ki anlaşılmaları için belli bir tarih ve istatistik bilgisi gerekir. Kuran'da denir ki "Allah faizin bereketini alır yapılan hayrıysa arttırır"⁵² ve "Siz her ne infak ederseniz, O onun yerini hemen doldurur."⁵³ Ayrıca Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: "Sadaka yüzünden hiçbir zenginlik azalmaz"⁵⁴ ve "Zekât (üzerine borç olan ama ödenmeyen) serveti yok etmeden onunla karışmaz."⁵⁵ Bu metinler ve diğer pek çoğu, metafiziksel olarak yorumlanabilir örneğin, bahsettikleri bütün ilişki-

51 Bu, Kur'an ayetlerinde açıklanmıştır. (36/47) '*Kendilerine, Allah'ın size verdiği rızaktan başkaları için harcayın! denildiğinde, hakikati inkara şartlanmış olanlar, inananlara, Rabb(iniz) dileseydi (Kendisinin) besleyebileceği kimseleri biz mi besleyelim? Doğrusu siz açık bir yamılgı içindediniz! derler.*'

52 Kur'an, (2/276).

53 a.g.e, (34/39).

54 Tirmizi'den rivayet edilmiştir.

55 El-Beyhaki ve diğerlerinden nakledilmiştir.

ler hep ahirete veya Allah'ın yargılamasına atıfta bulunmaktadır. Onların kullandıkları üslup uyarınca, bu dünyayla alakalı olarak eğer herhangi hiçbir ilişkileri yoksa böylesi ilişkileri anlamak ancak insanların ve toplumların ampirik deneyimlerine bağlı olur.

Bu oranda bir ampirizm (kavramı sadece gevşek bir şekilde kullanarak) bu metinlerde bahsedilen böylesi ilişkilere uygulanamaz fakat aynı zamanda İslam ekonomik sisteminin kurumsal ve ahlaki bileşenlerine de uygulanamaz. Mesele bazı İslam ekonomistlerinin şu iddiasını ele alalım: Onlar, Kıyamet Günü'ne ve cennetteki sonsuz mutluluğa veya cehennemdeki sonsuz acıya dair inancın Müslümanların ekonomik rasyonelitesini onların zaman ufkunu genişleterek etkilediğini varsayarlar.⁵⁶ Bu iddia, ekonomik faillerin içselleştirilmiş ahlaklarıyla da bağlantılı bir şekilde, ölümden sonraki yaşama dair inancın yoğunluğuna sayısal değerler atanarak ancak ampirik olarak test edilebilir.⁵⁷

4.3. Ekonomi Biliminin İslami Metodolojisi

İslam ekonomistlerinin ikinci görevi, ekonomi bilimi profesyonellerinin ahlaki ve/veya siyasi kanaatlerinin hüküm sürdüğü ekonomi biliminin peşin hükümlü öncüllerini tespit ve temyiz etmektir.⁵⁸

Ekonomi yasaları her ne kadar evrensel olsa da, onları keşfetme işi, gerek araştırmacının fikriyatının ve değerlerinin, gerekse de incelenen toplumsal davranışların ait olduğu sosyal tutumların ve ahlaki yargıların etkisine maruz kalır. Bu değer yüklü yargıları açığa çıkarıp temizleme işi, sadece ekonomide değil bütün sosyal bilimlerde zor bir iştir; bunun nedeni sosyal fenomenlerin fiziksel fe-

56 Monzer Kahf, a.g.e., s. 19-20.

57 Nitel özelliklerin miktarının belirtilmesi Kur'ani bir pratiktir. Pek çok cennet zevklerinin anlatımında ve cehennem azabının tasvirinde geçmektedir. Fakat, bu dünya ile alakalı en etkileyici örneklerden birisi Enfal Süresi 65-66 arasındır: *'Ey Peygamber! İnananları, kavgada ölüm korkusunu alt etmeleri yönünde (şöyle) yüreklendir: Sizden zor durumlara göğüs germesini bilen yirmi kişi çıkarsa, bunlar iki yüz kişiyi tepele(yebil)melidir; sizden böyle yüz kişi çıkarsa, hakkı inkara kalkışanlardan bin kişiyi tepele(yebil)melidir; çünkü onlar bunu kavrayamayan bir gürültürlar. (Ama yine de) Allah, şimdilik yükünüzü hafifletmiş bulunuyor, çünkü zayıf olduğunuzu biliyor: Şöyle ki: Sizden eğer zor durumlarda sabretmesini bilen yüz kişi çıkarsa, bunlar iki yüz kişiyi tepeleye(bile)cektir; ve sizden böyle bin kişi çıkarsa, Allahın izniyle iki bin kişiyi tepeleye(bile)cektir; çünkü Allah zor durumlara göğüs germesini bilenlerle beraberdir.'* (Muhammed Esed mealı ç.n)

58 Böylesi faraziyeler için en belirgin örneklerden biri salt ekonomik güdüdür. (homo economicus) Diğer kaynakların dağıtımında baskındır. İslami bankacılık ile birlikte modern literatürün salınmaya başlamasını beklemek gerekecektir. Diğer örnek piyasanın aşırı rolüdür ki klasik teoriye göre kaynakların ve gelirin tek dağıtıcısıdır. Buna da zaten hali hazırda batılı ekonomistlerce meydan okunmuştur.

nomenlerden doğaları ve özellikleri itibariyle farklı olmasıdır. Ekonomik öncüller söz konusu olduğunda fikirler ve değerler nesnel gözlemlerle öylesine iç içe geçer ki ekonomi disiplininin elde ettiği birçok veri, normatif ve müspet yargıların bir karışımına dönüşür.

Örnek olarak milli gelirin ölçümü ve faydanın nesnel fonksiyonunu alabiliriz. Milli gelirin ölçülmesinde genellikle, bir milletin bireysel ve kolektif refahına etki eden birçok unsur dikkate alınmaz: ev kadınlarının emeği, camilerdeki vaizlerin giderleri, öğrencilerin kazandığı öğrenimin değeri, ikili ilişkilerde gülümsemenin değeri vs. gibi.⁵⁹ Refaha etki eden bu kadar değerli unsurun milli gelirden sayılmaması, bunlara değer-yönelimli yaklaşan öncüllerin bir sonucudur. Kullanım işlevi, bir tüketicinin faydalandığı mal ve hizmetlerin toplamını içerir; ancak yine değer-merkezli bir açıdan tüketicinin çocuklarının faydalandığı mal ve hizmetler hesaba dahil edilmez. Tüketicinin refahının, tüketicinin çocuklarının tüketiminde bir artışa bağlı olmadığını söylemek zordur.⁶⁰ Bir İslam toplumunda tüketicinin refahının, o tüketicinin anne babasının ve komşularının refahıyla da alakası olduğu bilinir; bu hem Peygamber(s.a.v.)'in buyurduğu, hem de mevcut birçok müslüman toplumda gözlemlenebilecek bir şeydir.⁶¹

Ekonomi bilimini, araştırmacıların ve sosyal ortamlarının fikirlerinden, inançlarından ve değerlerinden kaynaklanan değer yargılarından uzak tutma görevinin altından ancak, bu yargıları topyekün silmeyi denemek yerine onları açık sözlü bir şekilde ifade etmekle mümkündür.

İslam ekonomistlerinin ikinci görevi şeriaten çıkarılan müspet öncüllerin ekonomiye dâhil edilmesidir ki bu ilkinden daha zorlu bir iştir.

Müslümanlar, her şeyi bilen ve kullarına karşı pek merhametli olan Allah'ın ilahi vahyinden nazil ettiğinin insan için en iyisi olduğuna inanırlar. Bu Müslümanlar için imanın bir gereğidir. Her ne kadar bu, gayri Müslimlerle paylaşılan bir zemin olmasa da, ekonominin olmazsa olmazı olan evrensel ekonomi yasalarını açığa çıkarabilen tek kaynak şeriattir.⁶²

59 Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediği rivayet olunur: *'Kardeşinizin yüzüne gülümsememiz bile sadakadır.'*

60 Bir örnek olarak, Hz. Aişe'den rivayetle: *'Yanıma bir kadın geldi. Beraberinde iki kızı da vardı. Birşeyler istedi aksi gibi bir hurmadan başka hiç bişey yoktu. Kadın aldı ikiye bölerek kızlarına taksim etti. Kendine pay ayırmadı ve çıkıp gittiler.'*

61 Daha fazla örnek için, bkz. M.A. Zarqa (1998) *'Methodology of Islamic Economics'* Monzer Kahf (ed.) Lessons in Islamic Economics Jeddah: IRTI.

62 Zarqa'ya göre şeriat, evrensel yasaların sadece ekonomi için değil diğer sosyal bilimler için-

Kur'an ve Sünnet' te insan davranışları üzerine "müspet" hükümler vardır: "Şüphesiz insan pek tatminsiz yaratılmıştır, başına bir kötülük geldiği zaman vaveylayı basar, ama bir iyiliğe nail olduğu zaman da onu herkesten kıskanır" (Me'aric: 19-21), "Bencillik ve kıskançlık ise insan fitratında hazır ve nazırdır" (Nisa: 128), "Kadınlara, oğullara, altın ve gümüş cinsinden yığılmış servetlere, gözde ve nişan vurulmuş atlara, sürülere ve ekinlere tutkulu bir sevgi duymak insan oğluna cazip kılındı" (Al-i İmran: 14). Bunlar ve bunlar gibi vahiy temelli hükümler, bilimsel gözlem, açıklama ve rasyonelleştirme yollarıyla beraber düşünülmeli ve buradan ekonominin yasaları çıkarılmalıdır.

Takhliyah (yanlış ayıklamak) ve tahliye (doğruyu bulmak) işleminde öncül-lerle araçlar arasında açık bir ayrıma gitmek gerekir. İslam ekonomistlerinin, analiz araçları noktasında geleneksel ekonomiyle ayrışmasına gerek yoktur: Her türlü ekonomi için matematiksel mantık ve ampirizm esas ortak araçlardır. Her ne kadar ekonomi disiplini gözden geçirilirken bazı vurgular kaydırılabilir ve bazı meseleler farklı şekilde ifade edilebilirse de, bu, mevcut olandan ayrı kendi başına bir metodoloji kurmak değil, zaten ekonomi biliminin doğasında olduğu şekliyle araçların değiştirilmesi ve geliştirilmesi anlamına gelir.

Bu söylediğimiz, kendi yazıp çizdiklerini geleneksel ekonomiden tamamen ayıran ve bağımsız bir disiplinmiş gibi göstermek isteyen bazı İslam ekonomistlerini memnun etmeyecektir. Onlar, farklı olabilmek adına birçok ekonomik analiz yöntemini reddetmeyi seçerler. Mesela maksimizasyon mekanizması, maksimize edilen işlemde bağımsız matematiksel bir yöntemdir. Hiçbir ahlaki değeri olmayan tamamen materyalist birisi, maddi çıkarını arttırmaktan başka bir şey düşünmüyor olabilir.⁶³ Belli toplumsal ahlaka riayet eden birisi de, inandığı ahlaki değerlerin buyrukları çerçevesinde aynı amaca sahip olabilir. Ahiret günü ekonomik davranışlarından hesaba çekileceğine iman etmiş olan ve İslami yasal ve sosyal kurumlar dâhilinde yaşayan bir Müslüman, bu inançlarından ileri gelen birleşik bir faaliyeti maksimize edebilir. Her üç ekonomik davranış tarzında da aynı matematiksel maksimizasyon yöntemi geçerlidir. Dolayısıyla, materyalist birinin nesnel bir faaliyeti maksimize etmesi, bir analiz aracı olarak maksimizasyonu bir kenara bırakmayı gerektirmez.

de olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca şunu da eklemektedir, böylesi evrensel yasaların olması, insanlar ve toplumlar için son güne kadar rehber olacak bir dinin olduğu gibi bir 'temel mantığın' da olabileceğini göstermektedir. Bkz. Zarqa, a.g.e.

63 Ancak, bugün pek çok ekonomist insanları birer kâr veya fayda maksimizasyoncusu olarak tarif etmenin çok zor olduğunu savunmaktadırlar. Ve faydaya ilave olarak, insaf ve ahlakın da insan davranışını etkilediğini iddia etmektedirler. Bkz. Colin Camerer and Richard H. Thaler (1995) '*Anomalies, Ultimatum, Dictators and Manners*' in *Journal of Economic Perspectives*, 9 (2-Spring), pp. 209 D 19.

Yöntemlerin ortak işlevselliğini açıklamak adına Kuran'dan bir örnek verelim. Kur'an Arapça bir kitap olduğu için şeriat âlimleri Kur'an'daki kelimelerin ve kavramların Arapça anlamlarına dayanarak açıklanması gerektiğini söylerler. Buna göre Kuran'daki “*yatanafas*” ve “*el-mutanafisun*” kavramları⁶⁴ Arapça “rekabete girsinler” ve “rekabete girenler” olarak anlaşılır. Burada rekabeti karşılayan kelime, on dört asır önce Arapların ticari veya dünyevi herhangi bir konuda birbirleriyle mücadelelerini ifade etmek için kullandıkları kelimelerdir. Burada rekabet kelimesi, insanların peşinde oldukları hedeften farklı bir şeydir. İlâveten, uyumsuzluğu kanıtlanmış olsa da mesela bir IS-LM modeli, her ne kadar gayri-Müslim ekonomistler tarafından icat edilmiş bir araç olsa da, İslami bir toplumda zekâtın kesin etkilerini çözümlmek için kullanılabilir.

İslam ekonomistlerini iki görev bekliyor: Batılı ekonomistlerin ekonomi bilimine kattıkları değer yüklü ve taraflı yargıları temizlemek ve insan bilgisinin temel kaynağı olarak Vahiy' den çıkarsanan aksiyomlarla ekonomi bilimini geliştirmek.⁶⁵ Bu amaç doğrultusunda ekonomi teorisinin birtakım temel kavramları yeniden tanımlanmalı ve geliştirilmelidir. Ancak bu, ekonomi biliminin tümevarımsal metodolojisinin ve analiz araçlarının ideolojik bir yaklaşımla reddilmesi anlamına gelmemelidir.

Son olarak ekonomi teorisinde metodolojik tartışmaların hiç de çözüme kavuşturulmuş olmadığını belirtmek lazım. Bu yüzden, *homo-economicus* modelini haklı bir şekilde reddeden İslam ekonomistleri, birçok Batılı ekonomistin de mevcut modelleri eleştirmesi noktasında yalnız değildir.⁶⁶ Neoklasik teori, Batılılar arasında dahi tartışılmakta ve artık kesin kabul edilmemektedir. Ekonominin bir sosyal bilim olarak, ne toplum araştırmalarından, ne de ekonomistlerin ideoloji ve değerlerinden ayrı bir şey olmadığı artık genel kabul gören bir gerçek.⁶⁷ Okuyucuların ve teorisyenlerin hoş görebileceği ve hesaba katabileceği belli bir ideoloji seviyesinin ekonomi araştırmalarında olabileceği öne sürülüyor. Yine tek taraflı bir yaklaşımın, gerçeğin sadece tek bir yüzünü ele alabileceği biliniyor. Ekonomiye bütün yaklaşmanın gerekliliği, İslam ekonomistlerinin bundan bahsetmesinden çok uzun süre önce Batılı ekonomistlerce dillendirildi za-

64 Kur'an, 83/26.

65 Çünkü bu, Her Şeyi Bilen Allah tarafından geldiği için, ekonomistlerin değer yargısız faraziyelerine nazaran insan davranışlarının çok daha iyi ve kapsayıcı birer açıklamasını sağlamalıdır.

66 Ör. Gunnar Myrdal (1976) *'The Meaning and Validity of Institutional Economics'* in Economics in the Future. Boulder, Colorado: Westview Press, s. 82-89.

67 Bkz. Mark Blaug, a.g.e., özellikle 5. Bölüm, ve Lawrence A. Donald (1982) *'The Foundations of Economic Methods'*. London: George Allen and Unwin.

ten. İslam ekonomistlerinin bütüncül bir ekonomi yaklaşımı önerisi bu nedenle özgün olmaktan uzaktır.⁶⁸

Referanslar

Abu Al Makarim, Zaidan (1974). İlm al 'Adl al İqtisadi. Cairo: Dar al Tu-rath.

Al Tamimi, Shaikh Izzeddin K. (1986). Comments on Anas Zarqa's Theoretical Problems in Islamic Economic Research presented at the Seminar on Problems of Research in Islamic Economics, held in Amman, Jordan, April 23-26, 1986 and organized jointly by the Islamic Research and Training Institute of the Islamic Development Bank, Jeddah, and the Royal Academy for Research in Islamic Culture of Jordan.

Al Jabir, Taysir Abd (1986). Comments on the paper of Khurshid Ahmad on Problems of Research in Islamic Economics presented at the Seminar on Problems of Research in Islamic Economics, held in Amman, Jordan, April 23-26, 1986 and organized jointly by the Islamic Research and Training Institute of the Islamic Development Bank, Jeddah, and the Royal Academy for Research in Islamic Culture of Jordan.

Al Sadr, Muhammad Baqir (1968). İqtisaduna, Second Edition. Beirut: Dar al Fikr.

Al Zarqa, Shaikh Mustafa (1958). al Madkhal al Fiqhi al 'Amm, pt.1, Vol. 2, Syrian University Press, 1958.

Ali, Abu (1981). Sultan, in his *Òal Mushkilat al İqtisadiyyah al 'lamiyyah al Mu'sirah wa Halluha al Islamic* (Contemporary Economic Problems of the World and their Islamic Solutions). Discussion Paper. Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics, King AbdulAziz University.

Arif, Muhammad (1405). 'Toward a Definition of Islamic Economics', *Journal for Research in Islamic Economics*, (2), No.2.

Blaug, Mark (1980). *The Methodology of Economics*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

68 Akram Khan, '*Challenges of Islamic Economics*', a.g.e., s. 20-23. Aynı çağrı yıllar önce Myrdal tarafından da dillendirilmişti. Myrdal Gumar, a.g.e. Hatta, sözde 'homo economicus'un mucidi olan J.S. Mill bile, ekonomik olmayan güdü ve amaçlardan ayrı bir 'homo economicus' asla düşünmemiştir. Bkz. Joseph Persky (1995) '*The Ethology of Homo Economicus*', *Journal of Economic Perspectives*, 9 (2-Spring).

Camerer, Colin and Thaler, Richard H. (1995). 'Anomalies, Ultimatums, Dictators and Manners', *Journal of Economic Perspectives*, 9 (2) Spring, pp.209-219.

Donald, Lawrence A. (1982). *The Foundations of Economic Methods*. London: George Allen and Unwin, London.

Draz, Muhammad Abdallah (1970). *Al Din (The Religion)*. Second Edition. Kuwait: Dar al Qalam.

Hasanuzzaman, S.M. (1984). Definition of Islamic Economics, *Journal for Research in Islamic Economics*, 1(2) Winter, pp. 51-53.

Ibn Manzur (n.d.). *Lisan al 'Arab*. Volume 12. Beirut: Dar Sader.

Kahf, Monzer (1981). *Al Iqtisad al Islami (The Islamic Economics)*. Second Edition. Kuwait: Dar al Qalam.

Khaldun, Ibn (1978). *al Muqaddimah*. Beirut: Dar al Qalam.

Khan, Akram (1404). Islamic Economics, Nature and Need, *Journal for Research in Islamic Economics*, 1 (2), pp. 46 *Review of Islamic Economics*, No. 13, 2003

Khan, Akram (1985). *Challenges of Islamic Economics*. Lahore: All Pakistan Islamic Education Congress.

Kristol, Irving (1981). 'Rationalism in Economics', in Daniel Bell and Irving Kristol (eds.) *The Crises in Economic Theory*. New York: Basic Books, Inc.

Mannan, M. A. (1982). Why is Islamic Economics Important? Mimeograph of the International Center for Research in Islamic Economics, Jeddah.

Myrdal, Gunnar (1976). 'The Meaning and Validity of Institutional Economics', in Kurt Dopfer (ed.) *Economics in the Future*. London: Macmillan.

Persky, Joseph (1995). 'The Ethology of Homo Economicus', *Journal of Economic Perspectives*, 9(2) Spring, pp. 221-231.

Qureshi, Anwar Iqbal (1946). *Islam and the Theory of Interest*. Lahore: Shaikh M. Ashraf.

Samuels, Warrent J. (1977). 'Ideology in Economics', in Sidney Weintraub (ed.), *Modern Economic Thought*. Oxford: Basil Blackwell Publishers.

Siddiqi, M. N. (1972). *The Economic Enterprise in Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.

Siddiqi, M. N. (1982). 'An Islamic Approach to Economics', in IIIT (ed.) Islam: Source and Purpose of Knowledge. Hendon, VA.: IIIT.

Tag el Din, Seif el Din (1994). 'What is Islamic Economics', Review of Islamic Economics, 3(2), pp.97-100.

Zarqa, Muhammad Anas (1998) 'Methodology of Islamic Economics' in Monzer Kahf (ed.) Lessons in Islamic Economics. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, IDB.

Zarqa, Muhammad Anas (n.d.) "Tahqiq Islamiyyat 'Ilm al Iqtisad", mimeograph.

Bölüm ③

Ekonominin ve
İslami Ekonominin
Tanımı

Ekonominin ve İslami Ekonominin Tanımı¹

1 2011 yılında 'Review of Islamic Economics' dergisinde 'Defining Economics and Islamic Economics' adıyla yayınlanan makalenin orijinalinden editörün izni ve bilgisi dahilinde Sercan Karadoğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. Giriş

‘İslami Ekonomi’ teriminin kabul edilebilir ve tartışmasız bir terim olup olmadığı sorusunu cevaplarken, ‘İslami Ekonomi’ kavramının bir şekilde ‘ekonomi bilimi’² kavramından ayrı ve farklı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir ve bu bakımdan tartışmalı olması için hiçbir sebep yoktur. Neticede Keynesçi, Post Keynesçi, Yeni Keynesçi iktisat, kurumsalcı iktisat, köktenci İktisat, feminist iktisat ve buna benzer kavramlar mevcut. Bütün bu ‘ekonomi bilimleri’nin araştırma konusu ‘ekonomi bilimi’ olarak kalmıştır. Araştırma konusunu yöntem ve faaliyet alanlarına ilişkin olarak kendi anlayışlarını öne çıkaracak bir şekilde tanımlayabilirler. İktisadın ortodoks ve ana akım tanımlarını sorgulamadan iktisadın farklı uzmanlıkları ana akım tanımının bazı yönlerinden önemli ve ciddi şekillerde ayrılabilir.

İslami ekonominin heterodoks ekonominin bir türü olduğu yerine ekonomiden tamamen farklı yeni bir araştırma konusu olduğuna³, katılırsak iktisadın araştırma konusu içerisinde İslami ekonomi uygulamalarının mümkün olmadığını kanıtlamak gerekir. Ekonomi biliminin tanımının gereksiz olduğu öne sü-

2 Burada açıklığa kavuşturulması gereken bir noktanın altını çizelim. Hem bir bilim olmayı ifade eden “economics” terimi, hem de insanların arasındaki iktisadi işleri/ilişkileri tanımlayan “economy” kelimesi Türkçeye aynı şekilde ekonomi şeklinde çevrilegelmiştir. Ancak burada büyük bir sorun ve anlam kayması ortaya çıkıyor. Bu makalede de temelde işlenmeye çalışılan noktada ‘economy’den nasıl ‘economics’e yani bir bilim olma yolunda nasıl ilerlediği ve kavramın nasıl bir değişikliğe uğradığı Türkçedeki yanlış çeviriden dolayı anlaşılmalıdır. Bu sadece buraya ait bir sorun değil ancak Batı’dan alınan kavramların genelinde yaşanan bir sıkıntı. O yüzden “economics” kavramını şu an için daha uygun bir kavram olmadığından “ekonomi bilimi” veya “iktisat bilimi” ya da sadece “iktisat” olarak; “economy” kavramını ise “ekonomi” olarak çevirmeyi tercih ettik. (ç.n.)

3 Bu bazı İslam ekonomistleri tarafından önerilmiştir; bu konu makalenin ilerisinde tekrar ele alınacak bir konudur.

rülmüştü- çünkü ekonomistlerin⁴ yaptığına ekonomi bilimi denir-. Ancak öyleyse ekonomistlerin ne yapmakta olduğu ya da farklı zaman periyotları içinde nelerle uğraştıklarını bilmenin (ve ortaya koymanın) hiçbir yararı yok mu?

Uygun bir bakış açısıyla ekonominin amaçlarını anlayabilmek için ekonomi bilimindeki bütün araştırma programları (ortodoks ya da heterodoks) ekonominin işleyen bir tanımına ihtiyaç duyar. Ekonominin tanımı aynı zamanda bu programların, özelleştirilmiş ekonomi alanlarında çalışabilmek için uygun bir metodoloji benimsemelerini sağlar. Aslında ekonominin tanımında bir uzlaşma olsa bile onun çalışma alanlarıyla ilgili farklı metodolojilerin önerilmesi yine de mümkün olmaktadır. Ekonomi yöntem bilimcileri için de benzer bir şekilde, üzerinde çalıştıkları ekonomi tanımı hakkındaki açık yorumlar, diğerlerine kendi metodolojileri üzerinde eleştirel değerlendirme yapma imkânı sunar. John S. Mill'in (1874: 86) gözlemlerinden biri şudur:

Doğaya ve tanımların amaçlarına yüzeysel bir bakış üzerinden, bir bilimin tanımının genelde didaktik düzende nasıl oluyorsa, kronolojik olarak da aynı içerimleri kapsaması tasavvur edilebilir. Herhangi bir bilim üzerine olan bir bilimsel inceleme genellikle, açık bir formül ve bilimin ne olduğu, diğer bilimlerden hangi noktalarda farklılaştığı noktalarını açıklamaya çalışarak başlar. Böylece, böyle bir formülün çerçevesinin çizilmesi bilimin başarılı bir şekilde yerşermesinden doğal olarak önce gelmesi beklenir. Ancak bu, böyle olmaktan çok uzaktır. Bir bilimin tanımı neredeyse her zaman bilimin yaratılmasından önce gelmez ancak onu takip eder.

Eğer Mill haklıysa, İslam ekonomisi veya ekonomi bilimi altındaki diğer herhangi bir ekonomi modeli, bu sayede uygulayıcılarının ne yaptıklarına veya ne yapmaya çalıştıklarına bakıldıktan sonra yeniden tanımlanabilir. Her halükarda, ekonomi biliminin tanımının tarihinin kısa bir tartışmasıyla başlamak kayda değer. Ve böylece zamanla nasıl değişikliğe uğradığını görmek ve bir noktada bu disiplinin ismindeki değişimi görebilmek mümkün olur. Aynı zamanda şu da söylenebilir ki ekonominin doğasının tanımlanma şekli önemli teorik ve pratik uygulamaları da içinde barındırır. Böylece 'tanım'; bir ekonomik sistem önermek için veya ekonomik faaliyetlerin ve kurumların tanımla uyum içerisinde olduğu bir sistem önermek için kullanılması da mümkün olur. Daha sonra irdeleneceğimiz gibi, iki yüz yıldır ekonominin tanımındaki değişimlere rağmen, ekonomideki temel mesele veya sorun az çok değişmeden kalmış durumda.

4 Ekonomist ya da iktisatçı (ç.n.)

2. Zenginliğin Tanımı

Genel kabul olarak ekonominin babası sayılan Adam Smith, en ünlü eserinin başlığını “*Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme*” olarak seçmiştir. Onun kitabında söylemeye çalıştığı ‘zenginliğin doğası’ ondan önceki merkantilistlerin insanların inanmasını bekledikleri şey olmadığıydı. Dahası, o aynı zamanda zenginliğin ‘nedenleri’ merkantilistlerin iddia ettiği şey de değildi. Ancak bir şey not edilmelidir ki, Smith zenginliğin peşinde koşmanın arzu edilmeyen bir durum olmadığını sorgulamamıştır. İktisadi düşünce tarihi içerisinde merkantilistler, zenginliğin hoş karşılamayan ve ticari faaliyetleri genel olarak şeytan işi şeyler olarak gören skolastik/kilise düşüncesinin terk edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Smith, meseleyi insanların genellikle kendi maddi refahlarını artırmakla ilgilendiklerini ve bunun da doğal ve meşru bir arzu olduğu şeklinde ele almadı. Onun temel felsefesi, eğer bireylere ekonomik ilişkilerinde kendi meşru kişisel çıkarları peşinde koşmalarına izin verilirse bu sadece onlar için olumlu değildir ama gayri ihtiyari, onlar aynı zamanda bir ulusun mevcut ve gelecek üretim kapasitesini artırarak, o ulusun zenginliğini artırmasına da yardım edecektir.

Ekonomi bilimini ifade eden ‘economics’ terimi 19.yüzyılın son çeyreğine kadar kullanılmadı. Smith ve onun takipçileri ‘ekonomi politik’ kavramını mal ve hizmetlerin üretim ve mübadelesiyle alakalı konularla ilişkili olarak bir koruyucu gibi kullandılar.⁵ Smith ([2008]: IV: 5) ekonomi politikği şöyle tanımlar:

Bir devlet adamı ya da kanun yapıcı ile ilgili bir bilim kolu sayıldığında, siyasal ekonomi, iki ayrı amaç güder: Birincisi, halka bol bir gelir veya geçim sağlamak yahut daha doğrusu, onların, kendileri için böyle bir gelir ya da toplumu kamu hizmetlerine yetecek bir gelirle donatmaktır. Halkı da, hükümdarı da zengin etmek gayesini gözetir.⁶

Bu tanımdan açıkça anlaşılacağı gibi Smith’in devletten oynamasını istediği rol; insanların sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamalarına yetecek bir gelir kazan-

5 Başta söylediğimiz “economics” ve “economy” arasındaki farka dair noktanın yansımaları burada çok rahat görüyoruz. Klasik iktisatçıların yaptığı iş genelde “Political Economy” olarak adlandırılırken onlardan sonra gelenlere “economists” ya da “economics” ile uğraşan kişi denmiştir. Eğer hem “economics” hem de “economy”i aynı şekilde çevirirsek aradaki fark ve kavramın yüklenildiği anlam anlaşılamayacaktır. “Political Economy” yani “Ekonomi Politik” bölüşüm, üretim, dağıtım, tüketim ilişkilerini inceleyen daha geniş bir alanı kapsarken; “Economics” yani “Ekonomi Bilimi” ise saf ekonomi/iktisatla ilgilidir ve sadece verili örüntüler üzerinden hareket eder. (ç.n.)

6 Haldun Derin’in Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları için yaptığı ‘Milletlerin Zenginliği’ çevirisinden yararlanılmıştır. (ç.n.)

maları değil fakat aynı zamanda devletin gelirin de katkı sağlamalarıdır. Smith ayrıca konuyu ‘zenginliğin bilimi’ ve ‘üretim, dağıtım ve mübadele yasalarıyla ilişkili bilim’ olarak tanımlamıştır.⁷ Smith, doğa bilimlerindeki gelişmeleri takiben özellikle Newtonyan fiziğin popüler olduğu dönemde, Fransız Fizyokrat Okulunun temel doktrininden oldukça etkilenmiştir. Bu okula göre ekonomi gereksiz devlet müdahalelerinden bağımsız olduğunda, o yani ekonomi doğasına uygun olarak halk ve devlet için en uygun zenginliği yaratacaktır. Üretim, dağıtım ve mübadele ‘yasaları’ kavramlarını kullanırken Smith, onun ‘incelemesi’ nin temelini, bu ekonomik faktörleri kontrol eden doğal ve (bu yüzden) etkin kural-ları araştırmak oluşturur.

Kitabının başlığı her şeyi söylüyor aslında; *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme*. Kendinden önceki merkantilistlerden farklı olarak, Smith için bir ulusun zenginliği onun sahip olduğu altın ve gümüş miktarı değil, üretim kapasitesidir. Bu yüzden ekonomi politik çalışmak bir ulusun üretim kapasitesini neyin artıracağını bulmayı hedeflemektedir. Smith için cevap, yerel ve uluslararası iş bölümünü teşvik etmek (iç ve dış ticarete serbestlik uygulamak) toplumdaki bütün bireylerin üretken faaliyetler içerisinde kendi kişisel çıkarları peşinden koşmalarına izin verir. Devletin asgari rolüyle birlikte (ki o devletleri genel olarak yozlaşmış kabul eder) gerçekleşir bu ve devletin rolü büyük oranda güvenlik meseleleridir. Smith’in *bilim* ve *kanunlar* kelimelerini kullanması onun, evrende fiziksel olaylar nasıl doğal bir şekilde işliyorsa, ekonominin de *doğa güçlerinin* altında aynı şekilde işlemesine izin verilmelidir şeklindeki fizyokratik görüşü kabul ettiği ve onayladığı anlamına gelmektedir.

Ricardo’nun 1817’de basılan ünlü kitabının başlığı ‘*Ekonomi Politığın ve Vergilendirmenin İlkeleri*’ydi. Ricardo, Smith’in *Ulusların Zenginliği*’ni okuduktan sonra ekonomi politikle ilgilenmeye başladı. Onun, ekonomi bilimine yönelik kendi tanımını vermemesinden, onun Smith’in ekonomi politığın bir ülkenin zamanla nasıl zenginleştiğiyle ilgilenen bir çalışma alanı olarak gören görüşünü kabul ettiği iddia edilebilir. Farklı ekonomik fenomenleri incelemiş ve ekonomik kanunları formüle etmek için, en azından bir bakıma, doğa bilimlerini taklit eden tündengelimli metodlar ortaya koymuştur. Zenginliğin üretiminden daha çok zenginliğin dağıtımıyla ilgilenmiş gibi görünmektedir (Tideman, 2000:111). Bu yüzden, daha fazla refaha ulaşmayı arzulayan bir ülke için bunu sağlayabi-

7 Bu tanım Smith’i kendinden önceki, zenginliği altın olarak tanımlayan, Hume ve öncüllerinden ayırmaktadır.

lecek teorilerin yani gelirin farklı üretim faktörleri; kira, ücretler ve kâr teorileri, arasında paylaşıltırılmasının dinamikleriyle alakalı teoriler geliştirmiştir. Ayrıca, üretim faktörleri arasında gelirin dağıtılmasının *yasalarının* üretilmesiyle ilgilenmiş ve bu *yasaların* ekonominin uzun dönem büyüme çizgisinin nasıl etkilediğini araştırmıştır. Mesela, onun ücretlerin *demir yasası* devlete ücretlerin belirlenmesi için hiçbir boşluk bırakmadı. Bu yasaya göre ücretler ücret fonuna bağlıdır ve geçimlik düzeye ilerleme eğilimindedir. Ricardo daha çok, gıda üretiminin maliyetinin artması ve gıda üretim seviyesinin en yüksek muhtemel seviyesine ulaşmasıyla, eninde sonunda ekonominin sabit bir noktaya/ dengeye gelecek olmasıyla ilgilenmiştir.

John Stuart Mill, kendi zamanında ve sonrasında ki uzun bir zaman boyunca en önemli konulardan biri olan ekonomi politiğin sosyal felsefeyle ilişkisi konusunu irdeleyen bir kitabın yazarıdır. '*Ekonomi Poliitiğin Prensipleri ve Onların Sosyal Felsefeye Uygulamaları*' (1848) kitabında ekonomi politiğin zenginliğin üretimi ve dağıtımını sorununu nasıl ele alması gerektiğine dair fikirlerini vermeden önce zenginliğin tanımını üzerinde fikirlerini belirtmiştir.

Mill'e göre (1848, 14):

Zenginlik, bu yüzden, mübadele değerine sahip tüm yararlı ya da kullanışlı şeyler veya başka bir deyişle, emek veya fedakârlık olmadan istenilen miktarda elde edilemeyecek olan, mübadele değerine sahip tüm yararlı ya da kullanışlı her şey olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre, görünen tek sakınca, bir soruyu belirsizlik içerisinde bırakmış olmasıdır. Maddi olmayan nesnelere hangilerinin zenginlik olarak kabul edilip edilemeyeceğine dair bu soru üzerinde çok fazla tartışma olmuştur. Mesela, bir işçinin yeteneğine veya diğer başka yeteneklere; doğal yeteneklere ya da beden veya zihin tarafından kazanılmış yeteneklerden hangisine zenginlik denilip denilemeyeceği ya da hangisinin zenginlik olarak kabul edilip edilemeyeceği belirsiz kalmaktadır. Bugüne kadar tartışılan ve çok büyük öneme haiz olmayan bir soru başka yerlerde daha uygun şekilde değerlendirilecektir.

Aslında Mill'in zenginliğin tanımında dışarıda bıraktığı şey şimdilerde uygun ve doğru bir tanımlamayla insani sermaye olarak sınıflandırılmaktadır fakat fiziksel sermayenin tersine insani sermaye, hizmet ve ürünlerin yaratılmasına kat-

kı sağlamasına rağmen hala ölçülmemiş olarak durmaktadır. Ancak, bu sorun ne Mill, ne Smith ne de Ricardo ve ondan öncekiler için ana önemde bir konu değildi. Zenginliğin *doğasına* ilişkin tanımından sonra Mill (1848: 'Preliminary Remarks', §15), ekonomi politiğin ana konusu olan zenginliğin üretim ve dağıtımını konusuya devam etti:

Bu şeyler zenginliğe ilişkin şeyler olarak kabul edilmiştir. Bundan sonra dikkatimizi bu meseleye ilişkili olarak, ulus ve ulus arasında ve dünyanın farklı çağları arasındaki; hem zenginliğin miktarında ki hem de zenginliğin türlerindeki; zenginliğin bir toplulukta ortaya çıkmasının yanı sıra onun toplum içindeki üyeleri arasındaki paylaşımında ortaya çıkan, olağanüstü farklılıklara çevireceğiz.

Smith gibi Mill de bu yüzden sadece milletlerin zenginliğinin *nedenlerini* araştırmamıştır fakat Ricardo'yu izleyerek, çalışmalarını bir milletin farklı üyeleri arasında zenginliğin dağılımının durumuna bakarak genişletmiştir:

Bir ulusun ekonomik durumu devletin fiziksel bilgisine bağlı olduğundan dolayı, bu konu fizik bilimlerinin ve onların içinde bulunan bilim dallarının birer konusudurlar. Fakat, nedenler ahlaki veya psikolojik, kurumlara ve toplumsal ilişkilere ve insan doğasının prensiplerine bağlı olduğu sürece, gözlemlerimiz fiziğe değil fakat ahlaka ve sosyal bilimlere ait olacaktır ve bu da ekonomi politik denilen şeyin amacıdır. (Mill, 1848: 'Preliminary Remarks', s. 29)

Şurası açıktır ki Mill ekonomi politiğe, bir sosyal bilim ya da başka yerlerde de belirttiği gibi doğa bilimlerinden ayırt etmek için 'kesinliği olmayan bilim' olarak itibar etmiştir.

Zenginliğin üretimi, dünyadaki maddelerden insan geçimliğinin araçlarının ve yararlarının çıkartılması açıkça keyfi bir şey değildir. Kendi gerekli koşullarını içinde barındırır. Bu koşulların bazıları, maddenin özelliklerine ve bu özelliklerin belirli bir zaman ve mekânda içerdikleri bilginin miktarına bağlı olduklarından dolayı fizikseldir. Bu ekonomi politik araştırmaz, fakat tahmin eder; fizik bilimine ya da ortak tecrübelerin sebeplerine atıfta bulunur. İnsan doğasına ilişkin hakikatlerle dış dünyanın olgularının birleştirilme-

siyle, ekonomi politik, zenginliğin üretiminin tanımlandığı; içlerin-
de zenginlerle fakirlerin arasında var olan bugün ve geçmişteki fark-
lılıkların açıklanması ve gelecekte hangi sebeplerin zenginliği artırma-
cağının, ikincil veya türetilmiş yasaların izlerini takip etmeye çalışır.
(Mill, 1848: 'Preliminary Remarks', s. 30)

Bu yüzden Mill için ekonomi politığın görevi veya konusu, doğa bilimlerin-
de ortaya çıkan teknolojik değişmelere ve insanlığın doğasına ilişkin yasa-
ları anlamaktır. Ki bu yasalar sadece zenginlik üretiminin tanımını yapmaz fa-
kat ulusların zenginliğinin farklı zaman ve mekânlardaki farklılıklarını da açıklar.
Daha da ileri olarak şunu tartışmaktadır: (Mill, 1848: 31):

Üretimin yasalarından farklı olarak bu tip dağıtımlar bir toplumda-
ki zenginliğin dağıtımı; oradaki mevcut yasalara ve adetlere bağlı ol-
duğundan dolayı, insan kurumlarının birer parçasıdır. Fakat hü-
kümetler veya uluslar hangi kurumların var olması gerektiğine kar-
rar verme yetkisine sahip olmalarına rağmen, onlar bu kurumların
nasıl işleyeceğini keyfi olarak tanımlayamazlar. Zenginliğin dağıtı-
mı üzerinde sahip oldukları koşullara bağlı ve toplumun benimse-
meye uygun gördüğü farklı davranış türleri tarafından etkilenen da-
ğıtım durumları, herhangi bir fiziksel doğa kanununda olduğu ka-
dar bilimsel araştırmanın da konusunu teşkil eder. Dağıtım ve üreti-
min yasaları ve onlardan türetilebilecek bazı pratik sonuçlar izleyen
bilimsel araştırmanın konusudurlar.

Mill'in ahlaki ve psikolojik sorunların kavramlarını ekonomi politığın 'bilim'
kısımında nasıl gösterdiği dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Yukarıda zikret-
tiklerimiz Mill'in *Premsipler* kitabının (1848) 'Ön Açıklamalar' bölümünün so-
nuç cümleleridir. Ekonomi politığın konusu üzerine olan tartışmalar bundan
sonra da devam edecektir ve bu durum Mill'i 1874'te '*Ekonomi Politığın Bazı Be-
lirsiz Soruları Üzerine Denemeler*' kitabını yazmaya zorlayacaktır. Konunun doğa-
sına ilişkin kapsamlı bir müzakereden sonra sonunda ekonomi politığı şöyle ta-
nımlamıştır:

Zenginliğin üretimi ve dağıtımı konusuyla ilgilenen bilim, insan do-
ğasının yasalarına bağımlıdır. Dolayısıyla zenginliğin üretimi ve dağı-
tımının ahlaki ve psikolojik yasalarıyla ilgilidir bilim. (Mill, 1874: 94)

Denemeler'de, Mill aynı zamanda, zenginliğin peşinden koşmanın insan doğasının sadece bir boyutu olduğunu ve ekonomi politik biliminin de sadece insan doğasının bu yönünü araştırdığını açıkça ortaya koymuştur:

Bilim, zenginliğin üretilmesi için insanlığın birleşik faaliyetlerinden neşet eden böyle toplumsal fenomenlerin yasalarının izini sürer. Bugüne kadar bu fenomenler başka herhangi bir amacın ilgi alanı tarafından da değişikliğe uğratılmamıştır. (Mill, 1874: 99)

Cairnes, Mill'in arkadaşı ve öğrencisi, ekonomiyi şöyle tanımlamıştır (1875: 11. Bölüm):

... farklı insan topluluklarının sosyal ve politik durumlarını olduğu kadar insan doğasının ilkelerinin nihai gerçekliğini ve dış dünyanın fiziksel yasalarını kabul eden bilim, bunların birleşik faaliyetlerinin sonucu olan zenginliğin üretiminin ve dağıtımının yasalarını araştırır; Dolayısıyla: bilim, insan doğasının ilkelerinin içinde ve dış dünyanın fiziksel, siyasal ve toplumsal yasa ve olaylarında, zenginliğin üretim ve dağıtım fenomenlerini ve onların sebeplerini arar.

Cairnes böylece ekonomiye sosyal olanın yanı sıra siyasal bir bakış açısı da getirmektedir. Hem Mill hem de Cairnes'ten çıkan sonuç şu; ekonomi politiğin konusunun doğasını açıklamak için üç şeyin anlaşılması ve ayırt edilmesi gereklidir: (a) insanın psikolojik sisteminin etkisi altında çalışan insan zekâsına bağlı insan doğası; (b) dış dünyanın fiziksel hakikatler, mesela toprağın verimliliğini ve farklı üretim olasılıklarını mümkün kılan teknolojik hakikatler; ve (c) sosyal ve politik gerçeklikler (veya toplum yasaları, ya da Mill'in *Denemeler*'de vurguladığı gibi 'toplumsal koşullar içerisinde insan doğasının yasaları' (Mill, 1874: 96).

3. Başlangıç Noktası: Zenginliğin Tanımı

Zenginliğin yorumlanması ekonomistlere, zenginliği ön plana koymaları ve insanı arka plana atmalarından dolayı pek çokları tarafından reddedilen, dar bir noktaya odaklanma imkânı verir. Bazı eleştiriler asıl çalışma alanları ekonomi olmayan düşünür ve filozoflardan gelmiştir. Mesela, 1862'de John Ruskin ekonomi politiği, zenginliği aslında tam olarak neyin oluşturduğunun bir açıklamasını vermeden zenginlik edinmeyi birincil bir amaç sayan mesnetsiz bir bilim olarak kabul etmektedir. Ruskin kullandığı uygunsuz dilden ötürü fazlasıyla eleşti-

rilmiştir ve iktisadi düşünce tarihi öğrencileri tarafından da muhtemelen ekonomiye dair heterodoks fikirlerinin de etkisiyle fazla ciddiye alınmamıştır. Ancak, onun bazı fikirleri günümüze kadar popüler olarak kalmayı başarabilmiştir. Örnek olarak, eleştirel bir makalede Moore (2000: 76-7) şöyle vurgulamıştır:

Mesela, Ruskin'in üzerinde en çok *Sona Doğru*'nun dördüncü denemesinde durduğu yaklaşımı, ekonomi politikçilerin analiz etmeleri için ve daha sonra zenginlik ve kötülük adına tüketici tercihlerine şekil vermeleri için geliştirdiği yaklaşımı ele alalım. Daha önce bahsedildiği gibi, Ruskin kötü tanımlanmış zenginliğin üretim ve dağıtım üzerine olan geleneksel odağın değiştirilmesi gerektiğinde ısrar eder. Yani bireyi alçak bir seviyeye getiren tüketimlerin (bir çeşit 'yıkım' durumu) yerine daha yüksek bir noktaya çıkartan nihai malların tüketim yolunun araştırılarak değiştirilmesi gerektiğini savunur. Kendi cümleleriyle: 'Gayri meşru bilimden henüz tamamen ayrılmayan ekonomi politiğin gerçek bilimi, büyücülükle doktorluk, astrolojiyle astronomi gibi, uluslara hayat için arzulanan ve emek harcanan şeyleri öğretirken; yıkıma götürecek şeyleri de küçümsemeyi ve yıkımayı öğretir' (1862: 85). Her ne kadar zorunluluğun bol olduğu bir bilim olsa da, bu bir tüketim bilimi olmalıdır (cf 1873:147).

Zenginliğin elde edilmesinin ötesine geçen öncelikli çalışma alanı olarak da insanı ve insanın refahını merkezine koyan ekonominin modern görüşüne doğru bir kaymayı destekleyen daha sonraki tanımlar, insan faaliyetlerini de içine alacak şekilde gelişmişlerdir. Örnek olarak, Aspers (1999) işaret ettiği gibi; Marshall ekonomiye daha geniş bir açıdan yaklaşmış ve çalışmalarını, ona göre daha dar olan ekonomi politik yerine 'ekonomi bilimi' veya 'sosyal ekonomi' olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir. Marshall (1920:1) ekonomiyi şu cümlelerle tanımlamaktadır:

Ekonomi politik veya ekonomi, hayatın sıradan işleri içerisinde insanoglunun bir çalışmasıdır; refahın zorunlu araçlarının edinilmesi ve kullanılmasıyla yakından bağlantılı olan bireysel ve sosyal eylemlerin bu parçasını incelemektedir. Bu yüzden, onun bir tarafında çalışma alanı olarak zenginlik varken; diğer yandan, daha önemli olan diğer tarafında insanın bir bölümünün çalışması yer almaktadır.

Aspers'e göre(1999), yukarıdaki tanım ekonomiye daha kapsamlı bir görev vermektedir. Marshall'ın görüşüne referans vererek ekonominin insan güdülerini inceleyen bir bilim olduğunu söylemiştir (Aspers, 1999: sec II). Ayrıca Hodgson' da (2007:3) Marshall'ın, tarihsel ve diğer anlayışları da ekonomi disiplininin içine alacak kadar geniş, bir ekonomi tanımının olduğunu iddia etmiştir. Bunu şu şekilde açıklamıştır 'Her ne kadar Marshall kendisinden önceki 'ekonomi politik' kavramı yerine 'ekonomi bilimi' kavramını tercih etmiş olsa da, bu tercih disiplinin konu çerçevesini sınırlamaya çalıştığını gösteren bir işaret değildir. Tersine, Marshall ekonomi politikği 'daha dar bir kavram' olarak görmüştür çünkü bu kavram arzulanan sonuca ulaşmak için "en iyi metodların" analizinden ziyade sadece siyasi söylem bazında arzu edilen ekonomi politikalarına atıfta bulunmaktadır.'(Hodgson, 2007: 4). Hodgson, Marshall için "ekonominin sadece maddi değerlerle ilgilenmediğini fakat bu maddi veriler hayatın günlük işleri içerisinde insan güdülerini ve davranışlarını inceleyen en uygun mevcut veriler" olduğunu, berraklaştırmaya çalışmıştır. Bu yüzden Hodgson, Marshall'ın sosyologlar ve diğer sosyal bilimcilerin diğer şeylerden ziyade zenginlik güdülerini araştırmalarını uygun bulmuşken, 'maddi değerler hayatın günlük işleri içerisinde insan güdülerini ve davranışlarını inceleyen en uygun mevcut veriler' olduğundan dolayı ekonomistlerin bütün enerjilerini bu maddi değerlere odaklamaları gerektiğini önermiştir (Hodgson, 2007: 4).

Lionel Robbins Marshall'ın ekonomi bilimi tanımını *Ekonomi Biliminin Doğası ve Anlamı*(1932) kitabında eleştirmiştir. İnsanoğlunun refahı için sadece 'maddi koşulların' dikkate alınmasının erdemliliğini sorgulamıştır. Refahın maddi olmayan koşulları mesela doktorluk, öğretmenlik, avukatlık gibi hizmetler de ayrıca önemlidir. Bu maddi koşullar gereksiz bir şekilde ekonomi biliminin kapsamını daraltmaktadır. Benzer bir şekilde, uyuşturucu, sigara, alkollü içkiler gibi sağlıksız veya zararlı olan ürünler yanında insanlara mutluluk ve zevk veren ürünler de dahil olmak üzere, bu tanımlamaya göre dışarıda kalmaktadır. Aslında Robbins, bu ürün ve hizmetlerin tüketilip tüketilmemesinin bireylerin arzu ve isteklerine bırakılmasını önermektedir. Ayrıca, refah ölçülebilen bir şey değildir ve o aynı zamanda kişiden kişiye göre değişir.

Buna da Robbins tarafından işaret edilmiştir (1984 [1932]):

Marshall'ın tanımı başka alanlar tarafından bazen saldırıya uğramaktadır. Örneğin, sosyologların, psikologların ve hatta antropo-

logların ‘tamamen’ aynı fenomeni (refah) çalıştıkları iddia edilmektedir. Ancak, bu onların birincil öncelikli konuları olmamasına rağmen, bu sosyal bilimciler, psikolog, sosyolog ve antropolog olmanın daha çok ekonomist olarak çalışmaktadırlar. Bu disiplinlerden her biri, diğer başka konularla daha çok ilgilidirler ve ekonomiye sadece çevreden dokunurlar; her halükarda disiplinler arasında geçişin olmasında garip bir durum yoktur. Örneğin, benzer bir durum fizik bilimlerde çok yaygın bir durumdur.

En ünlü ve uzun ömürlü ekonomi bilimi tanımı Lionel Robbins’ten gelmiştir (1932: 15). Robbins ekonomi bilimini, “insan davranışlarını (verili) amaçlar ile alternatif kullanımlara sahip sınırlı araçlar arasındaki bir ilişki olarak betimleyen bilim” olarak tanımlamıştır.

Mulligan’a göre, ‘Bu tanım bugünlerde hiçbir ekonomistin kayda değer bulmayacağı bir tanımdır ve bu özellikle sadece girişimcilik ve belirsizliğin tedavisi içeren bir Misesyen eleştirinin ışığında çok dar görünüyor. Kendi zamanında çığır açan bir şeydi.’ Mulligan şunu iddia etmektedir: ‘Robbins disiplinin, en modern kesin tanımına katkı sağlamıştır. Bilgiye dair aşırı derecede tanımlayıcı yorumları tarafından sınırlandırılmış olsa bile, onun tanımları uzmanlık alanının kendi anlayışı içerisinde ileriye doğru büyük bir sıçramayı temsil etmektedir.’ Ancak, o şunu işaret etmiştir: Robbins’in tanımının başlıca sınırlaması; amaçlar, araçlar ve onların arasındaki ilişkinin mutlak bir kesinlikle bilinebileceğini ima eden bir yorumdur. Bu girişimcilik deneyimi için hiçbir açık rol bırakmamaktadır ve bilginin ancak açıkgozlu ve araştırmacı girişimcilik yoluyla keşfedebileceğini varsaymaktadır. Robbins’in ekonomi bilimi tanımının bu sakıncası Avusturya Okulu üyeleri tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Onlara göre bu tanım sadece denge durumunda uygulanabilir ve belirsizlik durumlarında ekonomiyi denge haline götürecek girişimcilik faaliyetlerinin önemini ve sürecini anlayabilecek gereksinimden de yoksundur(örnek olarak daha fazlası için, Krizner’e (2000) bakılabilir).

Robbins’in tanımı konunun kapsamı ve araştırma metodunca da ele alınan makalenin parçasıydı. Ele aldığı en önemli konular kişiler arasında fayda karşılaştırması yapmanın çetinliği veya imkânsızlığıdır ve bunun için o bu durumda gelir dağılımının iyileştirilmesinin bir aracı olarak vergilerin ve nakillerin her türlü devlet kullanımına karşıdır. Böylece bu bağlamda içerisinde görülen tanım, araçların ve amaçların arzu edilebilirliği veya ahlakılığı sorununu bireylere bırakan üstü kapalı bir tavsiyenin yansıması olarak görülebilir.

Hodgson'ın(2007) iddiasına göre özellikle Avusturya Okulu iktisatçılarından etkilenen Robbins, ekonomiyi evrensel 'tercihlerin bilimi' olarak yeniden tanımlamıştır.

Ona göre, ekonomi bilimi verili amaçlara hizmet etmek için araçların rasyonel seçimi hakkındadır. Böylece 'ekonomik sorun' da mevcut en iyi araçların bu verili amaçlara ulaşmak için belirlenmesi olarak kaldı. Yapılacak tercihler ve kaynakların kıtlığı olduğu sürece bu tanım bütün ekonomik sistemlere uygulanabildi. Ekonomi bilimi bundan böyle gerçek bir nesne veya analiz bölgesi yönünden değil fakat belirli varsayımlar ve yöntemler yönünden tanımlanır oldu (Hodgson, 2007: 12).

Hodgson, ekonomi biliminin kapsamının daraltılmasının sosyologlara önemli bir bölgeyi devretmek olduğuna işaret etmiştir. Parsons (1934) adlı sosyologtan bahsederken onun Robbins'in ekonomi biliminin kapsamını daraltmasını reddetmediğini çünkü bunun onun amacına hizmet ettiğini söylemiştir. Parsons için sosyoloji "Robbins'in verili olarak ele aldığı amaçların, toplumsal ve normatif kökenleriyle ilgilidir" (Hodgson, 2007: 11).

Aslında, Hodgson için (2007: 11) bir kurumsalcı olmak hem ekonomi biliminin hem de sosyoloji biliminin etki alanını azalttığından dolayı her ikisi için de sağlıklı bir gelişme değildir:

Ekonomistler ve sosyologlar arasında üstü kapalı bir antlaşma doğmuştur. Ekonomi bilimi bundan böyle nihai amaçlara ulaşmada farklı araçların rasyonel bir şekilde seçimiyle ilgilenmektedir; sosyoloji de kendi ilgisini bu değerler ve nihai amaçların açıklanmasına vermiştir. Robbins (1932) ile ekonomi bilimi, 'tercihler'in felsefik olarak gerçekte ne anlama geldiklerini çok fazla dikkate almadan bir 'tercihler bilimi' haline geldi. Parsons'ın (1937, syf.768) etkisi altında sosyoloji, niyetlerin veya hareketlerin kendisinin arkasında yatan materyalist nedenlerini çok fazla tartışmadan 'toplumsal eylem bilimi', olarak yeniden düzenlendi.

Çok önemli bir nokta olarak, hem Parsons hem de Robbins sosyo-ekonomik yapıların ve kurumların dolaysız ve birleşik bir analizinden tümüyle kaçınmaktadır. Her biri seçilmiş bir analitik

yönüne odaklanmıştır. Her bilim gerçek nesne ve amaçların incelenmesinden ziyade kavramlar ve varsayımlar tarafından tanımlandı. Hiçbiri kendi bütünlüğü içerisinde yapılandırılmış gerçeğe atıfta bulunmadı.

Robbins'in ekonomi bilimi tanımı bütün itirazlardan kurtulmayı başarmış ve ders kitaplarında en çok başvurulan tanım olarak kalmıştır. Genelde kendi tanımını verenler de aslında özünde Robbins'in tanımından çok da uzaklaşmış olmuyorlar. Örnek vermek gerekirse, Samuelson ve Nordhaus tarafından verilen tanım:

Ekonomi tercihler bilimidir. Ekonomi, kıt veya sınırlı üretim kaynaklarından (toprak, emek, araç-gereç, teknik bilgi) farklı metallerin (mesela buğday, et, giysi, yol, silah) üretiminde kullanılmak üzere insanlar tarafından nasıl seçileceğinin ve bu metallerin tüketim amacıyla toplumun farklı üyeleri arasındaki dağıtımını inceleyen bir bilim dalıdır.

Ekonomi biliminin hayali bir şey olup olmadığına dair bir soruyu cevaplarırken, Friedman(2006) bir keresinde şöyle demişti, “Temelde, ekonomi bilimi fizik ve kimya gibi bir bilimdir. İnsanların kendi ortak faaliyetlerini nasıl düzenleyeceğine dair bir bilimdir.” “Bu ekonomi bilimi için onun tercih ettiği bir tanım mı?” diye sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir: “Şöyle ki, standart tanım bir toplumun kaynaklarını nasıl düzenlediğini çalışır. Bu anlamda, özellikle hayali değildir.”

Muhtemelen ekonomi biliminin bir tercihler bilimi olduğuna dair bu vurgu, neoklasik iktisatçılar tarafından yıllar yılı geliştirilen mikroekonomi teorilerinin (ör. tüketici davranış teorisi, firma teorisi, vb.) de bir sonucudur. Marshall daha önceden bahsedilen nedenlerden ötürü, refah terimini kullanırken, Robbins kasıtlı olarak bu terimden kaçınmaktadır. Üstelik refah teorisi büyük oranda ahlak ve dağıtım sorunlarını ihmal eden Pareto Optimumu kavramına dayanmasına rağmen. Ekonomi bilimi ekonomik aktörlerin, ekonomi içindeki bir hedefi maksimize etmek için nasıl seçimler yaptığı anlayışına hapsedildi.

4.Ekonomi Bilimini Tanımlamaya Gerek Yok mu?

Ekonomi biliminin prensiplerine giriş ders kitaplarında Robbins'in ünlü tanımına sıklıkla atıfta bulunmayan bir ekonomi bilimi tanımı bulmak epey zordur. Stewart(1991:8) buna dikkat çekmiştir:

Metodolojistler bu günlerde merhamete gelerek artık 'Ekonomi nedir?' sorusu üzerinde uğraşmaktan vazgeçtiler. Şimdiye kadar ekonomi bilimi mevcut akademik ve profesyonel topluluk onu nasıl tanımlıyorsa öyle olduğu kabul ediliyordu. Aynı zamanda farklı ekonomistlerin hiçbirinin diğerinden daha doğru olmadığı farklı tanımlara sahip oldukları kabul edilmekte ve her halükarda mevcut ekonomi bilimi tek bir tanımın işe yaramaz kalacağı pek çok farklı alt- disiplinleri kapsamaktadır.

Bu gözlem iki iddiayı savunması açısından ilgi çekicidir. Birincisi, ekonomi bilimi mevcut akademik ve profesyonel topluluk onu nasıl tanımlıyorsa öyle olması topluluğun tek bir çağdaş tanımla çalıştığını göstermektedir. Fakat daha sonra Stewart tek bir tanımın altından kalkamayacağı çok fazla ekonomi dalı olduğunu da kabul etmektedir. Ancak, hangi disiplinin çok fazla farklı dalları yok ki? Fizik, kimya, biyoloji ya da sosyolojinin farklı dalları yok mu? Öyleyse birilerinin bu konuları tanımlamayı düşünmesi gerekmez mi? Şüphesiz birden fazla ekonomi bilimi tanımı var ama ekonominin çok fazla farklı alanı olduğundan dolayı değil fakat insanların onun konu tanımı ve kapsamında uzlaşamadıklarından dolayı. Ayrıca, her ekonomi bilimi dalının (ör. makroekonomi, ekonometri, iş ekonomisi vb.) kendi işleyen tanımına sahip olması mümkün ve hatta arzu edilen bir durumken, bu ekonomi dallarından her biri ekonominin bir veya daha fazla geniş tanımının içinden çıkan sorulara çözümler sunmak ister.

Robbins'in tanımının bu kadar yaygın bir şekilde ekonomi ders kitaplarında kullanılmasının nedenlerinden biri, bu kitapları yazan yazarların bu tanımı benimseyen ve o zamandan beri koruyan neoklasik okulun öğretileri içinde yetişmiş ve bu okula bağlı olmalarından dolayıdır. Heterodoks⁸ ekonominin de neoklasik ortodoks okul tarafından sağlanan tanımı kabul etmesi de belki mümkündür ancak geniş tanımın bünyesinde yer alan metodolojik sorunlar üzerindeki anlaşmazlıklardan da kendi heterodoksisini⁹ türetecektir. Son olarak, ekonomi bilimindeki her bir düşünce okulunun, ayrıntılı olarak açıklasınlar ya

8 **Heterodoks (Heterodox)** sözcüğü, 'farklı' anlamına gelen Yunanca *heteros* ve 'öğreti, düşünce' anlamındaki *doxa* sözcüklerinden oluşur. Ana akımdan sapmış olan anlamına gelir. (ç.n.)

9 **Heterodoksi** kelimesi heterodoks görüş veya düşünce ya da heterodoks olma durumu veya kalitesi. **Heterodox** ve **heterodoxy** kavramları iktisadi düşünce tarihinde çokça zikredilen kavramlardır. '*Heterodoks iktisat*' denildiğinde genellikle bu Marksist iktisat olarak anlaşılır. Zıttı olan '**ortodoks**' sözcüğü ise, 'doğru, gerçek, hakikat' anlamına gelen Yunanca *ortho* ve 'öğreti, düşünce' anlamındaki *doxa* sözcüklerinden oluşur. Ana akım, orta yol, merkez sistem anlamlarına gelir. (ç.n.)

da açıklamasınlar, belli bir ekonomi bilimi tanımı üzerinden hareket ettikleri iddia edilebilir.

Piderit (1993:10) görünüşe göre Samuelson ve Nordhaus'un ekonomi tanımlarını çok geniş gibi buluyor olsa da aslında eğer birisi ahlaki sorunları ekonomi alanının içerisine getirirse çok dar olarak görmekte. Ona göre (vurgular özgündür):

Ekonomi bilimi tercihlerin incelenmesidir. Ekonomi, kıt veya sınırlı üretim kaynaklarından farklı metaların üretiminde kullanmak üzere insanlar tarafından nasıl seçileceğini ve *nasıl seçilmeleri gerektiğini* ve bu metaların tüketim amacıyla toplumun farklı üyeleri arasındaki dağıtımını inceler.

Şurası açıktır ki, bir ekonomist olarak eğitim almış fakat güçlü bir Hristiyanlık inancına sahip olan Piderit, Robbins tarafından sınırlı bir şekilde kullanılan ekonomi bilimi tanımının kapsamını genişletmeyi deniyor. Benim görüşüme göre ekonomideki her düşünce okulunun kendi işleyen tanımını sunması arzu edilen bir durumdur. Bu sayede açık bir şekilde kendi farklılıklarını daha iyi bir anlayışla görmenin yanında ortodoks iktisatla olan uyumluluklarını da görme imkânına kavuşmuş olurlar.

İslam ekonomisine ilişkin olarak da, İslam ekonomisinin heterodoksi anlayışını açıklamama bir şekilde yardım edecek bir ekonomi bilimi tanımlanmam gerekirse eğer, şu an için en iyi olarak ileri sürebileceğim:

İnsan hayatının farklı vechelerine dair toplumun farklı kesimleri tarafından benimsenen görüşlerden etkilenen ekonomi bilimi, bir toplumdaki insanların, bireysel ve toplu olarak, ürün ve hizmetlerin üretilmesi ve dağıtılmasının her vechesinin nasıl düzenleyecekleri ya da düzenleyebilecekleri ve hali hazırda el altındaki kaynakların insanların şimdi ve gelecek refahları için nasıl paylaşılacağını inceleyen bir bilim dalıdır.

Bu tanım kaynakların paylaşılması için tercihlerin yapılması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak, bu tanım aynı zaman da ekonomilerin, toplumdaki etkin siyasi gücün-otoriter bir rejim ya da temsilcilerden oluşan demokratik bir grup da olabilir- geçerli görüşlerine dayanarak farklı şekillerde de düzenlenebileceğini iddia etmektedir. Bu yüzden bu tanım, ekonominin bir bilim olarak, daima za-

man ve mekândan etkilenmeyen evrensel gerçekler arayan bir doğa bilimi gibi çalışılması gerektiği savını da reddetmektedir. Bu tanım içinde ekonomi bilimini çalışmak bir ekonomik sistemin farklı yapı ve yönlerine eleştirel bir şekilde bakma ve onun savunucuları tarafından düzenlenen hedeflerine hedeflerin kendilerini sorgulamadan gerçek potansiyeline ulaşma imkânı verecektir.

Bizim tartışmamızdan açıkça anlaşılacağı üzere ekonomi bilimi tanımı değişimlerden geçmiş ve bu değişimler ve onların kabulü öncelikle uzmanlık alanının en azından bazı üyelerinin görüşlerini göstermektedir. Ayrıca, verilen bir zamanda birçok tanımın varlığı ve kabulü farklı araştırma programlarının savunucuları tarafından benimsenen farklı görüşlerin olduğunu göstermektedir. Ancak, ekonomi biliminde zaman ve mekân boyunca merkezi olmayı sürdürmüş bazı temel konular olmalıdır. Oysa ki, ekonomi biliminde merkezi konuların neler olması gerektiği sorusunda dahi farklı fikirlerin olacak olması beklenen bir şeydir. 1982 Nobel Ekonomi Ödülü Sahibi George Joseph Stigler'in, bu konudaki görüşleri ilgi çekicidir (1982:61):

Eğer ekonomik hayatın sorunları çok sık ve temelinden değişiyorsa ve esas doğası içinde büyük oranda bir süreklilik eksikliği varsa, o zaman ekonomi bilimi olamaz. Bir bilimin temel unsuru bilginin birikerek büyümesi ve eğer her neslin ekonomisti tamamen yeni analiz metodları gerektiren temelden yeni sorunlarla yüzleşiyorlarsa bu birikim karakteri ortaya çıkamaz. Sorunların ve metodların değişimi aynı zamanda ekonomistlerin eğitimini de sarsacaktır: eğer gençler yaşlıların altında çalışırlarsa, hızlı bir şekilde modası geçmiş olan şeyleri öğrendiklerinden emin olacaklardır. Bir bilimin varlığı bir dizi temel ve uzun ömürlü problemleri gerektirir. Ekonomi biliminde bu merkezi problemlerin en temeli değer teorisidir. Değer teorisi, farklı ürün ve hizmetlerin karşılıklı değerlerinin nasıl kurulması gerektiğini açıklamalıdır. Bu problem çözülene kadar, neyin ne miktarda, hangi kaynaklar kullanılarak neyin üretileceği ve kaynakların değerlerinin nasıl ölçüleceğini bilimsel açıdan analiz etmek mümkün değildir. Bir değer teorisi olmadan ekonomistin ne uluslararası ticaret teorisi ne de bir para teorisi olabilir. Eğer birisi taşra ya da şehir toplumlarındaki veya tarım ya da sanayi toplumlarındaki değerleri açıklamak isterse de onun temel içeriği,

değerin bu merkezi sorunundan ötürü, değişmez. Aslında eğer değer problemi ekonomik veya politik sistem her değiştiğinde buka-
lemun gibi doğasını değiştirseydi, ekonomik hayattaki her dönem
kendi teorisine ihtiyaç duyardı ve kısa dönemlerde kısa ömürlü te-
oriler ortaya çıkardı.

Ancak Stigler (1982:62) şunu da itiraf etmektedir:

Ekonomi bilimi gibi ampirik bir bilimin temel görevi gerçek hayat-
taki olayların genel bir anlayışını ve son kertede bütün teorilerinin
ve tekniklerinin de bu göreve hizmet etmesini sağlamaktır. Ancak
söylerken çok daha farklı olmasına rağmen, içinde bulunduğu top-
lumun sorunlarına ve çağdaş durumlara uyumlu olmak zorundadır.

Geçerli ve sağlıklı bir bilim, toplumun değişen koşullarını ve mev-
cut olayları açıklamaya çalışırken zorluklarla karşılaşan belirsiz teo-
rileri görmezden gelen, hem kalıcı hem de neredeyse sonsuz teori-
lere ihtiyaç duyar. Kalıcı teorinin dayanağı olmadan, bilimi tesis et-
mek için bilginin yavaşça gelişerek vücut bulduğu bilgi de oluşa-
maz. Çözülmemiş önemli sorunların meydan okuması olmadan, bi-
lim kısır bir hale gelirdi.

Stigler'a katılmamanın zor olduğu bir nokta onun, bir bilimin veya hatta eko-
nomi gibi bir sosyal bilimin bilgisinin birikerek büyümesi üzerine vurgusudur.
Burada Stigler ekonomi *teorilerine* atıfta bulunuyor olsa da bu görüş ekonomi bi-
liminin tanımına da genişletilebilir. Aslında, burada gördüğümüz gibi zorlayıcı
bir şekilde ekonomi biliminin tanımını değiştirmeye yönelik girişimler olmuş-
tur, fakat pratikte ekonominin temel ilgisi ürün ve hizmetlerin üretim ve dağıtı-
mıyla ilişkili sorunlar olarak kalmaya devam etmiştir.

Stigler değer teorisinin ekonomi bilimi içindeki merkeziliğine vurgu yap-
maktadır- ürünler ve hizmetlerin kıyaslamalı değerleri nasıl tanımlanacaktır?
Ekonomi bilimindeki eşit oranda önemli ve konuyla ilişkili bir sorun da farklı
üretim faktörlerinin kıyaslamalı getirilerinin nasıl tanımlanacağıdır. Marks'ın temel
endişesi bir giysinin parça başına değerinin veya fiyatının neden, mesela 15
dolar, olup olmadığı değildi fakat bu değerın yaratılmasına kimlerin katkıda bu-
lunduğu ve herkesin katkısına oranla hak ettiği karşılığı alıp alamadığıyla ilgili-
di. Marks'ın analizinin doğru veya hatalı olup olmadığı farklı bir konudur ki aynı

sorun neoklasik analiz içinde geçerlidir. Diğer taraftan ne Marksist ne de neoklasik gelenek analizlerine ahlaki ve etik meseleleri (sıklıkla veya sonunda bir şekilde dini ilkelerle sonuçlanan) getirmek taraftarı değildirler.

Her ekonomide, ürünler ve hizmetler üretim faktörlerinin birleştirilmesiyle üretilir, bu ürün, hizmet ve üretim faktörlerinin değerleri tanımlanır ve bu ürün ve hizmetlerin mübadelesi gerçekleşir. Hangi ürün ve hizmetlerin kim tarafından üretilmesine izin verildiği veya teşvik edildiği ve bu ürün, hizmet ve üretim faktörlerinin değerlerinin nasıl tanımlanmasına izin verileceği veya teşvik edileceği, ekonomi biliminin temel sorunları olarak kalmaya devam etmiştir. Ancak bu sorunlar, her görüşün sadece ekonominin nasıl tanımlanması gerektiğini etkilemeyeceği fakat aynı zamanda bu sorunlara alternatif cevaplar da veren farklı perspektiflerden ele alınabilir.

5. İslam Ekonomisini Tanımlamak: İslam Ekonomistleri Ne Yapmak İstiyorlar?

İslam ekonomistlerinin İslam ekonomisinin tanım, kapsam ve metodolojisine dair çok farklı görüşlerinin olması, İslam ekonomisinin ana akım ekonomiden tamamen bağımsız veya ortodoks iktisadın bir ya da birkaç yönüne ciddi şekilde muhalif pek çok heterodoks iktisattan biri olan, gerçekten ayrı ve farklı bir disiplin mi olduğuna dair ciddi bir tartışma doğurmuştur. İslam ekonomistleri arasındaki İslam ekonomisinin tanım ve konu üzerindeki tartışmalarına geçmeden önce İslam ekonomisinin heterodoksiliğinin kısaca açıklanması uygun olacaktır.

5.1. İslam Ekonomisinin Heterodoksiliği

İslam ekonomisi diğer bütün heterodoks iktisatlar gibi, ortodoks iktisadın bir eleştirisi olarak görülebilir. Her heterodoksun doğası farklıdır, çağdaş ortodoks iktisadın sadece bir veya birkaç yönüne odaklanırlar. Bu yüzden heterodoks iktisadın doğasını anlamak için, çağdaş ortodoksiye dair açık bir fikir sahibi olmak gerekmektedir. Ekonomideki mevcut ortodoksi yukarıda bahsedilen Robbins'in tanımının gelişmiş bir modeli altında işlemektedir. Bu tanım altındaki ekonomi bilimi, sınırsız fakat sayılabilen isteklerin ve alternatif kullanımları olan sınırlı kaynakların varlığından kaynaklanan problemlere en uygun çözümler sunmak için, tercihler yapan mekanizmaları inceler. Onun mikro seviyedeki serbest piyasa savunusu ve serbest piyasanın işlemlerini kolaylaştırmaya yönelik veya piyasa başarısızlıklarına müdahale etme durumlarında sınırlı bir

devlet rolüne olanak tanınması, kıtlık yüzünden ortaya çıkan ekonomik sorunların çözümlerine dayanması muhtemeldir. Ekonomi biliminin bu geniş tanımından ayrı olarak, ortodoks iktisat kendi dünya görüşünü savunur ve insanoğlunun doğası, davranış ve arzularına ve ekonomik araştırmalarda kullanılması gereken yöntemlere yönelik kendi anlayışını belirgin bir şekilde açıklar. Ekonomi bilimine etik, ahlak ve sosyolojik sorunlarla herhangi bir bağlantısı olmayan pozitif bir bilim olarak yaklaşır. Burada heterodoks iktisadın, ortodoks iktisadın ana maddelerinin bir veya birkaç unsurunun farklılığından kaynaklandığını iddia etmek çok da mantıksız olmayabilir.

Neoklasik iktisadın günümüzdeki durumu, fizyokratik okulla başlayan ve Adam Smith'in ve klasik okulun diğeri üyelerinin çalışmalarıyla devam eden uzun bir geleneğin doruk noktasıdır. Marginalistler tarafından gerçekleştirilen muazzam teknik ilerlemeyle birlikte, neoklasik iktisadi şekillendirmek için önceki geleneksel teorik çalışmaların görünüşte doğru ve savunulabilir bütün parçalarını toplayıp onları sentezleyen kişi Marshall'dı. Ancak, akılda tutulması gereken nokta, 18.yüzyıl ortaları Fransa'sının fizyokratik okulu herhangi bir ekonomik teoriye atıfta bulunmadan doktrinel olarak doğal bir serbest ekonomik düzenin savunucusuydu. Evrendeki yerçekimi kuvvetinin evrendeki her şeyi nasıl düzen ve uyum içinde koruduğunu gösteren fizikteki Newtonyen devrimi takip ediyorlardı. Aynı şeyin ekonomi ve toplum içinde doğru olabileceğini düşündüler ve herhangi bir devlet müdahalesinin doğal düzeni bozması nedeniyle arzu edilmediğine inandılar. *Laissez-faire*¹⁰ argümanı, devletin uzun zamandır kâr peşinde koşan tüccarların, toprak lordlarının ve imtiyazlı özel kira toplayıcılarının kol gezdiği politik ve sosyal çevre içinde bulunan Fransız çiftçilerine mantıklı geldi ve onlar tarafından benimsendi.

Fizyokratik inanışlar için güçlü ve ikna edici bir teorik çerçeve, onların doktrinel düşüncelerini en ünlü eseri *Ahlaki Düşünceler Teorisine ve Milletlerin Zenginliği* kitabında paylaşan, Adam Smith tarafından sağlanmıştır. İnsanlar arasındaki doğal yerçekimi kuvvetleri ekonomik olmayan konularda insanların birbirlerine

10 **Laissez faire**, "Bırakınız yapınlar" şeklinde çevrilen bu kalıp - deyiş kapitalist ekonomide müdahalenin olmaması gerekliliğini savunur. İlk olarak fizyokrasi düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Fransızca "serbest bırakmak" anlamına gelen bir kalıptır. İktisadi anlamda Laissez Faire devletin ekonomi üzerinde olabildiğince az etkisi bulunması gerektiğini, böylece özel sektörün ve piyasa ekonomisinin ticaretin serbest kalmasıyla beraber ekonomik refaha kavuşacağını düşünür. Bu popüler ekonomi mottosunun tamamı "Laissez faire, laissez aller, laissez passer" şeklindedir. "Bırakınız yapınlar, bırakınız gitsinler, bırakınız geçsinler" anlamındadır. (ç.n.)

karşı sempati göstermesiyken, ekonomik konularda ise kendini kişisel çıkarıcı bir tavır olarak gösteriyordu. Erkekler ve kadınların zenginlik arzusuyla *doğa olarak* kendi kişisel çıkarları için çalışmalarının sadece kendilerini zengin etmeyecek fakat gayri ihtiyari bir şekilde bunun toplumun iyiliğine katkı sağlayacak ve ulusun refahını artıracak bir şey olduğu savunulmuştur. Ayrıca, insan doğasının egoistik yönünden kaynaklanan her türlü aşırılık, farklı üretim faktörleri arasındaki *doğal* rekabet yoluyla kontrol altına alınabilecektir.

Açıkça belirtilmemiş olsa da; değer, kira, kâr, ücret ve fiyat teorileri Smith, Ricardo ve tamamen serbest bir ekonominin savunucuları olan diğerleri tarafından geliştirilmiştir. John Neville Keynes¹¹ 1890 yılında basılan *Ekonomi Politikasının Kapsamı ve Metodu* kitabında bu noktaya işaret etmiş ve *laissez-faire* varsayımından türetilen ekonomik yasalarla işe başlamanın en kolay yaklaşım olduğunu onaylamıştır. Ekonomik aktörlerin serbest ve doğal bir şekilde birbirleriyle anlaşma yapmalarına izin verilirken; müdahale kuvvetlerinin karmaşıklığı daha sonraki bir aşamada ele alınabilir. Keynes *laissez-faire*'i tümdengelimli bir yöntem varsayımı gibi ayırarak onu bir davranış düsturu olarak kullanmayı teklif etmiştir. *Laissez faire*'in bir davranış düsturu olarak kullanılması oldukça farklı bir anlama sahiptir. Bu düstur, bireylere herhangi bir müdahaleden uzak bir şekilde kendi tercihlerini yapabilmeleri için her türlü özgürlüğün verildiği bir sistem tasavvur etmektedir. Keynes kafa karışıklığının, ekonomistlerin ekonomi politikasının pozitif bilim yasalarını araştırmakla ve onların aynı zamanda ideal olarak *laissez-faire*'i arzulanan bir şey olup olmadığıyla alakalı vaaz vermekle, meşgul olmalarından kaynaklandığını kabul etmektedir. İddiasının kanıtı olarak, *Ulusların Zenginliği'nden* pek çok örnek vererek Adam Smith'in ekonomide hükümet müdalesi için nasıl bir ihtiyaç önerdiğini göstermeye çalışmıştır. Klasik iktisatçıların ve onların sonraki takipçilerinin, tercihlerini kendi pozitif ekonomik analizlerinin sonucu olan davranışların özgürlüğünden yana tutmaları iktisadi düşünce tarihi öğrencileri için ilgi çekici bir çalışma ve araştırma alanıdır.

Adam Smith'in insanlığın çıkarıcı ekonomik davranışını asla övmediği sadece bu davranışın ekonomide istenmeden ortaya çıkan olumlu etkilerine işaret ettiği öne sürülmüştür. Yine de bu soru çözülmeyen kalmıştır. Ayrıca Adam Smith'in, görünüşte farklı koşullardaki bu tür davranışlar altında bazı eylemlerin ahlakiliğine itibar etmeden, bir şekilde çıkarıcı davranışın kabul edilebilir olduğunu onayladığı da iddia edilmiştir.

11 John Maynard Keynes ile karıştırılmaması gerekiyor. John Neville Keynes(1852-1949) İngiliz iktisatçı ve John Maynard Keynes'in (1883-1946) babasıdır. (ç.n.)

Sosyalist yazarlar, (klasik okulun hâkim tûmdengelimli yaklaşımı yerine tarihsel yaklaşımı kullananlar) serbest piyasa ekonomisinin çıkar tezinin uyumunu sorgulamışlar; kapitalistlerin, sanayicilerin ve toprak sahiplerinin zorba yönetimleri yerine, daha güzel ve özgürlüğü ve adil gelir dağılımını önceleyen, değişen derecelerde kontrolü ve işçi-destekli yönetimlerin müdahalesini savunmuşlardır. Onlara göre, bir kapitalist sistem, doğası gereği sömürücü ve çatışma kaynağıdır. Ancak, her ne kadar onların devlet müdahalesi lehindeki destekleri işçiler arasında geniş kapsamlı bir karşılık bulmuş olsa da, değer teorisi üzerine olan teorik çalışmaları yeni bir grup *laissez-faire* inançlısı olan marjinalistler¹² tarafından ağır eleştirilere konu olmuşlardır.

Bu yeni grup, serbest bir ekonomi sisteminin üstünlüğüne olan inançlarını desteklemek için çok daha sofistike bir değer teorisi sağlamışlardır. Çıkarıcı davranışa ilave olarak, işten kaçınma, mevcut tüketimde sabırsız hoşgörü (faiz ödemeleri için teorik meşruiyet ve zemin sağlayan görüşlerden birisi), risk alma gücü nosyonlarını desteklemişler ve doğal insan içgüdüleri gibi hedonistik rasyonalizmin de ekonomik ürünlerin değerlerinin hesaplamasına girmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hem klasik iktisatçıları hem de kendi değer teorilerini üretim maliyeti üzerine inşa eden ve emeğin, temel maliyet olduğu (veya Marks'a göre tek maliyet olan) ve bu yüzden değerın başlıca kaynağı (veya Marks'a göre tek kaynağı) olduğunu savunan Marksistleri eleştirmişlerdir. Bunun yerine marjinalistler, bir ürünün değerinin temel olarak ürünün sağladığı faydaya bağlı olarak ona olan talebe bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden, *laissez-faire* ekonomisi için serbest piyasaların, üretim faktörlerinin ve ürünlerin piyasa tarafından belirlenen fiyatları durumlarını geliştiren yeni bir teorik zemin sağlamışlardır. Marjinalistler klasik görüşün; serbest bir piyasanın her zaman tam istihdama geleceğine, para stokunun ekonomideki herhangi bir gerçek değişkeni etkileyemeyeceğine ve tekellerin yokluğuna olan inançlarını devam ettirmişlerdir.

12 **Marjinalistler**, Jeremy Bentham'ın(1748-1832) toplam fayda teorisinin yerine marjinal fayda teorisini geliştiren iktisatçılara verilen isim. 1871'de İngiltere'de, Wiliam Stanley Jevons, *Theory of Political Economy*(Ekonomi Politîğin Teorisi), aynı yıl Avusturya'da, Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (İktisadın Prensipleri), 1874'te de İsviçre'de, Leon Walras, *Principe d'une théorie mathématique de l'échange*(Pür İktisadın Elementleri) adlı eserlerini kaleme alarak daha sonradan neo-klasik iktisat olarak adlandırılacak düşünçenin temellerini atmışlardır. Marjinal faydacılar/marjinalistler, klasik iktisat okulunun düşüncelerinden kesin bir kopuşu temsil etmeleri ve değer teorisini yeni bir hüviyete büründürmeleri açısından iktisadi düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer tutarlar. Bunlar içerisinde Menger daha sonra, sosyalizmin en büyük düşmanı olacak olan ve Ludwig von Mises ve Friedrich von Hayek gibi çok önemli iki iktisatçı yetiştiren, Avusturya İktisat Okulunun kurucusu ve fikir babalarından biri olarak da isim yapacaktır. (ç.n.)

Neoklasik mikroekonominin temel öğelerini oluşturan hem arzı hem de talebi bir araya getirerek klasik ve marjinal değer teorilerini sentezleyen kişi Marshall'dı. Marshall ve onun çağdaşı olan neoklasikler, serbest piyasa ekonomik sistemine ve onun kaynakların etkin dağıtılmasını üretebilme yeteneğine, market-clearing prices'ları tanımlamasına, çalışmak isteyen herkese gelir ve tam istihdam sağlama özelliklerine sadık kaldılar.

Şurası açıktır ki ahlakilik sorunu hem serbest piyasa kapitalist taraftarlarınca hem de onun karşıtlarınca dışarda bırakılmış bir konudur. Aynı zamanda özgür bir toplumu destekleyen serbest piyasa savunucuları devletten ve dini düzenlemelerden bağımsız bir düzen istediler ve kendi ideallerini desteklemek için teorik çalışmaları yöneldiler. Karşıt olanlar, tiranlık lehinde çalışıyor gibi görünen kapitalistlerin, sanayicilerin ve tabi ki dini liderlerin zorba yönetimi yerine özgürlüğü getirebilecek bir sistemi desteklediler. Bu iki gruptan hiçbiri tartışmalarına ahlaki konuları getirmekle ilgilenmediler ki aslında böyle bir girişimin sonunda onları her ikisinin de karşı olduğu dini dogmalara götüreceğini fark ettiklerinden dolayıdır.

Keynes, Marshalcı (neoklasik) mikroekonomiyi ve piyasanın kaynakları 'doğru' bir şekilde dağıtabilme yeteneğini hiç sorgulamamıştır. Sadece piyasanın her zaman tam istihdamı garanti altına alacak kadar geniş ekonomik faaliyet yaratamayacağını bu hedefe bazen ulaşabileceğine işaret etmiştir. Bu yüzden *Genel Teori'* sini geliştirerek neden devletin mali ve para politikalarıyla uzun dönemli krizleri önlemek için sık sık hareket etmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Keynes bunu, paranın likidite teorisini sunarak ve gelecekteki ekonomik çıktılarının belirsiz doğasını, yatırım harcamalarındaki dalgalanmaları, ücretlerin aşağı doğru esnek olmayışlarını ve faiz oranlarının tasarruflar ve yatırım arasındaki dengeyi sağlayamayacağını göstererek yapmıştır. Görüşleri ana akım ortodoks iktisat içerisinde kabullenilmiş ve daha sonradan bu makroekonomide neoklasik-Keynesyen tez haline gelmiştir. Bu yüzden hükümetlere para ve maliye politikaları vasıtasıyla ekonomiyi tam istihdama yöneltmek sabitleştirmeleri için müdahale etmelerine izin verilmiş ve teşvik edilmiştir. Makroekonomiyi bu geniş sentezi serbest piyasanın, ilk olarak parasalcılar (monetaristler)¹³ daha

13 **Monetaristler** ya da **parasalcılar** 'monetarizm' i veya 'monetarist' teorisini benimseyen kişilere verilen isim. Monetarizm, büyük ölçüde, 1976 Nobel Ekonomi Ödülü'nü kazanan Amerikalı iktisatçı Milton Friedman tarafından geliştirilmiş bir teoridir. Friedman, 1976 yılında "*Paranın Miktar Teorisi Üzerine Çalışmalar*" başlıklı, editörlüğünü yaptığı bir kitap yayınladı. Bu çalışma ile Friedman esasen *monetarizmin* temel ilkelerini ortaya koymuş oldu.

sonra yeni klasiklerin, aşırı taraftarları tarafından yöneltilen eleştirilerden kendi teorik çerçevesini enflasyon ve beklentilerin rolü üzerine olan yaklaşımları yeniden kurgulamasıyla sağ çıkmayı başarabilmiştir. Bu sentez aynı zamanda, daha geniş devlet müdahalesini savunan ve daha iyi bir gelir dağılımı için gelir politikasını talep eden, merkez-sol Post-Keynesyenlerin saldırılarından da sağ çıkabilmeyi başarabilmiştir.

Keynesyen devrim, ekonominin her zaman kendi kendisini (*doğal olarak* okuyun bunu) tam istihdama getireceğine yönelik neoklasik inanışa cevap vermek için teorik bir meydan okuma olarak gelmişken, erken dönem kurumsal-cılar silahlarını, piyasanın en iyi veya en adil gelir dağılımını sağlayabilecek yetenekte olduğuna dair inanışa doğrultmuşlardır. Ayrıca neoklasik okulun hedonizm, tüketicilerin varsayılan egemenliği gibi davranışsal varsayımlarını sorgulamışlardır. Ekonominin evrensel yasaları yerine ekonominin nasıl çalıştığını anlamak için belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan kurumlara daha yakından bakmak gerektiğini önermişlerdir. Toplumun yardıma muhtaç sınıflarını destekleyen demokratik süreçler aracılığıyla yapılan reformları desteklemişlerdir.

Günümüzde, ortodoks iktisada göre, ekonomi biliminin amacı mümkün olan en yüksek hacimde ürün ve hizmeti üretebilmek için ekonomik kaynakların etkin bir şekilde dağıtılmasıdır. Ayrıca ortodoks iktisat bu amaca en iyi serbest piyasa yoluyla ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Hiçbir heterodoks düşünce okulunun (ortodoksiyle aynı dünya görüşüne sahip ve aynı ahlak, etik ve dini temellere dayanan) bu hedefe ve onun sürdürülmesi için kullanılan araçlara herhangi bir itiraza sahip olduklarını düşünmüyorum. Yani heterodoks görüş şunlara ulaşamaz:

- i. Gelirin ekonomide eşitsiz dağılımı
- ii. Çevrenin artan aşırı tahribatı
- iii. Ekonomideki sık düzensizlikler

Aslında İslam ekonomisi heterodoks iktisadın bu üç endişesini de paylaşmakta ve özellikle ilk ikisi onun ana maddelerini yansıtmaktadır. Ancak, İslam

Monetarizm, esasen çağdaş iktisadi sorunlardan biri olan enflasyon konusu üzerinedir ve enflasyonun temel nedeni olarak para arzının hükümetlerce gereksiz yere ve aşırı ölçüde artırılmasını belirtmektedir. Monetaristlere göre, ekonomideki istikrarsızlıkların birçoğu parasal kökenlidir. Bu nedenle para politikasının iktisadi sorunlara karşı, diğer iktisat politikası araçlarından daha etkili olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşlerini özetle “Enflasyon her zaman ve her yerde parasal bir olgudur” sözüyle ifade ederler. (ç.n.)

ekonomi sistemi kendisini farklı bir dünya görüşü üzerine temellendirirken ayrıca ekonomik faaliyetlerin ve insanoğlunun dizginsiz (fakat kontrol edilebilir) doğal içgüdülerinden neşet eden ekonomik kurumların farklı vechelerinin ahlakiliğiyle de ilgilenmektedir. Maddi karşılıkların katkısız maksimizasyonu, bu yüzden, İslam ekonomisinin hedefini oluşturmaz.

5.2. İslam Ekonomisinin Tanımı: Monzer Kahf'ın Çekinceleri ve Önerileri

Monzer Kahf (2003) ekonomi biliminin tanımı ve metodolojisiyle alakalı sorunlarla ilgilenmektedir. Konuyla alakalı yazan farklı kişilerin İslam ekonomisi tanımlarını eleştirel bir şekilde gözden geçirmektedir. Ayrıca, ekonominin başına İslami ekinin getirilmesinin uygunluğu ve istenirliği üzerine düşünülmektedir. Bu yüzden onun fikirlerinin tartışılması doğal olarak bizi İslam ekonomisinin işleyen bir tanımına götürecektir.

Kahf'a göre, İslam ekonomistleri arasında İslam ekonomisinin tanımı, kapsamı ve geleneksel ekonomiyle ilişkisi, metodu, analiz araçları ve hatta temel öğeleri üzerinde bir anlaşmaya yok gibi görünmektedir. İslâm ekonomistleri tarafından önerilen farklı İslam ekonomisi tanımlarından bahsetmektedir. Örneğin, Akram Khan'a göre İslam ekonomisi, iş birliği ve katılım temelinde dünyadaki kaynakların örgütlenerek insan felahına ulaşabilmenin çalışılmasını hedeflemektedir. S.M. Hasanuzzaman'ın tanımı; "İslam ekonomisi, maddi kaynakların elde edilmesi ve kullanılmasında adaletsizliği önlemek, insanlara mutluluk sağlamak ve insanların Allah'a ve topluma karşı vazifelerini yerine getirmelerinin önünü açmak için şeriatın kurallarının bilinmesi ve uygulanmasıdır." Muhammed Arif için İslam ekonomisi, kurtuluşa (felah) ermek için kaynakları örgütleyen insan davranışlarının araştırılmasıdır. Abu Al Makarim İslam ekonomisini "her türlü ekonomik faaliyette adaletin gerçekleştirilmesi bakımından refahı ve refahın insanla bağlantısını ele alan bilim" olarak tanımlıyor (Kahf, 2003: 26, 41). Aynı bir bilimsel disiplin için kendi kriterini verdikten sonra, İslam ekonomisinin kesin bir şekilde kendi başına bir bilim olduğu sonucuna varıyor ve ona 'ekonomik adalet bilimi' ismini veriyor. Onun bilim tanımı Zarqa'nın, her türlü bilginin sistematik ve organize olmuş hali olarak, öne sürdüğü bilim tanımıyla da tutarlı olabilir (Kahf, 2003: 27, 41).

Kahf'a göre, Taceddin İslam ekonomisini, ekonomik sorunlar karşısında, Kur'an ve Sünnet'in rehberliğindeki bir ekonomi politikası sistemi olarak tarif ediyor. Ona göre İslam ekonomisinin odağında, insan hırsının ve açgözlülüğü-

nün gerekli kıldığı normatif müdahale politikaları vardır. Bundan dolayı Taceddin için İslam ekonomisi, siyaset-yapıcıları aydınlatan bir alete dönüşmekte ve onlara doğru kararlar almaları noktasında yardımcı olmaktadır. Bu yaklaşımın sonucunda da, “olması gerekeni” ifade etmek isteyenin önce “olan”ı anlaması gerektiği gibi, ekonominin analiz boyutu ikincil bir gereksinim olmaktadır. (Kahf, 2003: 26-7)

Son olarak Kahf, yukarıda bahsedilen çalışmaların, İslam ekonomisinin; tanımı, kapsamı ve bir bilim olarak geçerliliği ve hatta ‘ekonomi biliminin’ başına ‘İslami’ ön ekinin getirilmesi gerekliliği gibi hususlarda cevaplar üretmek yerine daha fazla sorunun ortaya çıkmasına neden olduğunu gözlemlemektedir. Daha açık olmak için İslam ekonomisi tanımlarını iki kategoriye ayırıyor: ilk kategori Hasanuzzaman ve Abu al-Makarim’in tanımlarını içeriyor. Onların temel odağını ekonomik faillerin davranış kalıplarını ve zeminlerini belirleyen şeriat kuralları ve ilkelerine dikkat çeken tarifleri oluşturmaktadır. Bu tanımlar Zarqa’nın İslam ekonomisinin normatif parçası olarak adlandırmasına atıfta bulunmaktadır. Başka bir deyişle, insanların İslam’ın temel kaynaklarından ileri gelen emirleri dikkate aldığı bir durumda işlerin nasıl olması gerektiğine dair boyutu olarak adlandırır. Taceddin’in makro-ekonomik siyasete ağırlık veren tarifi de bu kategoriye dâhildir. Bu normatif tanımlamalar, ancak ve ancak, İslam’ın yeryüzünde kurmaya çağırdığı İslami ekonomik sistem çerçevesinde geçerlidir (Kahf, 2003: 27).

Khaf’ın ikinci kategorisindeyse Khan ve Arif’in önerdiği ve odak noktasında, İslami ekonomik sistemin sağladığı çerçeve içinde yer alan insan davranışları vardır ki bu tanımlar kesin olarak İslam ekonomi sistemi çalışmalarını kapsamaktadır. Khaf’ın görüşüne göre al-Sadr’ın ve Zarqa’nın tarifleri de bu kategoriye dâhil edilebilir. Al-Sadr İslam ekonomisine, “bilimsel görev” ve “doktrin görevi” dediği bir mükellefiyet yükler. Buna göre İslam ekonomisi, bir yandan gerçek hayattaki değişkenlerin İslami ekonomik sistemin uygulandığı bir toplumda alabileceği biçimleri keşfetmeli, diğer yandan da İslami ekonomik sistemin kendisini açığa çıkarmalıdır. Zarqa da benzer şekilde İslam ekonomisini ikiye ayırır: İslam’ın ekonomik sistemini araştıran müspet kısım ve bu sistem içinde Müslümanların davranışlarını ele alan diğer kısım (Kahf, 2003: 27-8).

Daha sonra Kahf “ekonomi”nin önüne “İslam” sıfatının getirilme amacını sorgulayan Taysir Abdülcabir’inin fikirlerinden bahsediyor. Kahf’a göre Abdülcabir’in endişesi bu tamlamanın kullanılmasının ekonomi teorisinin iki

asrılık gelişimini yeniden yorumlamak zorunda olmasında yatmaktadır. Dahası, bu endişe, Batı'da gelişen fikirlere karşı birçok Müslümanın (bilim adamlarının) bile sahip olduğu ve paylaştığı hassasiyet bakımından da kısmen doğrulanabilir (Kahf, 2003: 29).

Kahf daha sonra kendi tanımını oluştururken kendisine kolaylık sağlaması açısından ekonominin tanımı üzerine olan tartışmaya başka bir açıdan bakmaktadır. İbni Haldun'un (o zaman diliminde yeni olan) insan medeniyeti biliminin, yani umran ilminin, geleneksel değil yeni bir İslami disiplin olduğunu iddia etmektedir. Neden biz İslam ekonomistleri de, ekonomi bilimini evrensel boyutta düşünmeyelim? Kahf bu nedenle şunu iddia ediyor (Kahf, 2003: 29–30):

İnsanların çalışma ve emekleri sonucunda elde ettikleri kazanımlar, yaşam, bilimler ve sanatlar vs. Medeniyetin ve insan toplumunun bir parçası olarak ekonomi, insanın maddi amaçlarının tatmin edilmesi için kaynakların kullanımı bakımından bireysel ve kolektif insan davranışlarının araştırılması olarak tanımlanır. Dolayısıyla İslami (İbn Halduncu) açıdan ekonomi, erkeklerin ve kadınların bireysel veya kolektif davranışlarının, davranış kalıpları ve tarzlarının, güdülerinin, şevklerinin, hedeflerinin, tepkilerinin, cevaplarının, belli durumlara, normlara, ahlak değerleri dizgesine veya dini, siyasi, yasal çerçevelere göre araştırılması anlamına gelir.

Dolayısıyla böyle bir araştırmanın keşfedeceği bireysel veya kolektif davranış yasaları bütün insanlık için geçerli olacak ve ruhi, psikolojik ve kurulu düzenden ileri gelen bölgesel davranış değişkenlerini de açıklayacaktır.

Bu disiplin isminde ve tanımında "İslami" kelimesi geçmediği için veya İslamileştirme çabası gütmeyeceği için "gayrı-İslami" addedilemez diye iddia eder Kahf. Bu ilmin amacı, Allah'ın yarattıklarındaki hikmetleri anlayabilmemiz için bize emrettiği şekilde dünyayı anlamaktır. Bu araştırma evrensel olan kalıpları, insan hayatının zeminini anlamayı ve gerektiğinde Allah'a kulluğa yönlendirmeyi hedefler. Kahf'a göre, Zarqa, geleneksel ekonominin betimleyici faraziyelerini İslam ekonomisinin bir parçası olarak saydığına bu yaklaşıma çok yakınlaşıyor. İslam'ın kendisinin de hiçbir değer yargısı taşımayan betimleyici (müspet) faraziyeler getirebileceğini söylüyor. Betimleyici yargılar, "doğası itibarıyla" bütün insanlık için geçerli olabilir. Buna rağmen Zarqa kendini, İslam ekonomist-

leri arasında yaygın olan mevcut İslam ekonomisi anlayışından da tam anlamıyla koparamıyor ve İslamileştirilen bir ekonomi disiplininin, İslami ahlakla uyuşmayan, adaletsiz işlemlerdeki (faizin etkileri) veya iyi olmayan ürünlerin üretilmesinde (alkol üretimi gibi), davranış kalıplarını açıklayamayacağına ısrar ediyor (Kahf, 2003: 31).

Kahf'ın görüşüne göre kendi önerdiği tanım; Batılı ekonomi tanımlarında olduğu gibi insan arzuları ve ihtiyaçlarını ve bazı İslami tanımlardaki gibi "felah" ve "Allah'a karşı farzlar" kavramlarını değil, beşeri maddi hedefleri temel almaktadır. "Beşeri hedefler" terimi, hem Allah'tan sakınanları, hem de agnostik veya inançsızları kapsayabilen tarafsız bir ifadedir. "Maddi" sıfatıyla da manevi yükselme çabaları veya maddi olmayan amaçlar dışarda bırakılmış olur (Kahf, 2003: 31). Kahf'ın görüşleri genelde, 'İslami' ön ekine dair ve ekonomi üzerine olan tanımlamalar ve yorumlarla ilgilidir. Görünüşe göre, çağdaş İslam ekonomisi yazarlarının görüşlerini karşılaştırdığında karşıt görüşleri de dikkate alıyor gibi gözüküyor. Ekonomiye İslami önekinin koyulması meselesini ilk olarak ele alalım: İbni Haldun'un yeni insan medeniyeti biliminin, umran ilminin, geleneksel değil bir İslami disiplin olduğunu ileri sürüyor ve devamlı neden İslam ekonomistleri de evrensel boyutta düşünmüyor diye soruyor. Onun önerdiği şey eğer biz (İslam ekonomistleri) araştırmalarımızı basitçe ana akım ekonomistler gibi yaparsak bunun daha uygun olacağıdır. Onun önerisinin içeriği ise, kültürel ve ruhsal etkilerden kaynaklanan bazı değişimler hariç tutulursa, ekonomik aktörlerin davranışlarıyla ilgili temel esasların her toplum ve her ekonomi için aynı olacaktır.

Bütün insanların temel doğasının aynı olduğu doğru ise, ekonomideki mevcut ortodoksi herhangi bir ahlakılığı ve dini öğretiyi dikkate almadan gelişecektir. Ekonomiye düzenleyen böyle bir sistem içindeki bir birey, herhangi bir ahlaki norm veya dini görüşe sahip olmaktan da beridir (herhangi bir ahlaki norm veya dini eğilime sahip olmamak da buna dahil); fakat kendi maddi hedeflerini gerçekleştirdiği çevresi ona yardımcı olmadığı zaman bunu kendi kendisine ayarlamalıdır. Ancak, Müslüman bir toplumda (ya da herhangi bir toplumda) herhangi bir sistemin önemli bir hedefi de (siyaset, ekonomi, eğitim) sakinlerine yardımcı olacak bir ortam sağlamasıdır. Bu hedefin ışığında, ortodoks ekonomik doktrin altında inşa edilen ekonomik kurumların yeniden düzenlenmesi veya değiştirilmesinin gerekliliğinin bulunması da önemlidir.

Kahf (2003) insanoğlunun temel doğasının her yerde aynı olduğu konusunda haklı. Bütün insanlar, farklı oranlarda da olsa başkalarını düşünmek kadar bencillik içgüdüsüne de sahiplerdir; herkes, farklı oranlarda dürüst veya sahtekâr olabilme becerisine sahiptir. İslami prensiplere göre temellenmiş bir toplumun hedeflerinden birisi de beğenilen güdülerini desteklemek ve yaygınlaşmasını sağlamakken, kötü güdülerini barındıranlara da yardım etmektir. ‘İslami’ ön eki de bu anlama delalet eder.

Geçmişin Müslüman bilimcileri, hiçbir zaman ‘İslami Cebir’ veya ‘İslami kimya’ gibi terimleri bu alanlarda çok önemli katkılar yapmış olmalarına rağmen kullanmamışlardır. Bunun nedeni doğal bilimlerin ve matematiğin unsurları ve ilkeleri toplumdan topluma değişmemesindedir. Fizik, kimya, biyoloji vb. alanlarda İslami ön ekine gerçek anlamda bir ihtiyaç yoktur (hâlâ da yok). Diğer taraftan, tarih gibi sosyal bilimlerin için ‘İslami’ ön eki farklı bir anlama sahip. İslami tarihin ayrı bir disiplini ifade etmesi gerekmez; yüzyıllar boyunca Müslüman insanların yaşadıkları ve İslamın tarihi anlamlarına gelebilir.

İbni Haldun insan medeniyetinin ve toplumunun yeni bir disiplinini başlatmış ve ayrıca tarih yazımında bu yeni metodu benimsemiştir. Şimdinin ekonomi bilimiyle birlikte gelen sorunlarını, içinde yaşadığı ve gördüğü gerçek dünyayı algılaması üzerinden ve kendi gözlemlerine dayanarak yorumlamıştır. Bir tarihçi olarak, kendi geliştirdiği yeni yöntemiyle medeniyetin tarihini yazmış ve neyin yapılması ve yapılmaması gerektiği gibi noktalara İslami bir açıdan bakarak yaklaşmamıştır. O her şeyden önce bir Müslümandı ve dindar bir Müslümandı, ancak iş medeniyetlere ve onların gelişimine gelince, sadece yaşadığı toplumda gördüğü veya bilmekte olduğu şeyler üzerine yazdı. İdeal bir İslami ekonomi-politik sosyal sistem için tam ve bütüncül bir çerçeve oluşturmak gibi bir görevi kendisine yükledi. Bir İslami ön eki için gerekli olan bağlamsallık onun medeniyetlerin tarihi veya sosyoloji üzerine yazılarında tamamen yer almayan bir durumdur.

İbni Haldun’un değindiği ekonomik sorunlarda, onun görüşleri ‘İslami’ veya ‘gayri-İslami’ olarak adlandırılmaz. Örneğin, bütün ekonomilerde geçerli olacak artan oranda bir vergilendirmenin nihai olarak tüm vergi gelirlerinde bir azalışa yol açacağı ve hem yönetilene hem de yöneticiye zarar vereceğine dair yarısı toplumun dini inançlarını hesaba katmaz. İslam ekonomistleri, pek çok ana akım ekonomistleri arasında olacağı gibi, bu teorinin önerdiği politikayı¹⁴ kabul

14 ‘Economics’ ve ‘economy’ arasındakine benzer bir sorun burada ‘politics’ ve ‘policy’ arasında ortaya çıkıyor.

edecektir: Vergi oranları makul olmalıdır, çünkü bu toplumdaki herkese yarar sağlar (ve bu İslami emirlerle uyum içerisindedir). İbni Haldun'un yazılarında emek, para, kamu harcaması vb. gibi buna benzer konularda pek çok ekonomik fikir vardır. İslam ekonomistleri dâhil her zeminden ekonomist bu konularda onun bu gözlemlerinden faydalanabilir fakat ne oranda onun teorilerini ve politika önerilerini benimseyip kabul edecekleri, kendi tercih ettikleri ekonomik doktrinlere uyumuna bağlı olarak değişecektir.

Ekonomi ve İslam ekonomisiyle alakalı sorun farklıdır. Ekonomi politik (şimdi ekonomi bilimi) farklı bir konu alanı olarak Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği'* ni yayınlamasıyla başlamıştır. Bu çalışma önemli oranlarda, Avrupa'nın farklı ülkelerindeki pek çok önceki fikrin doruk noktasıydı. Onun takipçileri klasik okulun üyeleri olarak bilinegeldiler ve *laissez-faire* onların birinci ekonomi-politik paradigmaları haline geldi. 19.yüzyılın ortalarındaki Marksist saldırılardan sağ çıkmayı başardıktan sonra, onun gelişmiş yorumuna yüzyılın sonuna doğru neoklasik okul adı verildi. Bu görüş mikroekonomi alanında günümüze kadar hâkim olmuştur. Diğer taraftan, bugünün ana akım makroekonomisi Keynesyen düşünce okulu ve neoklasik iktisadın bir sentezidir. Eğer, işsizlik sorununu ilgilendiği en önemli ekonomik sorun olarak alan Keynesyen iktisat ekonomisi biliminin bir parçası olmayı sürdürecekse o zaman, konuyla alakalı İslami ilkeleri ve endişeleri ekonomi biliminin içine sokmaya çalışan İslam ekonomisinin taraftarları açısından İslam ekonomisi kavramıyla ilgili herhangi bir sorun kalmayacaktır. Daha önce bahsedildiği üzere, İslam ekonomisi kavramı ekonomi bilimini bir disiplin olarak bünyesinde barındırmalıdır. İslam ekonomisi dünyadaki ana akım ekonomi bilimi olmaktan oldukça uzak olduğundan dolayı, bu noktada ekonomi biliminden 'İslami' ekinin kaldırılmasına gerek yoktur. Eğer, İbni Haldun gibi, yeni bir disiplin icat ediyor olsaydık 'İslami' kavramına gerek olmayabilirdi. Fakat durum böyle değil.

'*Politics*' yani bizim politika ya da siyaset dediğimiz kavram bir bilim olmayı ifade ediyor. Politika, güç ve otoriteyi içeren sosyal ilişkilerden ve politikaları(policy) formüle etmek ve uygulamak için gerekli olan yöntem ve stratejilerden meydana gelmektedir.Devletin ya da hükümetlerin hangi kıstas üzerine hareket edeceklerine dair bir referans noktasını, ideolojiyi yansıtır. Bu kavramı siyaset olarak kullanmayı tercih ettik.

'*Policy*' de aynı şekilde politika olarak Türkçeye geçmiş bir kavram. Ancak policy olan politika kararlara rehberlik etmek ve rasyonel sonuçlara ulaşmak için kullanılan ilke veya kural olarak tanımlanabilir. Farklı policy'ler olabilir; mesela sağlık politikası, eğitim politikası, ekonomi politikası gibi. Daha çok prosedür veya protokolü ifade eder. Bu kavramı da politika olarak koruduk. Kısaca, Policy(politika) kendi fikirlerini desteklemek ve uygulamak için yaptığı şeylerken(pratik bir olgu, mesela; yasalar, gümrükler, savaşlar); politics(siyaset) ise devletin inandığı inanç sistemi(teorik bir olgu, mesela; serbest ticaret, korumacılık gibi) demektir. (ç.n.)

İslam ekonomisinin ekonomiden ayrı yeni bir disiplin olduğunu iddia eden herkes Khaf'ın 'İslami' ön ekiyle ilgili endişelerine karşı ilgi duyabilir, ben ise böyle bir iddiaya karşıyım. Ekonominin önüne ön ek koymak basit olarak bir düşünce okulu anlamına gelmektedir. Post-Keynesyen ekonomi esas olarak, gelir dağılımını serbest piyasaya bırakmak yerine ekonomi için gelir politikalarını destekleyen ve gelir dağılımıyla alakalı dertleri olan nispeten daha fazla dertleri olan, bir grup ekonomistin ekonomik fikirlerini ifade eder. Post-Keynesyen ekonomi; ekonomi bilimi bağlamında, Post Keynesyen ekonomistler tarafından gerçekleştirilen bir araştırma programıdır. Aynı şey İslam ekonomisi ve İslam ekonomistleri arasındaki ilişki için de geçerlidir.

Keynesyen okul Post-Keynesyen ve Yeni-Keynesyenler gibi kendi farklı varyantlarını kabul etmektedir ve bu geniş okuldan hiçkimse Keynesyen ekonomi için ortak bir tanım talebinde bulunmamıştır. Tanımdan daha önemlisi, İslam ekonomisinin belli bir tanımı altında neyin önerildiğinin görülmesidir. Ayrıca, bir ekonomi bilimi tanımı vermeden konuya oldukça katkı sağlayan pek çok İslam ekonomisti bulunmaktadır. Genel olarak herkes ortodoks iktisat içerisinde; mikroekonomi alanında neoklasik okul, makroekonomi alanında da neoklasik Keynesyen sentez şeklinde tezahür eden bu değişiklikleri aramıştır. İslam ekonomisinin her savunucusu ve pratik uygulayıcısının kafasında kendisine ait farklı bir İslam ekonomi sistemi şekli olabilir. Ve bu daha önceki çalışmalarından birinde Kahf'in(1989: 43) kendisi tarafından belirlenen ölçüt üzerinden değerlendirilmelidir:

Bir tarafta esasları ve hedefleriyle diğer tarafta aksiyomları ve ilkeleleriyle bir ekonomi sistemi oluşturan herhangi bir sistem belli bir ideoloji üzerine temellenmelidir.

Bir ekonomik sisteminin sağlamlığı; kendi iç tutarlılığına, hayatın diğer veçhelerini düzenleyen sistemlerle uyumuna; geliştirme ve büyümeyle karşılaşmasına bakılarak ölçülebilir.

Not edilmesi gereken önemli bir nokta Kahf'ın 'İslami' ön ekinin getirilmesi meselesini çok hayati bir şey haline getirmemesidir. Konuyla ilgili baştan beri üzerinde düşündüklerinden, onun tercih ettiği görüş olmasa bile muhtemelen konuyla alakalı geniş kabul görmüş bakış açısından dolayı onun 'İslami' ön ekini kabul etmeye istekli olduğu görülecektir. Örneğin, Kahf'ın (2003: 25-26) şu açıklaması:

İslam ekonomisi kavramı, İslami bir toplumda erkeklerin ve kadınların ekonomik davranışlarına rehberlik eden bir değerler sistemi olarak sosyal, siyasi ve yasal ortamlarda İslami aksiyomların yürürlükte olduğu varsayımını temel alan bir çalışma alanı olarak tarif edilebilir. Bu haliyle İslam ekonomisi, kapitalist paradigma temelindeki ekonomi analizlerine “kapitalist ekonomi” denmesine benzer. Bu anlamda İslam ekonomisi, ekonomi biliminin bir branşı, ekonomik sistemlerden birinin araştırılması demektir. Bu ekonomi dalı, İslami ekonomik sistemin paradigmasını, aksiyomlarını ve ilkelerini ele almalı ve böylece bunların ekonomik ölçümlere ve ekonomik faillerinin kararlarına etkisini incelemelidir. Farklı ekonomik sistemleri konu edinen farklı ekonomi dalları arasında olduğu gibi, İslam ekonomisi söz konusu olduğunda başka bir ekonomi dalının analiz araçları, İslami ekonomik sistemin aksiyomlarıyla uyumsuz olup, değiştirilmeyi gerektirebilir. Yine de, terminoloji ve yöntemdeki bir değişiklik nasıl Marksist veya kapitalist ekonomiyi birbirinden bağımsızlaştırmıyorsa, İslam ekonomisi de kendine başına bir bilgi dalı olarak, bazı Müslüman yazarların “geleneksel ekonomi” dedikleri disiplinle zıtlaşmak zorunda değildir.

Öncelikle, İslam ekonomisine Post-Keynesyen ekonomide olduğu gibi ekonominin bir dalı olarak bakılmamalıdır. Nükleer fizik, kuantum fiziği, teorik fizik, uygulamalı fizik alanları fiziğin birer alt branşlarıdır. Benzer şekilde mikroekonomi, makroekonomi, uluslararası ekonomi, çalışma ekonomisi, şehir ekonomisi; ekonomi biliminin bazı branşlarıdır. Nasıl ‘çalışma ekonomisi’ ekonomi biliminin bir branşını ifade ediyorsa, Post-Keynesyen ekonomi kavramı yıllar boyunca (veya muhtemelen her zaman) bir araştırma programı veya ekonomi bilimindeki bir düşünce okulu-heterodoks iktisadın bir türü- olarak anlaşılmalıdır. O hiçbir zaman sosyoloji, siyaset bilimi veya tarih gibi apayrı bir disiplin alanına gelmemiştir. Aynıısı İslam ekonomisi içinde doğru olmalıdır.

Kahf’ın (2003) ekonomi bilimi tanımını Robbins’inkiyle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Kahf’a göre ekonomi bilimi ‘insanın maddi hedeflerini tatmin etmek amacıyla kaynakların kullanılması bakımından bireysel ve toplu olarak insan davranışlarını çalışan’ bir bilimdir. Her ne kadar Kahf kendi tanımında tercih ve kıtlık kavramlarını kullanmaktan kaçınsa da, tanımın açıklamasında kıtlık sorunundan açıkça bahsetmektedir (2003: 30-1)

Bununla birlikte yukarıda önerilen ekonomi tanımı, kaynakların kıtlığına dayanan bir açıklama hatasına düşmez. Açıktır ki sadece kıt bulunan kaynaklar insan çabasıyla paylaşılır, ancak kıt bulunmayan kaynaklardan faydalanılması ve özellikle de tüketimi de ekonomi alanından dışlanmamalıdır, zira böyle bir tüketim insanların refahına doğrudan etki edecek ve onların ahlaki ve manevi davranışlarına tesir edecektir.

Benim görüşüme göre Kahf(2003), daha önce anılan Robbins'in tanımından çok da uzağa düşmez, örneğin, insan davranışlarını; alternatif kullanımları olan kıt kaynaklarla verili amaçlar arasındaki bir ilişki şeklinde tarif eder. Robbins'ten farklı olarak Kahf(2003) ekonomi biliminin resmi tanımındaki kıtlık kelimesinden bahsetmekten kaçınırken bir yandan da (doğru bir şekilde) sadece kıt kaynakların paylaşılması gerektiğini farketmektedir.

6. Sonuç

Peki, o zaman İslam ekonomisinin tanımı ne olmalıdır? İslam ekonomisinin tek bir tanımı olabileceğinden pek emin değilim. İslam ekonomisinin her tanımı ekonomi bilimi tanımından ayrılmak zorundadır. Benim için ekonomi bilimi, bir toplumdaki insanların, bireysel ve toplu olarak, ürün ve hizmetlerin üretilmesi ve dağıtılmasının her veçhesinin nasıl düzenleyeceklerini ya da düzenleyebileceklerini ve hali hazırda el altındaki kaynakların insanların şimdi ve gelecek refahları için nasıl paylaşılacağını inceleyen bir bilim dalıdır. İslam ekonomisi bu sayede basitçe *ekonomi bilimini İslami bir perspektiften çalışmak oluyor*.

Bu yaklaşımda, İslam ekonomisi; Müslüman bir toplumda İslami kaynakların verdiği bilgilerin rehberliğindeki yorumlamalar temelinde, ekonominin farklı sektörlerinin nasıl düzenleneceğinin çalışılmasıdır. Farklı Müslüman ülkelerde ve toplumlardaki İslam ekonomisinin temel ilkeleri üzerine bir çeşit uzlaşma olsa bile, ayrıntılarda farklılıkların olacak olması olağan gibi durmaktadır. Ayrıca, İslam ekonomisinin içerisindeki temel aksiyomların ve muhakeme usullerinin geçerli kapitalist sistemlerdeki benzer şekilde olabileceği durumu beklenen ve kabul edilebilecek bir şey olmalıdır.

Referanslar

Aspers, Patrik (1999). "The Economic Sociology of Alfred Marshall: An Overview", *American Journal of Economics and Sociology*, 58 (4), pp. 651-667.

Bostaph, Sam (2007). *The Enduring Significance of Robbins*. Available at: URL:<<http://mises.org/journals/scholar/Bostaph2.pdf>>.

Cairnes, J. E. (1965). *The Character and Logical Method of Political Economy*. New York: A. M. Kelley.

Hodgson, Geoffrey M. (2007). *Marshall, Schumpeter and the Shifting Boundaries of Economics and Sociology*. Paper presented at a conference on Marshall and Schumpeter in Hitotsubashi University, on 16th-19th March 2007, Tokyo, Japan.

Kahf, Monzer (1989). "Islamic Economics and its Methodology", in Aidit Ghazali and Syed Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Kahf, Monzer (2003). "Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology", *Review of Islamic Economics*, 13, pp. 23-47.

Keynes, J. M. (1890[1917][1999]). *The Scope and Method of Political Economy*. Kitchener: Batoche Books. Vol. 15, No. 2, 2011

Krizer, Israel M. (2000). "Human Nature and the Character of Economic Science: the Historical Background of the Misesian Perspective", *Harvard Review of Philosophy*, 8, pp. 14-23.

Marciano, Alan (2007). *Buchanan, Robbins and the Subject matter of Economics: A Note on Limited Economic Imperialism*. Paper presented at 34th Annual Meeting of the History of Economics Society on 8th-11th June 2007, Virginia, USA.

Marshall, A. (1920[1961]). *Principles of Economics*. London: Macmillan.

Melberg, Hans O. (1998). *Definitions of Economics: A Short and Uncritical Introduction*. Mimeo, University of Oslo, Norway.

Mill, J. S. and Ashley, W. J. (1965). *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*. New York: A. M. Kelley Book-seller.

Mill, John S. (2000). *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. Kitchener, Ont: Batoche.

Moore, G. C. G. (2000). "Book Review: Ruskin on Political Economy, or

‘Being Preached To Death by a Mad Governess’”, *History of Economics Review*, 31, pp. 70-78.

Mulligan, Robert F. (2009). “Robbins as Innovator: The Contribution of an Essay on the Nature and Significance of Economic Science”, *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 12 (4), pp. 81-88.

Parsons, Talcott (1934). “Some Reflections on ‘The Nature and Significance of Economics’”, *Quarterly Journal of Economics*, 48 (3), pp. 511-45.

Parsons, Talcott (1937). *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: McGraw-Hill Book Company.

Piderit, J.J. (1993). *The Ethical Foundations of Economics*. Washington, D.C.: George Town University Press.

Robbins, L. and Baumol, W. J. (1984). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.

Samuelson, Paul and Nordhaus, William (2009). *Economics*. 19th Edition. New York: McGraw- Hill.

Smith, A. (1677[2008]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Library of Economics and Liberty.

Stigler, G. J. (1983). “Nobel Lecture: The Process and Progress of Economics”, *The Journal of Political Economy*, 91 (4), pp. 529-545.

Tideman, N. (2000). “A Conversation Between Economic and Religious Perspectives”, in Bruce D. Chilton and Jacob Neusner (eds.), *Religion and Economics: New Perspectives*. Binghamton NY : Global Publications.

Varadarajan, Tunku (2006). “Rose and Milton Friedman The Romance of Economics”, *The Wall Street Journal*, (22), pp. A10.

Bölüm ④

İslâm
Ekonomisinin
Metodolojisi

İslam Ekonomisinin Metodolojisi¹

1 1987 yılında 'Journal of Islamic Economics' dergisinde 'Methodology of Islamic Economics' adıyla yayınlanan makalenin orijinalinden editörün izni ve bilgisi dahilinde 'İsa Yılmaz' tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. Giriş

Elinizdeki tebliğin ana amacı İslam ekonomisinin metodolojisini genel kavramlarıyla, geniş bir şekilde ele almak ve onun mevcut ekonomi biliminden ayrılan önemli farklılıklarını göstermektir. Burada ayrıca İslam ekonomisiyle ilgili olan bazı yönetsel konulara da girilecektir. Var olan ekonominin metodolojisi bu tebliğin içerisinde yer almayacaktır, çünkü bununla ilgili halihazırda geniş bir literatür¹ bulunmaktadır ve yapacağımız çalışma bu alandaki bilgi havuzuna çok fazla katkıda bulunmayacaktır. Bu bölümde iki soruya cevap arayacağız: birincisi; belirli bir konuya dair metodolojiyi –özellikle ekonomiyle ilgili- neden ele aldığımızı, ikincisi ise İslam ekonomisi için neden bir metodolojiye ihtiyacımız olduğu.

1.1. Neden Metodoloji?

Bir konunun metodolojisi o konunun mefhumlarının, teorilerinin ve temel prensiplerinin gerekçelerini inceler.² Ekonomi biliminin metodolojisine dair yürütülen fikirlerde geniş bir düşünce farklılığı vardır. Varsayımların doğruluğuna yapılan klasik vurgudan, tahminlerin neoklasik yanlışlanmasına kadar geçen zamanda metodoloji üzerine yapılan tartışmaları birkaç karşıtlık üzerinden tanımlamak gerekirse bu tartışmaların şu tarz konulara eğildiği görülür; pozitif-

1 Metodoloji tartışmalarına kapsamlı bir yaklaşım sunan bazı yeni çalışmalar: Mark Blaug, *The Methodology of Economics* (Cambridge: C. University Press, 1980). Bruce Caldwell, *Appraisal and criticism in economics* (Boston: Allen and Unwin, 1984). Sheila C. Dow, *Modern Economic Thought: A Methodological Approach* (Oxford: Basil Blackwell, 1985). A.S. Eicher, *Why economics is not yet a science* (London: Macmillan, 1983). Daniel M. Hausman, *The Philosophy of Economics: An Anthology* (Cambridge: C. University Press, 1984). J. J. Klant, *The Role of the Game* (Cambridge: C. University Press, 1984). Peter Willes&Guy Routh *Economics in Disarray* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

2 Blaug, M. (1980). s. xi

normatif, tümevarımsal-tümdengelimsel, değerlerin birleştiriciliği-değerlerin ayrıştırıcılığı, tasvir-teşhis, deneyselcilik-apriorizm. Ekonomistler bu konulara yanaşmada çeşitli pozisyonlar almış ve genellikle sonuç olarak hararetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu tartışmalar bizi neden metodolojik tartışmaların bu denli önemli olduğu sorusuna yöneltir. Cevap ekonomistlerin doğruya ulaşmadaki düşkünlüklerinde ve her bir metodolojik yaklaşımın diğerleriyle karşılaştırıldığında kendisinin daha emin bir yaklaşım olduğunu iddia etmesindedir.³ Metodolojik tartışmalara bu açıdan yöneltilen bir bakış aslında insanlığın doğuştan gelen bir talebidir. İnsanlar tüm çağlar boyunca gerçeğe ulaşmada çok düşkün olmuşlardır. Kur'an da, kendisinin kesin bilgiye sahip tek kitap olduğunu insanlara tebliğ eder.⁴ Böylece O, insan içgüdüsünün gerçeğe ulaşma çabasını normal kılar. Ayrıca Kur'an şüpheli olanı kesin olana tercih etmeyi emreder.⁵ Ekonomi biliminde metodoloji üzerine yapılan tartışmalar (aynı zamanda diğer bilimlerde de) bu temel gerçek konusunda bir anlaşmazlık içerisine düşmüştür. Yapılan bu geniş tartışmalar doğruyu yanlıştan ayırmak için açık ve birbirleriyle uyumlu kurallar geliştirmeye niyetlenmiştir: Biz bu konuda yürütülen, bir teorinin doğru veya yanlışlığından ziyade onun verimliliğini ve kullanılabilirliğini göz önüne alan, araçsallaştırıcı saptırmanın farkındayız. Fakat bu bakış açısı da öne sürülen birçok yaklaşımdan sadece biri. Büyük bir çoğunluk, bir teorisinin doğruluğuna onun yanlışlanması üzerinden ulaşmayı hedefleyen Popperyen realizme bağlı kalmıştır.

1.2. İslam Ekonomisi İçin Bir Metodolojinin Gerekliliği

Ekonomi bilimindeki metodoloji üzerine farklı yaklaşımlar olmasına rağmen, en az üç noktada belli bir mutabakatın olduğunu söyleyebiliriz:⁶

(i) İnsanın özü itibarıyla bencil olduğu ve rasyonel davrandığı temel varsayımdır.

(ii) Maddi ilerleme birincil hedeftir.

(iii) Her bireyin maddi refahını maksimize etmek üzerine içsel bir eğilimi vardır ve yine her birey kendisi için neyin iyi olduğuna dair bilgi ve yeteneğe sahiptir.

3 Klant, J. J. (1983), s.2

4 Kur'an, 2/1

5 Kur'an, 10/36, 53/28

6 Siddiqi, M.N. (1982), s.18

İslami bir bakış açısı yukarıda bahsedilen bu üç noktadan oldukça farklıdır. Birincisi, insanın özü itibariyle bencil olduğu varsayımı doğru değildir. Bütün medeni toplumlarda insanların diğergam güdülerle hareket ettiği karşı konulmaz bir gerçektir. Diğergamlık hayatın bir gerçeğidir. İslam insanları diğergam olma-ya davet eder ve başkaları için fedakârlıkta bulunulmasını ister.⁷ Kur'an Müslümanları kendileri zor durumda oldukları halde başkalarını kendi nefislerine tercih etmelerinden dolayı över.⁸ Başkalarını gözetme İslam toplumlarında oldukça yüce bir değerdir. Müslüman toplumların tarihinde hayır faaliyetlerini yürütmek üzere kurulan vakıf kuruluşları vardır.⁹ Dinsel yönelimin zayıf olduğu bu çağda bile Müslümanlar fedakâr bir ruh hali sergilemişlerdir. Müslüman olmayan toplumlarda dahi hayırseverlik hayatın bir gerçeğidir. Sadece Amerika'da 22000 organizasyon hayırsever faaliyet içerisinde bulunmaktadır.¹⁰ Özetle, insanın özü itibariyle bencil olduğu varsayımı gerçek hayattaki pratiklerle geçersiz bir yaklaşımdır.

İkinci olarak, maddi ilerleme İslam toplumlarında nihai hedef değildir.¹¹ Bu durum yalnızca ahirette felaha ulaşmaya vesile olduğu sürece arzu edilen bir hedef olur, diğer türlü o, bu dünyada çatışmaya sebebiyet verir. Peygamber (s.a.v) sade bir hayat yaşamış ve ashâbı da içinde buldukları zorlu hayat şartlarına itiraz etmemişlerdir. Kur'an dünyevi zevkleri bir oyun ve geçici bir eğlence olarak tanımlar. Bu da öncelikli vurgunun ahiret saadeti olduğunu gösterir. Öte yandan bu durum İslam'ın manastır hayatını veya kaderciliği teşvik ettiği anlamına gelmez.¹² Bunun tersine İslam müntesiplerine dengeli bir tutum sergilemelerini öğütler. Maddi refah kişinin Allah'a, topluma, ailesine ve kendisine karşı sorumluluklarını yerine getirmede yardımcı olduğu sürece arzu edilir¹³, bu yüzden o ahirette felaha erişmek için bir araç olmalıdır. Bu da gösterir ki maddi refahın hayatın nihai amacı olarak benimsenmesi İslami düşünce sistemine yabancıdır.¹⁴

7 Kur'an ve Hadiste infak, sıla-i rahim, başkalarına karşı eli açık olma ile ilgili tüm emirler bu bahsin örnekleri içerisine girer.

8 Kur'an, 59/9

9 Gilani, S.M. Ahsan, İslami Ma'ashiyat (urdu), Karachi: Ed. Shaukat Ali and Sons, 1962 (1947). s.449-50

10 Economist, 23 Ağustos 1986, s.75

11 Kur'anın şu ayetleri buna delildir: 6/32, 14/3, 16/107, 75/20-21, 100/8

12 Kur'an kategorik olarak manastır hayatını reddeder, 57/27

13 Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle demiştir: 'Erdemli bir kişi için meşru zenginlik çok hayırlıdır.' El-Hakim, elMüstedrek Cilt 2 Sayı 1, Haydarabad (Hindistan): Diara Ma'arif Nizam'yya, Hicri 1340

14 Kur'an, 4/11

Üçüncü olarak İslam kendisi hakkında neyin iyi olduğunu bilme konusunda insanın aciz ve yetersiz olduğunu savunur.¹⁵ Kesin bilgiye sahip olan yalnızca Allah'tır. İnsan kısmi bilgiye sahiptir, bu yüzden hayatta vereceği çeşitli kararlarda rehber ihtiyacı vardır. Allah -sonsuz merhametinin bir eseri olarak- insanlara peygamberleri ve kitapları vasıtasıyla rehberler göndermiştir. İnsanlık da bu rehberlere ihtiyaç duyar. Sonuç olarak İslam ekonomisi bahsedilen temel varsayımlar karşısında farklı bir zeminde durur. Bu da bize kısmen farklı bir İslam ekonomisi metodolojisi oluşturma ihtiyacı ve gerekçesi sağlar.

Ekonomi bilimi için farklı bir zorluk daha söz konusudur. O, zihinsel hipotetik-tümdengelsel süreçten türeyen insan bilgisi dışındaki hiçbir bilgi kaynağını kabul etmez. Bu yüzden o ilahi kaynağın sunduğu kesin bilgiye kapılarını kapatmıştır. Bu da sadece iktisadi düşünmedeki karmaşıklığı arttırmamış aynı zamanda gerçeğe ulaşmadaki kıstasın ne olduğu sorusunu her zaman belirsiz bırakmıştır. Sonuçta, ekonomi bilimi içerisinde, herkes tarafından doğru ve geçerli olarak kabul edilmiş bir şey neredeyse yoktur. Öyle görünüyor ki ekonomi biliminin saf bilgisi insanlık uğruna değil kendi hatırına geliştirilip devam ettiriliyor.¹⁶ Her türlü ilahi bilgiyi tümünden reddediş ekonomi bilimini evrensel olarak kabul edilen bir bilim olmaktan alıkoyuyor. Bu da sınırlı durumlar da dâhil olmak üzere her şeyin sorgulanabilir olması anlamına geliyor. Aslında sorgulama yapılırken ekonomik teorilerin rasyonel eleştiri ve tetkiki süreçlerinin sorgulanabilir olduğunu iddia etmek amaçlanmıyor, aksine bu sorgulama ile ekonomi biliminde farklı teorilerin doğruluğunu ve yanlışlığını yargılamak için bir değerlendirme ölçütü ve bir referans noktası olan 'değiştirilemez müspet bilgi' olmadığı savunuluyor. Böylece bizim için sadece müspet bilgiye altyapı oluşturan değil aynı zamanda belirli teoriler hakkında yargıda bulunmak için kriterler sunarak zıt teorilerin karmaşıklığını ortadan kaldıran bir metodoloji ihtiyacı hasıl oluyor. İslam ekonomisinin ana kaynağı ilahi bilgi olduğu için sadece insan bilgisine dayanan bir metodoloji kabul edilemezdir.

15 Sir John Hicks şunu gözlemlemiştir: entelektüel cazibesinden öte başka bir nedenle sürdürülmemiş birçok ekonomik teori var: bu iyi bir eğlence. (Hicks, J.R., *Causality in Economics*, Oxford: Basil Blackwell, 1979, s. viii). Ayrıca: Hutchison T., "Our Methodological Crises" Peter Wiles ve G. Routh, *Economics in Disarray* kitabı içinde, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s.1-21.

16 Kur'an ayetlerinin çevirisinde Ahmed Ali'nin kitabından referans alınmıştır. *Al-Quran: A Contemporary Translation*, Karachi, Arkash Publishing, 1984.

2. İslam Ekonomisi Metodolojisi

2.1. Özü

Metodolojinin ana işlevi hakikate ulaşmaya yardımcı olmasıdır. İslam ekonomisinin özü Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini içerir. Bu iki ilke doğası gereği ilahidir. Bu yüzden onların doğruluğu veya yanlışlığı soruları ortaya çıkmaz, çünkü beslendiği kaynaklar itibarıyla onlar doğrudur. İslam ekonomisi metodunda karşılaşılan her bir durum için ilk önce bu iki kaynak referans alınır. Ancak insan faktörü ve bununla beraber gelen metodoloji sorunundan ötürü mezkur kaynakların rehberliğinden yararlanamama durumunda referans farklı olacaktır. Örneğin, Kur'an'da bazı ayetler ekonomik fenomenlerle ilgili genel prensipleri ve vaatleri ortaya koyar. Aşağıda bu ayetlerden bazılarında bahsediyoruz. Bu ayetler her şeyin bilgisine sahip Alim olan Allah tarafından vahyedildiğinden herhangi bir doğrulama veya onaylamaya ihtiyaç duymazlar. İslam ekonomisinde bu ayetler verili olarak kabul edilir. Bu ve Kur'an'ın diğer ayetleri ve Peygamber'den gelen sahih hadis İslam ekonomisinin özünü oluşturur¹⁷:

i. 'Allah faizli kazançları bereketten mahrum eder, ama karşılıksız yardımları kat kat arttırarak bereketlendirir.' (2/276)

ii. 'Eğer onlar Tevrat'a, İncil'e ve Rableri tarafından kendilerine indirilmiş olan bütün vahiylerle uymuş olsalardı, gökyüzünün ve yerin tüm nimetlerinden yararlanırlardı.' (5/66)

iii. 'Sonra, kendilerine yapılan uyarıları göz ardı ettiklerinde bütün güzel şeylerin kapılarını onlara ardına kadar açtık ve kendilerine bağışlanan şeylerden zevk alarak yararlanmaya devam ederlerken onları apansız yakaladık; işte o anda bütün ümitlerini kaybettiler.' (6/44)

iv. 'Rabbinizden günahlarınız için bağışlanma dileyin ve sonra tevbe ve pişmanlık tavrı içinde O'na yönelin ki, O da sizi bu dünya hayatında O'nun belirlediği bir süre doluncaya kadar güzel bir geçimle geçimlendirsin ve öte dünyada da erdem sahibi herkese erdemliliğinin karşılığını fazlasıyla versin. Fakat eğer doğru yoldan dönerseniz, o zaman, doğrusu o zorlu gün gelip çattığında azabın sizin başınıza gelmesinden korkarım!' (11/3)

17 Bu konuda ortaya konmuş daha iyi bir tartışma için, Abu Sulayman, A.H., "Islamization of Knowledge with specific reference to Political Science" The American Journal of Islamic Social Sciences, (2:2), December 1985, s.263-290 adlı esere bakabilirsiniz.

v. 'Ey kavmim! Haydi, artık günahlarınız için Rabbinizden bağışlanma diyeyin, sonra da tevbe ve pişmanlık içinde O'na yönelin ki, size gökten bolca rahmet ve bereket yağdırsın; gücünüze güç katsın.' (11/52)

vi. 'Bana şükrederseniz muhakkak ki size kat kat fazla veririm; yok eğer nankörlük ederseniz, bilin ki Benim azabım gerçekten çok çetindir.' (14:7)

vii. 'Ama kim ki Beni anmaktan yüz çevirirse, bilsin ki, onun dar bir hayat alanı olacaktır ve kıyamet günü onu kör olarak kaldıracamız.' (20/124)

Tüm bu ayetler genel ekonomik prensiplerden bahseder ve insanlığa belirli vaatlerde bulunur. Bu vaatlerin de herhangi bir doğrulamaya ihtiyacı yoktur. Onlar doğrudur ve İslam ekonomisi onları verili olarak kabul etmiştir. İslam ekonomisinin özü bu tür aksiyomlardan oluşur. Bu ayetler ayrıca İslam ekonomisinin sınırlarını tayin eder ve aynı zamanda insanlık tarafından ortaya atılan teorilerin test edilmesinde kıstas oluşturur. İnsanlar tarafından ortaya atılan bu teoriler test edilir ve eğer açık ve inkâr edilemez bir zıtlık ortaya çıkarsa mezkur teori daha fazla sınamaya uğramadan reddedilir.

Yukarıda bahsedilen metodoloji sadece ilahi metinler için geçerlidir, bu metinlerin insanlar tarafından yorumlanmış hâli için değil. İnsanlar tarafından yorumlanmış hâli sınanmaya ve kritiğe açıktır. Bu haldeki metinlerden çıkarımlar yapmayı sağlayan çok iyi formüle edilmiş bir metodoloji (usul ilmi) vardır. İslam ekonomistleri ilahi metinlerin yorumlarını ve onlardan çıkarılan edinimleri test etmek için bu metodolojiyi kullanırlar. Tam da bu noktada Kur'an ve Sünnet'i yorumlamak için kullanılan metodolojinin yeniden düşünülmesi gerektiğini belirtmek gerekir. İslam'ın ilk çağlarındaki Kur'an ve Sünnet âlimleri dikkate değer bir kavrama gücüne, vizyona ve hayal gücüne sahiptiler ve bu şekilde kendi dönemleri bağlamında temel kaynakları yorumladılar. Aradan belirli bir süre geçmesiyle bu alimler tarafından geliştirilen metodolojiler zaman ve yer etkilerindeki değişimden dolayı bugünle alakasını kaybettiler. Tüm bağlam büyük bir değişime uğradı. Bundan dolayı şimdiki çağda tüm metodolojinin tekrar gözden geçirilmesine ciddi bir lüzum vardır. Örneğin, hadis kaynakları herhangi bir konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerekçe ve amaçlarını öğrenebilmek için bir bütün olarak çalışılabilir. Elde edilen bulgu bu kapsamdaki benzeri bir çağdaş konuya şeriatın nasıl yaklaştığını belirlemek için kullanılabilir. Çağdaş hayattaki yeni sorulara yaklaşımda şeriatın pozisyonu önemlidir, fakat alimler var olan metodoloji kendilerini çok fazla ileriye götürmediğinden sorulara cevap bulamaz

olmuşlardır. Şeriatın metodolojisini gözden geçirmenin gerekliliği ayrı bir soru olarak duruyor fakat biz burada onun üzerinde durmayacağız.¹⁸

2.2. Muhakeme Etmenin Rolü

İslam ekonomisinin faaliyet alanı İslam'a dair değerlerin çalışmasını, gerçek hayattaki ekonomik fenomenlerin analizini ve var olan ekonomileri İslam ekonomisinin işlediği bir sisteme dönüştürecek araçları ve yolları bulmayı sağlayacak araştırmaları içerir. Böylece İslam ekonomisinin özü belirli sayıdaki sorulara doğrudan rehberlik ettiğini söyleyebiliriz. Ekonomik gerçekliğin baskın bir bölümü, insanın muhakeme ve zihin gücünün tüm ilahi sistemle birlikte uygulanmasını gerektirir. Özellikle insan muhakemesinin uygulamaya geçtiği alanda metodoloji sorusu akla ilk gelen şeydir. Bu alandaki genel prensip bir teorinin herhangi bir ilahi metinle uyumsuzluk içerisinde olmaması halinde eleştiriye açık olabilmesidir. Eleştiri iki düzlem üzerinde olmalıdır: deneye dayalı ve rasyonal. Ortaya konan bir teorinin bu iki şartı da sağlaması gerekir. Yani teori rasyonal düzlemde doğru olmalı ve deneye dayalı kanıtlarla da desteklenebilmelidir. Bu destekleme işleminde kıstas da Popper'in yanlışlama tezidir. Bunun anlamı, bir teorinin yanlışlanabilme kıstası üzerinden test edilebilmesidir. Bu iki kıstasa göre yanlışlanamayan teoriler doğru kabul edilmelidir. Bu bağlamda İslam ekonomisi metodolojisinin ekonomi bilimininkine benzer olduğunu söyleyebiliriz.

Dahası bu, İslam ekonomisi hipotezinin yanlışlanabilir bir formda ortaya konması gerektiğini de ima etmiş olur. Başka bir deyişle hipotez kendi şartlarını ve tahminlerini açık hale getirmelidir. O, kendisinin geçerli olmayacağı alanları gösterdiği veya yanlışlanabileceği durumları belirttiği sürece saygın, ciddiye alınır bir seviyede olur.

Şundan da bahsetmek gerekir ki yanlışlanabilme kıstası sadece bir ekonomik sistemin 'nasıllığı' sorusunu soran teoremlere uygulanır. O, ekonomik bir sistem içerisindeki niçin sorularına uygulanamaz çünkü muhakeme sadece 'nasıl' sorusu üzerine kurulur, insanları inanç ve ahlak alanlarına yönelten <niçin> sorusu üzerine değil. Ekonomi biliminde sorular şöyle sorulur: piyasalar nasıl hareket eder? Firmalar nasıl karar alırlar? Belirli fenomenlere ekonomi nasıl cevap verir? Ekonomi bilimi niçin sorusunu sormaz, çünkü bu soru onu ahlak alanına yönlendirecektir. Descartes'tan bu yana, Batı muhakemeyi inanç ve

18 Garudy, R. "The Balance Sheet of Western Philosophy", AJISS, (2:2), s.169-178.

ahlaktan ayırmayı öğrenmiştir. İslam ekonomisinde ise inanç ve ahlak soruları oldukça iç içedir. Bu yüzden niçin soruları cevap olarak karşısında inanç ve ahlak kriterlerinin uygulanmasını görür.¹⁹

2.3. Tümevarımsal veya Tümdengelimsel Muhakeme

İslam Ekonomisi'nin tümevarımsal ve tümdengelimsel iki muhakeme seçeneği arasındaki seçimi konusunda vereceği cevap nedir? Bu soruya verilecek kısa bir cevap onun her ikisinin kombinasyonundan oluşan bir metodu uygulamaya koyacağıdır. Fakat bu kısa cevabın nitelenmesi gerekir. Müslümanlar tümevarımsal muhakemeyi keşfeden kimselerdir. İslam'dan önceki antik dünya belirli dünya görüşlerini içeren büyük filozofik sistemler üretti, fakat bunların tümü soyut spekülatif muhakemelere dayanıyordu.²⁰ Kur'an insanları görmeye ve gördüğünü anlamaya davet etti. O; insanlara güneş, ay, gündüz, gece, yağmur, mevsimler, renk ve dillerdeki farklılıklar gibi doğal işaretler sunarak onları düşünmeye sevk etti²¹ ve böylece insanların yaptığı araştırmalarda tümevarımsal metodun keşfini sağlayan bir sorgulama ruhu ortaya çıktı. Kur'an bizlere ölümden sonraki hayatın deneye dayalı kanıtını sorgulayan Hz. İbrahim örneğini verir.²² O'nun Allah'ın tek oluşunu keşfi deneysel bir metot kullanmasıyla birlikte gelir.²³ Bu noktada Kur'an der ki: 'Böylece biz İbrahim'e Allah'ın gökler ve yer üzerindeki güçlü hükümlerliği ile ilgili ilk kavrayışı kazandırdık ki kalben mutmain olan kimselerden olsun' (6/75). Burada 'kazandırdık' kelimesi üzerine yapılan vurgu 'görmek ve gördüğünü anlamayı sağlamak' tır. Allah metafiziksel gerçekliğin geçerliliğini göstermek adına deneysel metodu kullanmıştır. Bu da gösterir ki fiziksel gerçeklik için bu metoda dayanmak daha tercih edilir olmaya devam ediyor. Bu yüzden İslam ekonomisinde tümevarımsal metot sadece geçmişte Müslümanlar tarafından yürütülen geleneksel eğilimin bir devamıdır. Fakat sadece

19 Hz. Muhammed'in (s.a.v.) en çok ettiği dualardan biri, O'nun doğal olguları rasyonel açıklamalarla izah etmeyi daha çok yeğlediğinin kanıtıdır. O şöyle dua ederdi: '*Allah'ım! Bana eşyanın nihai doğasının bilgisini ver. Allahumma Arina Haqa'iq al-asyha kantahya*, sufi çalışmalarda iyi bilinen bir gelenek, misal: Ali b. Uthman al Hujwiri (d.462/1072) *Kashf al-Mahjud*, s.166. Saced Sheikh, Iqbal'in Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986, s.158) adlı kitabı üzerine yazdığı notlarda.

20 Iqbal, (1930,1986), s.100

21 Kur'an 2/164, 15/16, 16/68-69, 21/33, 24/43-44, 30/48, 35/9, 36/40, 37/6, 41/12, 45/5, 50/6, 67/5, 85/1

22 Kur'an, 2/260

23 Kur'an, 6/75-78

tümevarımsal metotla bilimsel bir çıkarımın ortaya konulmasının mümkün olmadığı tartışılmış ve tartışma şu şekilde devam etmiştir; ne zaman bir kişi herhangi bir seçim yapma durumunda kalsa, o kişinin zihninde mutlaka gördükleri arasında belirli bir şeyi seçip diğer seçeneklerin tümünü reddetmesine neden olan 'apriori' bir düşünce belirir. Bu da bilginin gerçek kaynağının gözlem değil insan idraki olduğunu söyler.

Biz bu argümana karşı koymayacak, insan idrakinin bilginin önemli kaynaklarından biri olduğunu yineleyeceğiz, fakat burada bilginin bunun dışında başka kaynakları olduğunu da söylemek yerinde olacaktır. Örneğin; vahiy ve yerleşmiş gelenek de bilginin kaynaklarıdır.²⁴ İnsan zihni sistematik gözlemin sonucundan doğmayan veya deneysel dünya ile görsel bir bağı bulunmayan parlak fikirler üretme kabiliyetine sahiptir. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz nokta şudur; bir teoremin kaynağı tümevarımsal veya apriori olabilir, İslam ekonomistlerinin burada uyguladıkları şey bu teoremin şeriatın gerekçe ve deneysel kanıtlama kriterleri ile test edilmesidir. Böylece biz İslam ekonomisinin tümdengelsel muhakemeyi kullanmadığını söyleyebilir miyiz? Cevabımızı tatmin edici bir şekilde veremediğimiz sürece bu soruya basit kelimelerle yanıt bulmak mümkün değildir. Ekonomi biliminde tümdengelsel muhakeme ekonomik aktörlerin geleceğin mutlak bilgisine vakıf olduğunu varsayar, soyut çıkarımlar da bu varsayımlar üzerine kurulur.²⁵ Böylece ekonomik teorilerin ana kısmının büyük oranda bu çıkarımlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Mükemmel-eksiksiz bilgi varsayımının geçerliliği ampirisistler tarafından sorgulanmıştır. İslam ekonomisi de İslam'ın temel inançları noktasındaki görüşleriyle çeliştiğinden bu varsayımı kabul etmez. Gaybın mutlak bilgisi yalnız Allah katındadır ve insanlar sadece bu bilginin bir kısmına sahiptirler.²⁶ Bu yüzden eksiksiz-mükemmel bilgi varsayımıyla kurulan soyut tümdengelsel metotlar İslam ekonomisi tarafından kabul edilebilir bir durum değildir. Tüm argüman bir tek cümlede toplanabilir; İslam ekonomisi insan idrakini bilginin sağlam bir kaynağı olarak kabul eder fakat o tümdengelsel muhakeme üzerine kurulan bir model kabul etmez, çünkü model kurma başlangıç öncüllerinden geleceğin kesin bilgisine sahip olmayı varsayan birtakım çıkarımlarda bulunmayı da içine alır.

24 Kur'an, 16/68, 20/38, 28/7

25 Hutchison, T.(1960), s.5

26 Kur'an, 31/34

Bu durumda karşımıza şu soru çıkıyor: İslam ekonomisi model kurma girişimine nereden ve nasıl başlayacaktır? İslam ekonomisi gerçek hayattaki, insanların hiçbirinin geleceğe dair kesin bilgiye sahip olmadığı ve her insanın farklı bilgilere sahip olduğu, durumu kabul eder. Bu yüzden karşılaşılan belirli durumlara verilecek reaksiyonlar da çeşitlidir. Böyle olunca İslam ekonomistlerinin tek rasyonel yaklaşımı tarihsel ve kurumsal düzenlemelerdeki insan davranışını gözlemlemek ve daha sonra ortaya çıkan gerçek bilgi üzerine hipotez kurmak oluyor. Bu da sosyoloji, pazarlama, sosyal psikoloji, sosyal antropoloji, tarih, işletme yönetimi ve endüstriyel ilişkiler gibi alışık olunmayan araştırma metodlarının benimsenmesini gerektiriyor. Ele alınacak veri kaynakları da bu durumda ulusal hesaplar, şirket hesapları, ulusal bütçeler, ticari işlemler, fabrika işçisi-tarım işçisi davranışları vs kadar alışık olunmayan şeyler oluyor.

2.4 Varsayımlar ve Metot

Ekonomi biliminin temel varsayımları aynı zamanda onun metodunu da etkilemiştir. Ekonomistler insanoğlunu bencil, rasyonel hareket eden, maddi refahını maksimize edici ve geleceğin kesin bilgisini elde etmeyi hedefleyen kimse olarak varsayar. Bu varsayımlar bizi sınırlı sayıda değişkenlerle oluşturulan hipotetik-tümdengelsel metoda yöneltir. İslam Ekonomisi ise bu varsayımların hiçbirini onaylamaz.

İslam Ekonomisine göre ilahi metinlerden çıkarılan birincil varsayımlar ve insan muhakemesine dayalı ikincil varsayımlar söz konusudur. Bu yüzden birincil varsayımların geçerliliğinin sorgulanmasına ihtiyaç duyulmaz. Diğer taraftan ikincil varsayımlar göz önüne alındığında bu tür varsayımlar birbirinden ayıramayacağımız iki temel kriter olan rasyonalite ve deneysel kanıtlama yöntemi esas alınarak test edilir. Varsayımlara bu şekilde yaklaşmak ekonomi biliminin uyguladığı yöntemden tamamıyla farklıdır. Batılı ekonomistlerce (en önde gelenlerinden Friedman örneğinde olduğu gibi) varsayımların illa ki deneysel olarak geçerli olmaları gerekmediği savunulur.²⁷ Hatta bazıları geçerli tahminlerin ancak geçersiz olan varsayımlar kullanılarak mümkün olduğunu söyleyecek kadar dahi ileri gitmişlerdir. İslam ekonomisi rasyonalite ve deneysel kanıtlama yöntemini temel alarak bu durumu da kabul etmez.

Bu açıklamalardan sonra şu soru ön plana çıkar: İslam ekonomisinde birincil varsayımlar nelerdir? İlk olarak, insanoğlu ne tamamen bencildir ne de tamamen

27 Hutchison, T.(1960), s.5

fedakardır, O her ikisi birdendir.²⁸ Onun içten gelen bir bencillik eğilimi vardır, zengin olmayı ister, fakat diğer taraftan yine insanoğluna doğuştan bir fedakarlık yeteneği de bahşedilmiştir. Başkalarını düşünme, gerçek hayata bakıldığında kolaylıkla kanıtlanabilecek bir insan karakteri özelliğidir. İkinci olarak, fedakâr olma özelliği eğitimle kazandırılabilir ve kalıcılığı sağlanabilir. Üçüncüsü, insanoğlu kısmi bilgiye sahiptir.²⁹ Bu yüzden tüm ekonomik analizler bu belirsizlik durumu altında ele alınmalı ve yürütülmelidir. Dördüncü ve son olarak, nihai noktada, ahiret hayatının mutluluğu dünya hayatının maddi kazancına tercih edilir. Bu ayrıntılı bir liste değildir tabii ki. Daha fazla birincil varsayım Kur'an ve Sünnet'e bakılarak çıkarılabilir.³⁰

2.5. Problem Çözme

Yeteri kadar yazılı hale getirilmemesine rağmen İslam ekonomi düşüncesinin uzun bir tarihi olduğunu biliyoruz. Ebu Yusuf, Ebu Ubeyd, Yahya bin Âdem, Kudara bin Cafer, El-Maverdi, Gazali, İbn Teymiye, İbn Haldun, Şah Veliyullah, Afgani ve yakın dönem düşünürleri İkbâl, Müftü Abdur, Reşit Rıza, Mevdudi, Bakr es Sadr, Talegani ve dahası hemfikir olarak belirli bir problem çözme yöntemi benimsemişlerdir.³¹ Her biri kendi dönemlerinin ekonomik problemleriyle muhataplardı. Fakirlik, sosyal adalet, vergilendirme, ekonomik denge, piyasa bozukluğu, devletin kaynakları dağıtıcı rolü üzerine bu düşünürler çeşitli yazılar yazmışlardır. Bu konulardaki argümanlarını belirlerken de İslam'ın bakış açısını esas almışlar ve nadiren dönemin şartlarına göre anlayışlar sunmuşlardır. İşte çağdaş dönemdeki İslam ekonomisi bu geleneğin bir devamıdır. İslam ekonomisi aşağıdaki odaklanmalar üzerine bireylerin, hane halkının, firmaların ve devletlerin davranışlarını anlamlandırır;

- (i) Davranış ve karar verme sürecini anlamlandırma,
- (ii) Davranışları işverenlerin, işçilerin, katılımcıların, müşterilerin, yerel halkın ve daha genel olarak tüm toplumun felahı ile ilişkilendirme,
- (iii) Farklı felah seviyelerinin maksimizasyonunu sağlayacak değişik yollar sunmak

28 İnsan doğası özelliklerinin zayıflıklarına vurgu yapan ayetler görürüz. Örnek olarak Kur'an der ki; “*Zaten nefisler kıskançlığa hazırdır*” (4/128). Başka bir yerde de O; “Biz insanı en güzel biçimde yarattık” der.

29 Kur'an, 7/188

30 Kur'an, 20/71, 20/131, 28/60, 87/17

31 Siddiqi, M.N., Recent Works on The History of Economic Thought. (Research Paper), Jedah: ICRIE, 1980.

Mesela, ilk aşamada, Müslüman bir ekonomistin firmaların ürünlerinin üretim, ücretlendirme ve pazarlama faktörlerini göz önüne alarak nasıl değişik kararlar verdiğini *anlamlandırması* gerekir. Bu noktada o, neoklasik ekonominin buluşlarından faydalanabilir fakat onun varsayımlarının aşırı basitleştirildiği ve gerçeğin dışında olduğunun farkında olarak. Burada Müslüman ekonomistin piyasa araştırması, ürün yönetimi ve sosyal psikoloji gibi diğer disiplinlerden faydalanabilir. İkinci aşamada o, az önceki *anlamlandırmalarını* firma sahiplerinin, yöneticilerin ve yerel halkın felahı ile ilişkilendirir ve bunları artıları ve eksileriyle birlikte ele alır. Üçüncü aşamada Müslüman ekonomist ekonomik aktörlerin felahını maksimize edici modeller kurması gerekir.

Yukarıda ele aldığımız bahis bize metodoloji tartışmasıyla ilgili iki sonuç ortaya çıkartır:

i. İslam ekonomisi multidisipliner bir çalışma alanıdır. Ekonomi biliminin geleneksel kaynaklarına atfedildiği sürece İslam ekonomisi ne anlamlı bir hale gelir ne de kendi misyonunu yerine getirir.

ii. İslam ekonomisi normatif bir disiplindir. O ekonomik bir problemi sırf problematik oluşturması adına ele almaz, aksine hâlihazırdaki ekonomi bilimini İslam ekonomisine dönüştürecek araçları ve yolları keşfetme hedefi olan normatif bir rol üstlenir.³² Fakat aynı zamanda kendisinin pozitif içeriğini de görmezden gelmez. Pozitif içerik normatif hedefleri gerçekleştirme doğrultusunda kullanılır. Bu yüzden İslam ekonomisi ekonomi biliminin ele aldığı bir adım ötesine ulaşmayı gaye edinir.

3. İki Metodolojinin Karşılaştırılması

Bu bölümde İslam ekonomisi metodolojisinin ayırt edici özelliklerini vurgulamak adına bir önceki kısımda yaptığımız değerlendirmeyi özetleyeceğiz. Birincisi, İslam ekonomisi ilahi metinden esas alınmış bir çalışma sistemine sahiptir. Bu sistem kutsal ve aynı zamanda değişmezdir. Hiçbir birey ya da topluluğun bu sistemi çalışamaz ya da atıl hale getirmesi söz konusu değildir. İnsanlar tarafından ilahi metinler üzerine yapılan eleştiriler yersiz ve etkisizdir. Bu durum batı ekonomisi bilimindeki köklü paradigmalardan eleştiriye açık olması ve hatta değişimi-

32 Ayrıntılı bilgi için yazarın şu eserine bakılabilir; '*Challenge of Islamic Economics*', Lahore: All Pakistan Islamic Education Congress. 1985, s.63-66.

me uğraması gerçeğinden tamamen ayrıdır.³³ Fakat diğer yandan ilahi metinlerin yorumları kutsal değildir, bununla beraber bu yorumlar şeriat âlimleri tarafından geliştirilen metodolojiyle uyum içerisindeyler.

İkincisi, İslam ekonomisi öncelikli olarak tümevarımsal yöntemi benimser. O, rasyonalite ve deneysel kanıtlanma kriterleri doğrultusunda tahminlerin olduğu kadar varsayımların da doğruluğunu veya yanlışlığını test eder. Ekonomi biliminde ise tümdengelsel metot daha yaygındır. Varsayımlar gerçekçi olmak zorunda değildir. Gerçek test tahminlerin yanlışlanamaz oluşu üzerinedir. Bencillik, rasyonalite, eksiksiz bilgi, insanın kendisi için en iyinin ne olduğunu bilme kabiliyeti gibi temel varsayımlar ekonomistler tarafından tümevarımsal yöntemin kullanımını kolaylaştırır. İslam Ekonomisi bu noktada kendine farklı bir pozisyon belirler. O, öncelikli olarak ilkinde yoğunlaşmak kaydıyla hem tümdengelsel hem de tümevarımsal yöntemin kombinasyonunu benimser.

Üçüncü olarak, İslam ekonomisi davranışsal parametreler olarak adalet, yardımseverlik, ölçülü olma, fedakârlık, başkalarını düşünme gibi ahlaki değerler inşa eder. Ekonominin değer yargısı barındırıp barındırmayacağı tartışması uzun bir tartışma. Bu konuda ekonomik tartışmaların uzlaştığı nokta ise değer yargılarından kaçılmayacağıdır. Bununla birlikte ekonomistlerin yanlışlanabilir hipotezler kurmaları gerekir. Böylece hipotez testi sürecinde bireysel, sosyal ve politik önyargılar ve değer yargıları elenebilir. Ekonomi biliminde ilerleme bu şekilde sağlanır. İslam ekonomisi yapısı itibarıyla bireysel seçimlere, önyargılara ve tercihlere muhatap olduğundan bu yaklaşım önemli bir niteliğiyle kabul edilebilir gözüküyor. Şeriat tarafından oluşturulan İslam'ın ahlaki değerleri ekonomik teorilerin bir parçası olmaya devam eder ve hiçbir hipotez testi ile yanlışlanamaz. Bunun yerine onlar hipotez testi için gerçek veri ile birlikte bir kriter olma görevini üstlenirler. Şeriatın ahlaki normlarına uymayan veya onunla zıtlık içerisinde olan ya da ahlaki değerlerin etkisini azaltmaya yönelik tahminlere yönlendiren bir teori herhangi bir deneysel gerçekliğin olmadığı şartlara sahip olsa dahi reddedilmelidir.

Dördüncüsü, İslam ekonomisi normatif bir disiplindir, o hali hazırdaki ekonomik sistemi kendi doğrultusuna yöneltecek araçları ve yolları bulmaya çalışır. Ekonomi bilimi ise, diğer taraftan, var olan ekonomik fenomen üzerinde yo-

33 Ekonomi bilimindeki değişik paradigmalardan kısa bir değerlendirmesi için; Arif, M., *'Towards the Shari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution'*, AJSS, Washington (2:1), 1985, s.79-99.

ğunlaşan pozitif bir bilim olduğu iddiasındadır. İslam ekonomisi ekonomik gerçekliği değiştirmek gayesi barındırır. Onun tahminleri henüz öne sürülmemiş bir dünya görüşü üzerindedir. Bu yüzden İslam ekonomisi teorilerinin gerçekten test edilirliliği gerçekte bir İslam ekonomisinin pratik edilmesine bağlıdır. Bununla beraber İslam ekonomisi kendisini bir geçiş yolu olarak da tanımlar. Onun geçiş teoremleri geçiş sürecinin yaşandığı gerçek bir dünyada test edilebilir.

Beşincisi, İslam ekonomisi ekonomi biliminin yönelttiği sorulardan daha farklı sorular öne sürer. O, kendisine insanlığın felahını ve aynı zamanda toplumun felah seviyesini maksimize edecek sosyal ve kurumsal durumlar ortaya çıkartmayı dert edinmiştir.³⁴ Dolayısıyla o, felah seviyesini arttırıcı araştırma programlarını desteklemeyi göz önüne serer. Bu sayede de felah, bir araştırma programının desteklenmesi ya da reddedilmesi için kriter haline gelmiş olur. Ekonomi biliminde bu şekilde açık ifadelerle belirtilen bir kriter yoktur. Sonuç olarak o, araştırma yapmak adına araştırma yapmayı ya da bilgi edinme adına bilgiyi edinmeyi hedeflemiştir. İslam ekonomisinde tüm bilginin bir amacı vardır. Bu amaç da İslam'ın bütüncül dünya görüşünden esinlenilerek ortaya çıkarılmıştır.

4. İlgili Bazı Meseleler

Bu bölümde genellikle İslam ekonomisi forumlarında da tartışmaya açılmış bazı meseleler üzerine değerlendirmelerde bulunacağız.

4.1 Ekonomi Bilimi ile Etkileşim

İslam ekonomisi ekonomi bilimini tümünden dışlayıp kendine yeni bir başlangıç noktası oluşturması mı gerekir? Bu soruya verilecek iki tür cevap vardır. İlki, batı ekonomisi metodolojisinin kendi sistemine has problemlere çözüm aramak adına düzenlenip geliştirildiğini savunur.³⁵ Bu yüzden İslam ekonomisinin ekonomi bilimini tümünden reddedici bir tavır takınması ve aynı zamanda İslami yapıyı referans alarak kendi teorisini oluşturması gerekir. Diğer öne sürülen cevap, İslam ekonomisinin yüzyıllar süren bir birikime sahip batı ekonomisi düşüncesini görmezden gelemeceği görüşüdür. Bu görüşe göre, ılımlı bir bakış açısıyla, bu bilgi havuzuna kritik bir yaklaşım sergilemeli ve İslam ekonomisinin temel çekirdeği ile veya rasyonel ve deneysel kriterlerle çatışma içerisinde olmayan bilgi unsurlarını tanımlama ve izole etmeye çalışmalıyız. Eğer ki hali hazırdaki ekonomik düşüncüyü İslami değil diyerek görmezden gelirsek bu durum bizi birinci

34 Khan, M. Akram Challenge of Islamic Economics, s.2-12.

35 Sardar, Z., "Breaking Free from the Dominant Paradigm", Inquiry, April 1985, s.41-47

dereceden kendini beğenmişlik duygusu içerisine sokar.³⁶ Öte yandan biz, Batı ekonomi düşüncesi hakkında yargıda bulunurken aşağıdaki kriterleri kendimize rehber edinmeliyiz;

i. Şeriatla uyumluluk: Biz bir teoriyi ilahi metin ile çatışma içerisinde olmadığı veya şeriatın ruhuyla ve amaçlarıyla uyumsuzluk göstermediği sürece kabul etme eğiliminde olmalıyız.

ii. Yine bir teoriyi ancak birbirinden ayırlamaz iki kriter olan rasyonali- te ve deneysel kanıtlama yöntemleriyle yanlışlanmadığı sürece kabul edebiliriz.

iii. Bir teoriyi ekonomik bir problemi çözmede yardımcı olmasına bağlı olarak kabul etmeliyiz. Zihin jimnastiğinin bir uygulaması olan spekülâtif bilgi İslam ekonomisinin ilgi alanı içerisine girmez.

Burada birçok Müslüman ekonomistin içerisine düştüğü bir tuzaktan bahsetmek gerekir. Batı'nın geliştirdiği ekonomik düşünce Müslüman ekonomistlerin kurduğu mantık çerçevesini etkisi altına almış, böylece onlar da Batı ekonomik düşüncesinin oluşturduğu gerçeklikle ikna olmuş durumdadır. İşte bu ikna olunmuşluk hâli Müslüman ekonomistleri Batı ekonomi düşüncesiyle uyum içerisine girebilir diye Kur'an'ı ve Sünneti yorumlama çabasına yöneltmiştir. Bununla beraber onlar Batının seküler ekonomistlerinin buluşlarını Kur'an ve Sünnet'te aramaya çalışmışlardır. Kuran ve Sünnetin her dönem için bir yorum içermesi hiçbir sıkıntı oluşturmazken asıl tehlike bu yaklaşımın İslam ekonomisini taklit içerisine girmiş bir disiplin olmaya sürüklenmesi ya da en azından Batı ekonomisinin bir alt disiplini olmaya götürmesidir. Böyle olunca da İslam ekonomisi geliştirilmesi bağlamında ana amaç hedefinden sapmış hale geliyor. İşte bu tuzağın içerisine girmek için Müslüman ekonomistlerin kendi düşüncelerini kapsamlı bir şekilde tartışma-değerlendirme ortamına açmak dışında başka bir seçenekleri olmadığını görmek gerekiyor.

4.2 Vahyin Rolü

İslam metodolojisinin genel prensibi, herhangi bir konuda açıklamaya ve rehberliğe ihtiyaç duyulduğu zaman Kur'an'a ve Peygamber (s.a.v)'in sünnetine referansta bulunulmasıdır. Fakat bu kaynaklara başvurduğumuzda karşımıza bir sınırlama çıkacağını da bilmemiz gerekir. Kur'an ve Hadis, ekonomi veya

herhangi bir bilimsel disiplin kitabı değildir. Onlar kapsamlı ve genel prensipler içeren, İslam'ın ana çatısını oluşturan kitaplardır. Ana meseleler dışında her çağda ortaya çıkan değişken konuların insanlar tarafından ele alınması gerekir. Fakat Müslüman ekonomistler bu değişken konulara dair çözümleri genellikle zorlama içerisine girerek Kur'an ayetlerinde arama eğilimi gösteriyorlar, üstelik ayetler ana konular üzerinde duruyor ve günlük gözlemler tarafından zaten tasdik ediliyor olmasına rağmen. Üzerinde durulması gereken nokta şudur; eğer bir gerçeklik, mantık veya gözlem yoluyla onaylanıyorsa onun Kur'an veya Sünnet tarafından zorlama yorumlara başvurularak kanıtlanmasına ihtiyaç yoktur. Mesela, iyi bir ilgi görmüş işçinin üretimliliğinin kendisi ihmal edilmiş olan bir işçinin üretimliliğinden daha fazla olduğu, üzerinde tartışma olmayan bir durumdur. Bazı insanlar İslam'ın ilk çağlarındaki köleler hakkında sözler içeren hadisleri gereksiz bir şekilde zorlama ile yorumlama yoluna giderek bu durumu kanıtlamak istiyorlar.

Dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da 'İslami' olan ile 'İslam çerçevesinde bulunan' arasındaki farkın anlaşılmasından dolayı ortaya çıkan karışıklıktır. İslami derken biz Allah'ın vahyettiği ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in emrettiği kutsalları kastediyoruz. Bu bağlamda 'İslami' olan değişmez ve eleştirinin ötesinde olmalıdır. Fakat bazı insanlar 'İslami' sıfatını İslami kazanç, İslami banka, İslami iş gibi kavramlarla iliştiyor. Bazen de İslami sıfatı başka bir kavramla iliştileniyor fakat konuşmacı ya da yazarın ele aldığı tartışma, o kişinin konuştuğu mesele üzerine bir kutsallık atfetmek niyeti olduğunu gösteriyor. Buna bir açıklık getirilmesi gerekiyor. 'İslam çerçevesinde' bulunan İslami olmak zorunda değildir. Çünkü insan bilgisi kritik edilmeye açıktır.

4.3 İdeal Bir İslam Toplumu Varsayımı

İslam ekonomisindeki birçok yazılı eser başka hiçbir yerde pratiğini göstermemiş, yakın gelecekte de varlığını göstermesi pek muhtemel olmayan ideal bir İslam toplumu varsayar. Bu durumda belirtilen varsayımı ciddiye almalı mıyız? İdeal bir İslam toplumu varsayımı, gerçek ile ideal fenomenler arasında bağımlılık ilişkisini yansıtan çözümsel bir araçtır. Bu kapsamda ele alınan teoriler iki fenomen arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve bu ilişkilerden doğan rahatsızlıklara sebep olan faktörleri açıklar. Böyle ele alınınca ideal bir İslam toplumu güçlü bir araç olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan İslam ekonomistleri farkına varmalı ki ideal İslam toplumu çok geniş ihtimaller barındıran özel bir durumdur. O, başarılması gereken bir ideal olmaya devam edebilir, fakat bununla beraber hâlihazırdaki sosyal gerçeklik de çalışılması gereken bir alan olarak beklemektedir. Bu gerçek bize birçok Müslüman ekonomistin çoğu zaman içine düştüğü romantizmden kurtulmalarını sağlamada yardımcı olacaktır.

Müslüman ekonomistlerin idealizmi İslam ekonomisinin faaliyet alanına da bazı zararlar vermektedir. Ortaya çıkarılan analizler ideal İslami şartlar dikkate alınarak oluşturulduğundan işsizlik, enflasyon, ticari dalgalanmalar gibi birçok vahim problem çalışma alanına uzak meseleler olarak algılanıyor. İdeal İslam ekonomisinde bu gibi problemler yok, o halde neden bu problemlerin üzerine yoğunlaşalım ki? Bence bu, çok basite indirgeyici bir yaklaşımdır. Bunlar gerçek hayatta karşımıza çıkan problemler ve ideal bir İslam toplumunda da bunların karşımıza çıkmayacaklarına dair bir garanti veremeyiz. İdeal bir İslam toplumdaki Müslümanlar, tahmin edildiği üzere davranmayıp bu problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verebilirler. Bu yüzden Müslüman ekonomistlerin gerçekle yüzleşmeleri ve gerçek hayatta karşılaşılan problemlere eğilmeleri gerekir.

5. Sonuç Yerine

İçinde bulunduğumuz bu çağda tüm dünya, özelde de Müslüman ümmet; işsizlik, enflasyon, gelirin adaletsiz dağılımı, fakirlik, ödeme dengesi zorlukları, örtülü ödenek, uluslararası sömürü gibi çözümünü zor ve kronik problemlerle baş etmek durumunda. Bu problemler İslam ekonomisi çalışmalarını ciddi uğraşlar içine sokma potansiyelindedir. Eğer İslam ekonomisi bu problemlere makul çözümler sunabilirse, araştırma metodu ne olursa olsun tüm dünya bu yaklaşımı kabullenecektir. Bu yüzden, asıl üzerinde durulması gereken araştırma metodunun ne olduğu değil, İslam ekonomisinin ekonomik gelişmeye, refaha ulaşmaya katkısının ne olabileceğidir. Bundan dolayı onun herhangi bir metotla sınırlandırılmaya ihtiyacı yoktur. Aksine o, İslam'ın temel çatısıyla uyumsuzluk göstermeyecek ve birbirinden ayıramaz iki kriter olan mantık ve deneysel geçerlilik kriterlerine muhalefet etmeyecek tüm araştırma metotlarına açık olmalıdır.

Bahsettiğimiz İslam ekonomisi, adı üzere gerçekten bir İslam ekonomisi niteliği taşımalıdır ve Müslümanlar tarafından olduğu kadar Müslüman olmayanlar tarafından da sınanmaya ve değerlendirilmeye açık tutulmalıdır. Nihayetinde de aslanan ve onu besleyecek olan İslam ekonomisi üzerine yapılan tartışmalar

rın ağırlığı ve analizlerin titizliğidir. Bu yüzden İslam ekonomisi ideal İslam toplumu romantizminden öteye geçmelidir. Geçmişte yaşanmış olan İslam'ın görkemli günlerini sürekli tekrar etmektense bu çağın günlük problemlerini analiz etmek ve onlara çözüm sunmak daha dikkate değer bir davranış olacaktır. Bu, İslam ekonomisinin tarihsel perspektifi göz ardı etmesi gerektiği anlamına gelmez elbette. Aksine, sürekli geçmişe dair olanı yüceltmekten öte geçmişten ders alarak bugünün problemlerine eğilmek gerektiği anlamına gelir.

İdeal bir İslam toplumu varsayımı, ulaşılması gereken bir hedef olarak durmalıdır. Müslüman ekonomistlerin asıl yapması gerekense bugünün toplumuna şeriatın uygulamalarının bir analizini sunabilmektir. Müslüman ekonomistler sadece bir geçiş teorisi ortaya koymamalı aynı zamanda insanların İslam ekonomisi hakkında ciddi bir şekilde düşünmesini sağlayacak ikna gücüne de sahip olmalıdır.

Referanslar

Kur'an.

Abu Sulayman, A.H., "Islamization Of Knowledge With Special Reference To Political Science'.

Ajiss, Washington. (2:2), December 1985, Pp. 263-290.

Arif, Muhammad, "Towards Establishing The Microfoundation Of Islamic Economics: The Basis Of The Basics". *The Islamic Quarterly*, London, (28:2), 1984, Pp. 61-72

Arif, Muhammad, Towards A Shari'ah Paradigm Of Islamic Economics: The Beginning Of A Scientific Revolution". *The American Journal Of Islamic Social Sciences.* (2:1), July 1985, Pp. 79-99

Arif, Muhammad, "Towards A Definition Of Islamic Economics: Some Scientific Con-Siderations". *Jre*, Jeddah. (2 2), 1985, Pp. 87-103.

Bacharach, Michael O L., "The Problem Of Agents' Beliefs İn Economic Theory", in Baranzini. M. & R. Scazzieri, *Foundations Of Economics*, Oxford: Basil Blackwell. 1986. Pp 175-204.

Baranzini, M & Roberts Scazzieri(Eds.), *Foundations Of Economics*, Oxford: Basil Blackwell, 1986. Pp. 454.

Bell. D., "Models And Reality İn Economic Discourse", İn Daniel Bell & Ir-

ving Kristol (Eds.), *The Crisis In Economic Theory*. New York: Basic Books, 1981. Pp. 46-80

Blaug, Mark. *The Methodology Of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, Pp. 295.

Boulding, K E., *Beyond Economics*. Ann Arbor: The University Of Michigan Press, 1986. Pp. 302

Boulding, K E, *Economics As A Science*. Dehli: Tata Mcgrawhill, 1970, Pp. 157

Brockway, G.P., *Economics: What Went Wrong And Why And Somethings To Do About It.*, New York: Basic Books, 1981, Pp. 151-173.

Caldwell, Bruce, *Appraisal And Criticism In Economics*, Boston: Allen & Unwin. 1984

Davidson, P., "Post Keynesian Economics: Solving The Crisis In Economic Theory". Bell &

Kristol (Eds). *The Crisis In Economic Theory*. New York: Basic Books, 1981, Pp. 151-173

Dopfer, Kurt, (Ed), "Economics In The Future London: Micamillan Press, 1976.

Dow, Sheila C., *Macroeconomic Thought: A Methodological Approach*, Oxford: Basil Blackwell. 1985.

Drunker, P.F., "Towards The Next Economics" In Daniel Bell & Irving Kristol (Ed.), *The Crisis In Economic Theory*. New York: Basic Book, 1981, Pp. 4-18.

Enichner, A.S., *Why Economics Is Not Yet A Science?* Macmillan. 1983

Friedman, M . "The Methodology Of Positive Economics", In Hausman, (Ed.), 1984

Garudy, R., "The Balance Sheet Of Western Philosophy In This Century", *AJJIS*, Washington, (2:2), December 1985, Pp 169-178

al-Ghamidy, Javed. A., *Meezan* (Urdu). Vol. I, Lahore: Dar Al-Ishraq, 1985

Godelier, Maurice, *Rationality And Irrationality In Economics*. New York: Monthly Review Francois Maspero, 1966

Hausman, Daniel M., *The Philosophy Of Economics: An Anthology*. Cambridge: C. University Press, 1984.

- Hicks, J R.**, *Causality In Economics*. Oxford: Basil Blackwell, 1979
- Hirshleifer, Jack**, "The Expanding Domain Of Economics". *The American Economic Review*, (75:6), December 1985, Pp. 53-68.
- Hutchison. T.**, *The Significance And Basic Postulates Of Economic Theory*. New York: Kelley, 1960 (First Published 1938)
- Hutchison. T.**, "Our Methodological Crisis" In Peter Wiles And Guy Routh (Eds.), *Economics In Disarray*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, Pp. 1-21
- Iqbal, Allama Mohamad**, *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam* (Ed. Saeed Sheikh). Lahore: Institute Of Islamic Culture, 1986
- Kaplan, A.**, *The Conduct Of Inquiry: Methodology For Behavioural Sciences*. New York; Thomas Y. Cromwell, 1964
- Katouzian, Homa**, *Ideology And Method In Economics* London: Macmillan Press, 1980.
- Kettani, M. Ali**, "Science And Technology In Islam: The Underlying Value System", In Sardar, Z, (Ed),(1984).
- Khan, Azmatullah & Abdul Qadir Saleem**, 'Umrani 'Uloomki Tadriskanazariyati Pehlu' (U) (Ideological Aspect Of Teaching Of Social Sciences) Islamabad: I.P.S., 1983.
- Khan, M. Akram**, "Islamic Economics: An Outline Plan For Research". *Criterion*, Karachi: (10:4), April 1975, Pp. 27-35.
- Khan, M. Akram**, "The Economics Of Felah *The Criterion*, Karachi:(L1:3), March 1976
- Khan, M. Akram**, "Economic Values In Islam" *The Criterion*, Karachi: (12:2), February 1977, Pp. 14-24.
- Khan, M. Akram**, "Economic Implications Of Tawhid. Risala And 'Akhira". *The Criterion*, Karachi (12: No.6&7), June-July 77, Pp, 22-23
- Khan, M. Akram**, "Ulm E Ma'ashiyat" (Economics), In Urdu *Encyclopaedia Of Islam*. (08) Lahore, 1980 (14:7-8). Pp. 386-486.
- Khan, M. Akram**, *Challenge Of Islamic Economics*. Lahore: All Pakistan Islamic Educational Congress, 1985.
- Klant, J.J.**, *The Rules Of The Game*. Cambridge; Cambridge University Press, 1984

Klant, J.J., "The Slippery Transition", In Lawson, T. & H. Pesaran, *Keynes' Economics: Methodological Issues*, London: Croom-Helm, 1985, Pp 80-98.

Kristol, I., "Rationalism In Economics". Bell & Kristol (Eds). In *The Crisis In Economic Theory*, New York: Basic Books. 1981. Pp 201-218

Levine, David P., *Economic Studies: Contributions To The Critique Of Economic Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Machlup, F., "The Problem Of Verification In Economies' *Southern Economic Journal*, (22:1), July 1955, Pp. 1-21.

Musgrave, A., "Unreal Assumptions In Economics Theory: The F-Twist Untwisted", *Kyklos*, Vol. 34, 1981, Fasc. 3, Pp. 377-387.

Nagel, E., "Assumptions In Economic Theory", *American Economic Review Papers And Proceedings*, Vol 53. May 1963, Pp. 211-219

Nasr, Hossein S., *Islamic Life And Thought*. Albany: State University Of New York Press, 1981

Neild, R., "The Wider World And Economic Methodology" In Peter Wiles And Guy Routh (Ed.), *Economics In Disarray*. Oxford: Black Basil. 1984. Pp 37-46

Nienhaus, V., "Epistemology. Methodology And Economic Policy: Some Thoughts On Mainstream Australia And Islamic Economics" *Humanomics*. Toronto. (1:2), 1985. Pp. 10-38.

Pheby, J., "Are Popperian Criticisms Of Keynes Justified" In Lawson, J. & H. Pesaran, *Keynes' Economics: Methodo-Logical Issues*, London: Croom-Helm, 1985, Pp. 99-115

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology In History*. Islamabad: Islamic Research Institute. 1984 (1965)

Rahman, Fazlur, "Roots Of Islamic Neo-Fundamentalism" In Scoddard. P. H. M. Et All (Ets.), *Change And The Muslim World*, Syracuse University Press, 1981. Pp 23-35

Ravetz, J. R., "Science And Values", In Sardar. Z.....1984

Rosenthal. F., *Knowledge Triumphant*. Leiden: E.J. Brill, 1970

Routh. G., "What To Teach To Undergraduates", in Peter Wiles And G. Routh (Ed.), *Economics In Disarray*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, Pp. 240-248.

Sardar. Z., (Ed.), *The Touch Of Midas*. Manchester University Press, 1984

Sardar. Z., "Islamisation Of Knowledge Or The Westernisation Of Islam" *Inquiry*, London: December 1984, Pp. 40-45

Sardar. Z., "Breaking Free From The Dominant Paradigm". *Inquiry*, (2:4), April 1985. Pp. 40-47

Schneider. Harold K., *Economic Man*. New York: Free Press. 1974

Siddiqi, M.N., "An Islamic Approach To Economics". Paper Presented At The Seminar On *Islamisation Of Knowledge*. Islamabad, January, 1982

Siddiqi, M.N., *Islamising Economics*, Paper Presented At The Third International Seminar On Islamic Thought. Kuala Lumpur. 26-31 July. 1984

Thurow. Lester C. *Dangerous Currents: The State Of Economics*. London: Oxford University Press, 1983

Ward, Benjamin, *What Is Wrong With Economics?* London: Macmillan Press. 1972.

Wiles, Peter & Guy Routh, *Economics In Disarray*, Oxford: Basil Blackwell. 1984.

Wiseman. J., (Ed.), *Beyond Positive Economics*. New York St.Martin's Press, 1983.

Bölüm ⑤

İslâm
Ekonomisinin
Ahlaki Temelleri

İslam Ekonomisinin Ahlaki Temelleri¹

1 1978 yılında 'Ethical Foundations of Islamic Economics' adıyla yayınlanan makalenin orijinalinden editörün izni ve bilgisi dahilinde 'Sercan Karadoğan' tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. Giriş

İslam net bir şekilde tanımlanmış özellikleriyle birlikte kendi kendine yeten bir kurumdur; bir denge halidir. Dini, ekonomik ve sosyal veçhelerin içinde yer aldığı tam da gerekli olduğu oranda dengeli bir şekilde bir araya gelerek bir birlik oluşturmalarıdır. İnsan için hem manevi hem de maddi konularda tam bir rehberlik içerir. Kur'an bütün insanlığa her iki durumda da Allah'ın rahmetini aramalarını tavsiye eder: "Rabbimiz! Bize dünyada da iyiyi, ahirette de iyiyi ver..."(2/201). İslam'a göre cennete giden yol dünyadan geçmektedir. Hatta Kur'an gereksiz ve yersiz bir şekilde nefsin aşırısı inkârını kınamaktadır. "De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?" (7/32). İslâm'ın özgünlüğü insan hayatının maddi veçheleriyle ahireti birleştirmesinde ve her ikisi arasında kusursuz bir denge kurmasında yatmaktadır.

M.S. 7.yüzyılın başlarında İslam'ın dünyaya sunduğu insanın çevresiyle, doğayla ve eşyayla ilişkisindeki kavrayışı, İslam'ın merkezden uzaklaşmasıyla yerini belirsizliğe ve karanlığa bırakmıştır. Bu merkezden uzaklaşma hareketi Müslümanlar arasında manevi değerlerin azalması ve batıda materyalizm inancının yükselmesiyle desteklenmiştir. 18. yüzyılda moment kazanan kolonyal dönemde, Müslümanlar arasında batının seküler-materyalistik değerlerinin yayılmasını ve gelişmesini beslemiştir. Modern bilim ve teknolojinin güçlü silahlarıyla desteklenen bütün bu güçlerin kümülatif (birikmiş) etkileri de nihai olarak Müslümanların inançlarını ciddi biçimde sarsmıştır. Hatta pek çok yenilmiş zihin kendi ekonomik geri kalmışlıkları için İslam'ı suçlamıştır.

Bir süre için, Batılı değer sisteminin İslam üzerindeki zaferi tamamlanmış gibiydi veya çoğu insana göre öyle görünüyordu. Ancak, batı, entelektüel olarak kendi kendisini yeniler gibi görünürken, aslında manevi çöküş yoluyla

yozlaşmaktaydı.² Aşırı materyalizm, sonunda, kendi kendisini yıkıcı olduğunu kanıtlamıştır. Bunun sonucu olarak, Müslüman dünyada İslami hayat tarzına yönelik kayda değer bir ilgi yeniden canlanmıştır. Petrol zengini Müslüman ülkeler arasındaki ekonomik bolluk Batılı ülkeleri dahi; sadece politik sonuçlar için bile olsa, İslamı ciddiye almaya zorlamıştır.

Ancak modern Müslüman İslami mirasa şaşkınlıkla dönerek bakmaktadır. Dünya ortaçağdan bu yana çok uzun bir yol gelmiştir. Mevcut durum, eskisine göre çok daha karmaşıktır; sofucu basitliğin sakin günlerinde üretilen basit çözümler modern dünyaya uyumsuz hale gelmektedir. Bu karışık (girift) ekonomik problemleri çözmek için İslami yolu nedir? Bu durum hiçbir yerde, İslam ekonomisinin temelleri olarak genelleştirip tanımlayabileceğimiz, tam bir şekilde uygulanmış bir İslami ekonomi sistem modeli olmadığı için daha da zor bir hale gelmektedir. Şüphe yoktur ki, el-Farabi, el-Tusi ve İbni Haldun gibi Müslüman düşünürler geniş olarak ekonomi üzerine yazmışlardır;³ ancak yine de onlar çok farklı bir sosyo-ekonomik çevreye aittiler.

İslami hayat tarzının kendi kendisine yeten bir sosyal, ekonomik ve ahlaki değerler yörüngesi oluşturduğu doğru olmasına rağmen bu hiçbir şekilde dışı kapalı bir dar görüşlülük demek değildir. Verili, gelecek potansiyellere kapalı olmayan zamanla değişen sosyo-ekonomik parametreler açısından da bu tam olarak böyledir. Aslında, “İslam geçmiş medeniyetlerden ödünç aldığı bakış açısıyla uyumlu bir şekilde sentezleyecek, entegre edecek ve özümseyecek bir güç Allah tarafından kendisine verilmiştir.”⁴ Yaşayan bir din olarak, İslam kendi doğal yaratılışına uyumlu olan kendi çevresinden özümseme işinde başarısız olamaz. Bilhassa, Batı düşüncesinin İslam ekonomisinin içinde özümsemesinde yanlış olan bir şey yoktur. Unutulmamalıdır ki, Müslüman filozoflar bilim ve metafizik üzerine İslami bakış açısını ortaya koymak için Pythagoras, Platon ve Aristo üzerine çalışmışlardır ki, gayri-Müslim filozoflar ve bilim adamları bile onların kullandıkları dili anlayabilmişlerdir.

2 Bu konunun daha kapsamlı bir tartışması için bakınız; S.H. Nav, *Islam and the Plight of the Modern World*, (London: Longman, 1975), Özellikle 1 ve 2. bölümler. Farklı seviyede bir anlatım için; Firthjof Schuon, *Lights on the Ancient World*, (London: Perennial Book, 1965), özellikle 6 ve 7. bölümler.

3 Daha önceki Müslüman düşünürler arasındaki ekonomi düşüncesinin kökenlerine dair değerli bir tartışma için, bakınız, Rafiq Abed, “The **Origin** of Economics and the Muslims - A Preliminary Survey,” *Punjab University Economist*. Cilt. VII, Sayı 1, Haziran 1969. İbni Haldun’un ekonomi bilimine katkılarının özet bir tartışması ve konuyla alakalı referanslar için; “Islamic Economic System: Fundamental Issues,” *Islamic Studies*, XVI, No. 4, (Winter 1977), s. 342-43.

4 S.H. Nav, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Gwrge Allen and Unwin, 1966). s. 36.

Peki bu, çok büyük oranda Hristiyan batıda gelişen geçerliliğini koruyan ekonomi aklını İslami modelin içinde dönüştürme ve entegre etme görevi İslam ekonomisi alanında nasıl gerçekleştirilecektir. Bu özümseme ve entegre etme işleminin, İslami ahlak değerleriyle tezat oluşturacak bir şekilde gelişigüzel bir tek düzelikle yapılamayacak olmasının hatırlanması önemlidir. İslam ekonomisini detaylandırırken atılacak olan ilk adım, bu ahlaki değerlerin neler olduğunun açık bir şekilde ayırt edilmesi ve anlaşılması gereğidir. Bu sayede, verili ekonomik prensiplerin veya ekonomik sistemlerin İslami (veya gayri-İslami) doğasının inşa edilebileceği, referans noktası oluşturacak mihenk taşları da keşfedilmiş olur.

2. Analitik Çerçeve

Bilimsel metodun esası, disiplinin kendi merkezi özelliklerine bağlı kalarak belirli parçalarını birleştirerek, genel bir teori keşfetmektir.⁵ Bu tarz her türlü verimli genelleştirme, geniş bir fenomen aralığını açıklayabilecek sınırlı sayıda tanımlayıcı hipotez olduğunu varsayar. Bu yazının amacı, bir İslam ekonomi sisteminin esas özelliklerini kapsayabilecek “genel” bir teorinin ana hatlarıyla belirlenmesidir. Yazının temel odak noktasını, İslam’ın ahlak sisteminin bu tarz bir “biraraya getirme ilkesi” sağlaması oluşturmaktadır.

Bu çalışmadaki amacımız, bu yüzden, İslam’ın hayata dair temel felsefi görüşlerini layıkıyla özetleyecek asgari düzeyde bir dizi ahlaki aksiyomun formüle edilmesidir. Böylesi bir aksiyom sistemi İslam ekonomisinin amaçlarının somutlaştırılabileceği bir çerçeve sağlayacaktır. Böylece, mantıki tümdengelim süreciyle birlikte, bu sayede tamamen İslami diyebileceğimiz bir dizi ekonomik ilkeye ulaşılmış oluruz.⁶ Her türden “yabancı” ekonomik ilkeyi İslami yapının içerisinde kabul etmek için onların bütün aksiyomlarla uyum içerisinde olması gereklidir. Tümevarımsal yöntemin uygun olmaması ve tam anlamıyla işleyen bir İslami sistemi istediğinden dolayı, bu yöntemin seçilmesi zorunlu olmaktadır.

Böylesi bir analitik tekniğe izin verilmektedir çünkü İslam ekonomisi literatüründe çok yaygın olan sübjektif yaklaşımın kişisel yargıları en aza indirmek

5 P.A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (New York: Atheneum. 1947), yeniden basımı 1965, özellikle 1 ve 2. bölümler.

6 Bu yaklaşım, ‘aksiyomatik’ yaklaşım olarak bilinir ve seçkin bir matematikçi olan D.Hilbert’ten beri matematiksel mantığın temellerini oluşturur. Ancak, bu yaklaşım tam olarak geliştirilmesi, K. Popper’de, *The Logic of Scientific Discovery*, New York (1959), görülmektedir. Ayrıca, onun şu eserine de bakılabilir; “Three Views Concerning Human Knowledge”, *Contemporary British Philosophy*. (1956) Cilt III. Beni bu kaynağa yönlendiren kişi, Quaid-i-A’jarn Üniversitesi hocalarından Dr. Asghar Qadir’dir.

için bilimsel objektivizmle değiştirilmesi gerekmektedir. İleriki bölümde tanımlanacak olan dört ahlaki aksiyom- Birlik, Denge, Özgür İrade ve Sorumluluk- İslam ekonomisi için gerekli ve elverişli bir dizi koşulu sağlamayı amaçlarlar. Bu aksiyomlar sadece İslami bir sosyal düzen anlamına gelmezler ayrıca İslamın öğretilerine dayanan bir toplumsal statü düzeni de oluştururlar. Ancak böylesi bir iddia çürütülebilir bir hipotezi temsil etmektedir ve en azından kendi tecrübelerine dayanan buluşsal bir kanıtı ihtiyaç duyar. Eğer aksiyomlar kümesinin 'bağımsız' oldukları gösterilebilirse bu hipotezin gerekliliği de kanıtlanabilir. Bu makalede gösterildiği üzere onun gerekliliği aynı zamanda bir İslami ekonominin bütün temel ilkeleri verilen aksiyom kümesinden türetilebileceği izlenerek de gösterilebilir.

Ancak şu da not edilmelidir ki böylesi bir iddianın tam bir onaylanması, bilhassa aksiyom sisteminin tutarlılığıyla da ilişkili olarak, ancak İslama, Kur'an ve Sünnet'e, dayanan bir araştırmayla kanıtlanabilir. Aşağıda açıklanan aksiyom kümesinin az olduğu iddia edilerek ve bu yüzden daha fazla aksiyom eklenerek bu küme daha da geniş bir hale getirilebilir. Bu tarz bir genişletmenin etkisi 'uygunluk' kriterini daha da 'sınırlayıcı' yapabilir. Ayrıca, bu durumda, aşağıda tanımlanan aksiyom sistemi, gerçek bir İslami ekonomik düzen için sadece gerekli olan ama yeterli olmayan durumları temsil edecektir. Varolan kriter kümesinin tersine bir şekilde 'daralma' ihtimali de ihmal edilemez. Örneğin, denge birlik tarafından uygulanabilirken, sorumluluğun özgür iradenin içerisinde tam olarak yer aldığı iddia edilebilir. Bu yüzden küme denge ve sorumluluğun bırakılmasıyla birlikte sadece iki aksiyoma indirgenebilir. Ancak, bu çalışma içinde daha sonra gösterileceği üzere, birlik ve denge aksiyomları, sırasıyla İslam ahlak sisteminin dikey ve yatay boyutlarını oluşturmaktadırlar ve bu yüzden (matematiksel olarak) 'bağımsız'dırlar. Aynı şey, birlik ve dengenin her ikisinden de bağımsız üçüncü aksiyom, özgür irade için de geçerlidir. Sorumluluk aksiyomu ise, tam anlamıyla mantıklı bir bakış açısından, özgür irade ve dengeden bağımsız değildir. Ancak, biz onu sadece analitik kolaylık ve berraklık için ayrı bir aksiyom olarak tutuyoruz. Mantıklı olmaktan daha ziyade 'çıkartma yolu' olduğu için böylesi bir karar vermiş bulunuyoruz. Yine de bizim analizimiz kriter kümesinin böylesi bir daraltılmasından fazla etkilenmeyecektir zira onun etkisi sadece bizim sistemimizde belirgin olan şeyi geçersiz kılmadan; daha açık, kesin hale getirmekten ibarettir. Ki bu tarz bir yaklaşım böylesi daraltmalara karşı da belirleyici bir argümandır.

3. İslam'ın Ahlaki Değerleri

İslami bakış açısına göre insan, “doğuştan günaha sahip” olan “gözden düşmüş” bir varlık değil, fakat tam tersine içinde tanrısal birşeyler taşıyan, tanrısal öz olan teomorfik bir (antropomorfik değil; insan dışındaki ruhani varlıkların insana benzemesi anlamında) yaratılıştadır. Kur’an açıkça insanın bu yüce konumunu doğrulamaktadır: “Ona belirli bir biçim verip de ruhumdan üflediğim zaman”(15/29).⁷ Çevresindeki evren gibi, günahkâr tarafı onun ihtişamını yansıtmak için Allah tarafından seçilmiştir. “Biz ayetlerimizi hem afakta, hem kendi nefislerinde onlara göstereceğiz; öyle ki, şüphesiz onun hak olduğu kendilerine açıkça belli olsun” (41/53). İnsan evrende Allah’ın mucizelerinin yansımaları olmaktan daha yüksek bir mevkiye kavuşamazdı.

Evrendeki bu yüce konumundan ötürü, insan yeryüzünde Allah’ın halifesi olabilme potansiyeline sahiptir; ölümsüzlükle kutsanmış meleklerin yapabileceklerinin ötesine geçebilme imkanına sahip olması nedeniyle, insanoğlu yeryüzünde tanrının halifesi olabilmektedir. Aynı zamanda, insan para hırsına eğilimlidir ve kendisine servet, mal-mülk sahibi olma sevgisi verilmiştir. “Muhakkak o, mal sevgisinden dolayı (bencil ve cimri tutumundan) çok katıdır”. (100/8). Ayrıca, De ki: “Rabbimin bağış ve bolluk hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, o zaman (onlara), harcayıp tüketme korkusuyla, mutlaka sınırsız sarılırdınız: çünkü insan gerçekten çok tamahkârdır, (sınırsız cömert olan ise sadece Allah’tır)”. (17/100).

İslam’ın ahlak sistemiyle alakalı en olağanüstü şeylerden biri; bu sistemin, insanın manevi olarak yükselmesi için yüksek bir idealizmle sınırları belirlenmiş bir dünyevi bağlılığı Allah’ın takdiri doğrultusunda birleştirmesidir. İslam ahlakı, insan doğasının bu temel özelliklerinin en iyi bireysel düzeyde etkisizleştirilebilir olduğunun açık bir şekilde kabullenilmesine dayanır. Onlar yani bu özelliklerimiz, hiçbir zaman bizim toplumsal varlığımızı temelinde tam anlamıyla ortadan kaldırılamaz. Bundan dolayı bütün çabaların insanın bu zayıflığını iyileştirmek için yapılması gerekirken, onun bireysel çıkar sevgisi de bütünüyle göz ardı edilemez. Riyakâr bir şekilde bir çeşit idealizm uğruna doğa yasalarını öteleyen hiçbir ahlak sistemi kendisine ilahi mesaj içerisinde yer bulamaz ve sadece Allah kendi yarattıklarını en iyi bilendir: “Gerçek şu ki, insanı yaratan Biziz ve onun iç

7 Kur’an ayetlerinin bütün İngilizce çevirilerinde şu çalışmadan yararlanılmıştır; M. Pickthal, *The Meaning of Glorious Qur’an*. (London: George Allen and Unwin. 1930).

benliğinin ona ne fısıldadığını Biz biliriz çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız.”(50/16).

İnsanın doğasına ve onun toplumsal rolüne ilişkin bu İslam’a has; entegre olmuş, dengeli ve gerçekçi bakış açısı dört ahlak aksiyomu tarafından açık bir şekilde özetlenebilir.

4. Temel Ahlaki Aksiyomlar

(a) **Tevhid:** Kendi bütünlüğü içinde insanın dünyadaki hayatını kuşatan İslamın ahlak sistemi birlik kavramının içinde bulunmaktadır. Bu kavram İslami mesajın köşe taşlarını şekillendirir ve bütün İslami bilim ve sanatının da doğruluğunu ispat eder.⁸ O, ilahi bilginin kusursuz rehberliğini ışığında bütün var olan her şeyin birbirleriyle bağlantısını gösterir. Aslında gerekli ve mükemmel bir şekilde düzenlenmiş İslami görüşte; evren, bu dünyadaki hayat ve insanın kendisi hep birlikte bir birlik oluşturur. Bu birlik içinde algılanabilen ve algılanamayan, bedensel kabiliyetler ve ruhsal güçlerin biraraya geldiği ve insanın teomorfik karakteriyle değişime uğradığı bir birlikteliktir bu. Yaratılan bütün şeylerin doğrudan bilgisinin aracılığıyla, bunun kendisi birleşik bir bilgiyi mümkün kılar; dünyada mutlak hakikatin farkında olarak ona doğru ilerleyen bir insanlık tasavvuru. Kur’an bu noktada çok açıktır: “Allah’ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma.” (28/77).

İslam ahlakının kavramsallaştırılması, ki ekonomik sistemi sadece onun bir alt kümesidir, bu yüzden İslam’ın “dikey” boyutu olarak tarif edilebilecek olan tevhidin bakış açısından görülmelidir. Bu bakış açısına göre, ekonomi ahlakla entegre olarak ondan güç alır. Bir İslam toplumunda, İslam ahlakının yardımıyla ancak bir ekonomik tercihler düzeni mümkün olabilir. Aslında, bir İslam ekonomi sistemi İslam ahlak sisteminin matrisinin dışında anlamsızdır.

(b) **Denge:** Tevhid kavramının içerdiği “dikey” boyuta ilave olarak, İslam ayrıca denge kavramında sembolize olmuş bir “yatay” boyuta sahiptir.⁹ Aslında,

8 Bu nokta en açık şekilde şu çalışmada vurgulanmıştır: S.H. Nasr, *‘Science and Civilization in Islam’*, New American Library (1968). Ancak, Tevhid’in İslami bir sosyal sistem olarak tam bir sunumu Seyyid Kutub tarafından verilmiştir: Khursid Ahmad’in edisyonluğundaki *‘Islam, its Meaning and Message’* (London: Islamic Council of Europe 1976), kitabının 8. bölümünde ‘Islamic Approach to Social Justice’. Ancak, Kutub’un derin makalesinin analitik sınırı ciddi oranda köreltilmiştir çünkü sosyal adalet sorunu doğru şekilde alınmadan İslam’ın yatay vechesini belirgin kılmamaktadır.

9 **İslam’ın ‘dikey’ ve ‘yatay’ boyutlarını**, şu derinlikli çalışmada fazlasıyla açık bir şekilde ele alınmıştır: Fritbjof Schuon. *Understanding Islam*, (Mandala Edition, Unwin Paper-backs, 1976).

'*tevhid*', bütün nitelikleri bir "farklılaşmamış denge" bağlamında kendi bünyesinde barındırır. Bu yüzden bundan her türlü "kopma" kötü bir şey olarak görülür.¹⁰ Denge evrenin bütün düzeninde var olmaktadır: "O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir." (25/2); ayrıca: "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık." (54/49). Bu temel '*denge*' prensibi bizim bireysel hayatlarımızda da yer etmelidir. Her bireyin en içteki benliğinde, hakikat muhafaza edildiği bu yerde, sadece dikey bir şekilde homojen bir birliktelik olmaz fakat ayrıca bu bütünün parçalarına riayet ederek dengelenmiştir.¹¹ Kendi içimizde duyguların çatıştığı bir dünya vardır. Dengeli ve adil bir insan oluşturabilmek için, vahşi içgüdülerin ve kötü arzuların birarada doğru bir denge içerisinde tutulması gereklidir. Ayrıca, bu evrenin ayrılmaz bir parçası olarak, insan, onunla uyum içerisinde yaşamalıdır.¹²

Sosyal adalet fikri evrensel '*denge*' unsurunun sadece bir vechesidir. Kur'an istemektedir ki:

"...kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhine bile olsa, Allah için şahidler olarak adaleti ayakta tutun. (Onlar) ister zengin olsun, ister fakir olsun; çünkü Allah onlara daha yakındır..." (4/135).

10 Karşılaştır; Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (London: Harper and Row, 1975), s. 114. Schuon tarafından 'Varlık' olarak kullanılan kelimeyi değiştirerek 'Tevhid' kavramını kullandık. Ayrıca bkz. Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, (1976), (World of Islam Festival Publishing Co. Ltd., 1976). "*Dengenin kalitesi ile mutluluk hissini birleştirmek, İslam'ın hedefidir.*" (s. 23).

11 Aslında, tarihsel bir bakış açısıyla, İslam Allah'ın inayetiyle bir sentezi temsil eder, İlahi mesajın farklı unsurlarının mükemmel ve nihai bir şekilde dengelenmesidir. Frithjof Schuon'un derinlemesine bir şekilde ifade ettiği gibi; "*İlahiliğin iki boyutu olan 'adalet' ve 'merhamet' arasındaki denge, Muhammedi devrimin özünü oluşturmaktadır, ki bu da İbrahimi devrimle birleşmektedir.*" a.g.e., s. 96. Bu da ayrıca, Kur'an'ı emrin mantığını açıklamaktadır: "Öyleyse Allah'ı bir tanıyan (Hanif)ler olarak İbrahim'in dinine uyun. « (3/95) İbrahim dini de, İslam'ın Allah'ın inayetiyle kurmayı arzuladığı, genel ve özel olarak adalet ve merhamet arasında bir 'farklılaşmamış denge'yi temsil eder. Doğrusu, İslami tevhid kavramını Yahudi ve Hristiyan dinlerinden ayıran ve İbrahimi dinle aynı hizaya sokan, 'denge'dir.

12 Toplumsal denge sadece maddi olarak temellendirilmemelidir (örneğin, zenginliğin eşit bir şekilde dağıtım) fakat ayrıca ve bundan daha önemli olarak, sahip olanlar ve olmayanlar arasında izzetinefsin de eşit bir şekilde dağıtılması sağlanmalıdır. Zenginlerin paralarını, fakirlerin izzetinefsileriyle değiş tokuş etmelerine izin verilmemiştir. Veren taraflar arasındaki böylesi dik davranışların Kur'an tarafından kınanması, İslam'ın insan haysiyetini ayağa kaldırmaya çalıştığı birer göstergesidir: "Siz ey imana ermiş olanlar! Servetini gösteriş ve övgü için harcayan, Allah'a ve Ahiret gününe inanan kişilerin yaptığı gibi, iyiliğinizi başa kakarak ve (muhtaç kimsenin duygularını) inciterek yardımlarınızı değersiz hale sokmayın: onun hali, üzerinde (biraz) toprak bulunan yumuşak bir kayanın hali gibidir, bir sağanak vurunca onu sert ve çıplak bırakiver. Bu gibilerin, yaptıkları (hayırlı) işlerinden hiçbir kazançları olmaz..." (2/264)

Zenginliğin ve gücün her ikisinin de belli ellerde aşırı yoğunlaşması doğa yasalarına aykırıdır. Çünkü bu her iki durum da ekonomik ve politik dengeyi alt üst etmektedir. Kur'an buyurmaktadır ki: "İnsanların eşyasını değerden düşürüp eksiltmeyin" (26/183). Bu ihtar, toplumsal ve ekonomik dengesizlik üretilmesine karşı bir uyarıdır. Bundan dolayı 'denge' insan toplumunun her veçhesinde yer etmelidir. Ve 'denge'yi gerçekleştirmenin en önemli yollarından birisi de tam bir şekilde insanla ve toplumla ilişkili yasalar arasında bir uyumun sağlanmasıyla mümkündür.

(c) Özgür İrade: İnsana özgür bir irade bahşedilmiştir. Bu onun teomorfik karakteriyle de uyumludur. Sadece Allah mutlak anlamda özgürdür, fakat ayrıca insan da Allah'ın öyle dilemesinden dolayı görece olarak özgürdür. Bu ayrıcalık nedeniyle, insan sadece Allah'ı tasdik etme gücüne sahip değildir fakat özgür iradesinin bir gereği olarak, Allah'ı inkâr da edebilir.¹³ İnsanın tavrına göre şekillenecek olan bu inkâr ve tasdik, insanın kendi yaratılışından bile önce hiç kimsenin taşımaya yeltenmediği bir yükür. Kur'an bunu oldukça düzgün ve anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir: "Gerçek şu ki, biz emanetleri göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korkuya kapıldılar; onu insan yükledi. Çünkü o, çok zalim, çok cahildir."(33/72) Bu yüzden sadece insana iyi ve kötü olan arasında tercih yapma ve sapla samanı birbirinden ayırma gücü ihsan edilmiştir.

Onun, özgür iradeyle birleşen teomorfik karakteri, insana evrendeki en seçkin konumu sağlamıştır. Bu yüzden insanın doğal özgürlüğünden mahrum bırakılması, onun Tanrı vergisi önemini düşürecek ve toplumsal çerçeve içerisinde eşitsizlik üretecektir. Böylesi her türlü hareket, bu yüzden, evrenin temel kanunlarına karşı gelmektir. Böylece, bunun var olan bütün toplumsal düzenlerde mutlak bir ihtiyaç olarak tesis edilmesi zaruridir.¹⁴

(d) Sorumluluk: Allah'ın insana bahşettiği bu evren hayatı içerisinde, insan özgürdür. Ancak, onun bu özgürlüğünün karşısına, doğanın dengesinin prensiplerini sağlamak için, 'sorumluluk' konularak dengelenmelidir. Tercih etme gücü kendisine verilmiş insan, bu gücün sonuçlarına da mantıksal bir şekilde katlan-

13 Bu veçhede, İslami felsefe üzerine olan iki derin çalışmada işaret edilmiştir: S.H. Nasr, '*Ideals and Realities*', ve Schuon (1976), a.g.e.

14 Schuon bunu çok güzel bir şekilde vurgulamıştır: 'İslam kesinlik ve denge dinidir.' a.g.e., s.16. Kesinlik tevhid'den gelir, diğer yandan 'özgür irade', denge ile birleşmemiş ise salt bir 'şamata'ya dönüşebilir.

malıdır. Kur'an açıktır: "Onunla (Kur'an'la) hatırlat ki, bir nefis, kendi kazandıklarıyla helake düşmesin" (6/70). Kur'an ayrıca uyarılmaktadır:

"(Ey Peygamber,) de ki: "Ey insanlar, şimdi size Rabbinizden hakikat (bilgisi) gelmiş bulunuyor artık. Bundan böyle her kim ki doğru yolu izlemeyi seçerse, bunu kendi lehine seçmiş olacaktır; ve her kim ki sapıklığı seçerse, yine bunu kendi aleyhine seçmiş olacaktır. Sizin davranışınızdan sorumlu değilim ben." (10/108).

İnsanın sosyal davranışlarına ahlaki kısıtlamalar getirerek, onun doğal özgürlüğünü sınırlandırması sorumluluk ilkesinin etkisidir.¹⁵ İnsan kendi doğal özgürlüğünden yoksun bırakılmazken, dizginsiz bireysellik inancına İslam tarafından izin verilmemiştir. Hatta saf mantığın bizi, kavramsal olarak da tezat olan, sınırsız özgürlüğün sınırsız sorumluluk olduğu konusunda ikna etmesi gereklidir. Ne olursa olsun, Kur'an'a göre, insan sadece sınırlı sorumluluk alabilir: "Allah yüklerinizi hafifletmek ister; zira insan zayıf yaratılmıştır." (4/28). Bu yüzden bu ifadeyi onun özgürlüğünün de sınırlandırılması gerektiği izler.

Özetlemek gerekirse, 'özgür irade' ve 'sorumluluk ilkeleri', her şeyi kuşatan 'birlik' çerçevesinde adil ve yararlı bir sosyo-ekonomik düzen yaratmak için ve insanı manevi mutluluğundan mahrum etmeden maddi mutluluğunu maksimize ederek, mutlak bir şekilde evrensel 'denge' yasasıyla birleşir.

5. İslam Ekonomik Düzeninin Unsurları

Pratik bir İslam ekonomi sistemi birbiriyle ilişkili üç konuyu zorunlu kılar: (i) Ayrı bir İslam ekonomi sisteminin işleyebileceği kurumsal ortamın ve ideolojik çerçevenin açık bir şekilde tanımlanması, (ii) böylesi bir ekonomik sistemin hedeflerinin açık bir şekilde tanımlanması ve (iii) açıkça belirlenen hedeflere ulaşmak için gerekli politika araçları.¹⁶ Bu sorunlara ahlaki olarak kabul edilebilir çözümler için olan araştırmamız yukarıda belirtilen, yani Birlik, Denge, Özgür İrade ve Sorumluluk ilkeleri, aksiyom sisteminin rehberliğinde ilerlemelidir. Bu aksiyomlar bizim nesnel değer ölçütü setimizdir; bunları sağlamayan her şey

15 İslamın ahlak sisteminin bu veçhesinin mümtaz bir tartışması için bkz. Syed Ameer Ali, *'The Spirit of Islam'*, (London: Christophers, 1922), özellikle onuncu bölüm.

16 Bu bölümdeki tartışma, benim *'Islamic Economic System: Fundamental Issues'*, Islamic Studies (Winter 1977) çalışmamda dikkate değer bir şekilde genişletilmiştir. Okuyucu ayrıca şu takdire şayan çalışmaya da başvurabilir: M.U. Chapra, *'Objectives of Islamic Economic Order'* Khurshid Ahmad (ed.), a.g.e., 11. Bölüm.

reddedilmelidir. Bunlar ayrıca, bize var olan ekonomik sistemleri İslami bir bakış açısından karşılaştırmada ve diğer sistemlerden nelerin alınabileceğini ve nelerin alınamayacağını belirlemede yardımcı olacaktır. Böylesi bir analiz gereklidir çünkü ‘yabancı’ sistemlerden gelişigüzel alınan şeyler eğer İslamın temel değerleriyle uyumlu değilse o zaman buna izin verilemez. İslam, onun ayırıcı yüksek ahlaki esasları aşındırılarak veya yok edilerek ‘modernize’ edilemez.

5.1. Ekonomik-İdeolojik Çerçeve

İslami sistem, kapitalizmle, sosyalizmle ve hatta refah devleti ile değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar ise, çatışan iddiaların meşruluğunun test edilebileceği herhangi bir belirgin ölçüt referans verilmeden yapılmıştır. Sonuç olarak ortaya çıkan entelektüel karmaşa yeni bir İslam ekonomi düzeni görüşünü belirsiz kılmıştır. Bu çalışmada kabul edilen aksiyomatik yaklaşımın çerçevesi içerisinde, bu soruna daha makul bir çözüm bulma çabası içerisinde olmalıyız.

Sosyalizm: İslami çerçeve sosyalist midir? Bu soruya, sınırlı olarak da olsa en azından olumlu bir cevap verme ayartması çok büyüktür. Sadece teoride değil, fakat pratikte de, sosyalizm farklı sınıflar arasında eşit gelir dağıtımını sağlama sorununu ciddi olarak ele almaktadır. Ayrıca, özel mülkiyet kurumu ile birlikte rantiyeci asalak feodal lordlar sınıfı da etkili bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Eğitim, kültür, sağlık vb. hizmetlerdeki fırsatların eşitlenmesi, bu alanlarda öncüler, fikir üreticiler ve uygulayıcılar olan sosyalist ülkelerde en ileri boyutlarına ulaşmıştır. İslami aksiyom sistemleri bağlamında olaya baktığımızda da belli bir gelir ve zenginlik dağılımıyla ilgilenilse bile, sosyalizm sosyal eşitliğin garanti altına alınmasını hiçbir sistemde bulunmayan bir noktaya taşımıştır. Bundan başka, emek gücünü toplumsal yeniden inşa için etkili bir şekilde mobilize ederek, sosyalizm aynı zamanda sorumluluk aksiyomunu da gerçekleştirmiş olur.

Ancak yine de sorunun cevabı olumsuzdur: sosyalizm İslami değilmiş gibi gözükmektedir. İlk ve en önemli olarak, sosyalizm her durumda mümkün olan İslami birlik kavramını inkar etmektedir: karşılıklı işbirliği ve kardeşlik nosyonlarının yerini sınıf savaşı almıştır. Kur’an insan toplumunun inanmışlarına onların bir tek dine ait olduklarını vaaz etmektedir: “(Siz ey inananlar,) gerçek şu ki, bu sizin ümmetiniz tek bir ümmettir: çünkü hepinizin Rabbi Benim; öyleyse (yalnızca) Bana kulluk edin!” (21/92). İslâmi mesaja göre, cinsiyet, din ve kül-

tür farklılıkları bile, karşılıklı anlayışa dayanan 'birlik' için araçlardır: "Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz."(49/13). Sosyalizm, keskin bir şekilde, toplumu sınıflara bölerek, onlar arasında karşılıklı kin ve güvensizlik duygularını yerleştirir. Hatta Marksıyan sentez içerisindeki sözüm ona sosyal eşitlik bile, tez ve anti tez bağlamında sadece şiddetli bir kargaşa olarak görülebilir. Dahası, insanın maddi arzuları, onun manevi ideallerinden tamamen ayrılmıştır. Bu da tekrardan İslami birlik idealinin reddedilmesidir.

İkinci olarak, sosyalizm bir yandan gelir ve zenginlik dağılımında eşitliği yeniden tesis ederken, diğer yandan siyaset ve ekonomideki güç dağılımlarındaki en temel eşitlik unsurlarını yok etmektedir.¹⁷ Üçüncü olarak, bütün gücün devletin, aslında yöneten elitin, ellerinde toplanması sayesinde, özgür irade aksiyomu sosyalist toplumlarda bozulmaktadır.¹⁸ Bu, İslam'ın ahlak sistemindeki en ciddi bozulmadır. Sonuç olarak, insan toplumsal düzen içerisinde devasa bir sosyal makinedeki bir dişli derecesine indirgenmiştir; ve hatta, sosyalist ülkelerin çok fazla gururlandığı, insan gücünün mobilizasyonu ilkesi bile, toplama kampları ve sözde topluluk projeleri gibi, çok ciddi ölçütler ve önlemler aracılığıyla sağlanır. İslam hem gücün hem zenginliğin çok daha eşit bir şekilde dağılması gerektiğini kabullenmektedir; fakat doğal olmayan seviyelerde acımasızca çalışılarak hayattaki bütün boşluğun ve mutluluğun sona erdirilmesini de reddeder. Kur'an, İslam'ın humanistik felsefesini çok güzel ve derin bir şekilde özetlemektedir: "Allah sizi zora koşmak istemez; ama sizi tertemiz kılmak ve nimetlerinin tamamını size bahşetmek ister ki şükredenlerden olasınız."(5/6). Aynı zamanda, İslâm tembelliği, sorumsuzluğu ve miskinliği hoş görmemektedir: "Ve insana uğrunda çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir"(53/39). Daha da vurgulu olarak: "Size isabet eden her musibet, (ancak) ellerinizin kazandığı dolayısıyladır."(42/30). Bu yüzden sosyalist düşüncede çok popüler olan günah

17 Bertrand Russell, insan ilişkilerinde güç güdüsünün merkezi önemini uzun uzadıya tartışmıştır: 'Ne zaman ki makul bir rahatlık seviyesi temin edilir, hem bireyler hem de topluluklar zenginlikten daha çok güç arayışına girerler.' O, enerjinin fizik için ne ise, gücün de sosyal dinamikler için aynı şey olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bkz., '*Power: A New Social Analysis*' (London: Unwin Books, 1938). s. 9. Eğer, Russell'in reçetesi doğruysa, bütün gücün devletin elinde toplanması, toplumsal dengeyi öyle bir bozacaktır ki bu bir daha asla, sosyalizmin savunduğu şekliyle, gelir-dağılımı ile yeniden ikame edilemeyecektir.

18 Bertrand Russell'in işaret ettiği gibi: 'Devletin bütün güce sahip olduğu yerde, tam anlamıyla yeterli bir bireysel özgürlük olmayacaktır, hatta bu devlet sosyalist olsa bile.' '*Roads to Freedom*' (London: Unwin Books, 1918).

keçileri (mesela kapitalistler, kapitalist sınıf) İslami düşünce içerisinde yer bulamaz. Bu bağlamda İslam sosyalizmden bile daha çok kişisel sorumluluğu teşvik etmektedir.

Bu nedenle sosyalizm insan özgürlüğünü inkar ederek ve İslam tarafından öngörülen bütün yaşayan şeylerin özdeki birliğini gözden çıkararak aslında toplumsal eşitliği de yok etmektedir. Sonuçta ortaya şu çıkıyor: sosyalizm sadece İslam'a yakın olmamakla kalmıyor ayrıca ondan çok uzakta bir yerde konumlanıyor.¹⁹

Kapitalizm: Peki, kapitalizm İslami ideallere hiç yaklaşabilmiş midir? Kavramsal düzeyde, kişinin şöyle bir mantıksal yanılgıya düşmesi çok olasıdır: İslam'ın sosyalizmi reddettiğini gösterdikten sonra, kapitalizmin ve İslam'ın sosyalizmi şiddetle reddetmelerinden kapitalizmin İslam'a daha yakın olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu çok tehlikeli bir sonuçtur. Böylesi bir mantıki yanılgı üzerinde yükselen her İslami yapı İslam'a çok büyük zararlar verecektir. Bu mantıksamanın yanılgılığı temel ahlaki aksiyomlar yönünden analiz edildiğinde daha görünür olacaktır.

İlk olarak, sosyalizm gibi kapitalizm de, insanın ruhsal arzuları pahasına maddi değerlerine aşırı vurgu yaparak hayatın birliğini kavramada yanılgı içerisine düşmektedir. Aslında, kapitalistik düzen içerisindeki maddi kazanç için özlem bir zaman sonra aşırı mal ve zenginlik tutkusuyla yozlaşmaya yol açar. Bu kötü bir şeydir çünkü paranın ilahlaştırılması ve maddi kazançlar için şehvet duyulması yaratıcılıktan kaynaklanan insan girişkenliğini donuklaştırır ve mutluluğun güzel kaynaklarını kurutur.²⁰ İslami bir bakış açısından böylesi bir tutum insan eylemlerinden ölümcül bir sapma anlamına gelir ki normalde bunun insanın teomorfik doğası karşısında boyun eğdirilmesi gereklidir. Bundan dolayı, para kazanma, İslami görüş içindeki insani değerler ölçeğinde önemli oranda küçültülmüştür.

19 Michael Bakunin tarafından ortaya atılan ve adına 'modern anarşizm' denilen sistem, ekonomik program dikkate alındığında aynı eleştiriye tabidir. Ancak, çoğunluğun yönetiminin yerine bir konsensüsü yerleştirmek isteyen bu siyasi programın içerisinde önemli bir doğruluk payı var. Anarşist doktrine göre, çoğunluğun yönetimi de aynı azınlığın yönetimi gibi zarar verici olabilir. 'Çoğunlukların ilahi bir hakka sahip oldukları dogması, içerisinde çok az gerçeklik barındırır.' Bkz. Russell. *Roads to Freedom*, a.g.e., s. 50. (Bu kitap, sosyalizmin, anarşizmin ve sendikalizmin mükemmel bir analizini içermektedir.) Aslında çoğunluğun yönetimi, İslam'a göre sadece denge ve insan özgürlüğü aksiyomlarını bile tahrif ettiğinden dolayı ilahi bir kanun değildir. Müslüman siyaset bilimciler, genellikle İslami ideale yakın olarak kucaklanan, demokrasinin bu vechesi üzerinde iyice düşünmelidirler.

20 Bertrand Russell, paraya tapınmayı kınamıştır, çünkü 'bu insanın kendi doğasını bozmasına yol açacak ve onu başarımın yanlış bir teorisine götürecektir ve insan refahına hiçbir katkısı olmayan girişimcilğe büyük bir hayranlık adayacaktır.' *Principles of Social Reconstruction* (London: Unwin Books. 1916). s. 79.

Kur'an bunu açıklığa kavuşturmuştur: "Mal ve çocuklar, dünya hayatının çekici süsüdür; sürekli olan 'salih davranışlar' ise, Rabbinin katında sevap bakımından daha hayırlıdır, umut etmek bakımından da daha hayırlıdır." (18/46).

İkinci olarak, kapitalizm toplumsal eşitliği yok eder. Zenginliğin belli ellerde yoğunlaşmasına izin verir ve bu sayede sadece zenginler tasarruf edebilir ve yatırım yapabilir. Kapitalizm altındaki özel mülkiyet kurumu toplumsal eşitsizliği derinleştirir ve içinde maddi gelişimin olanaklarının zenginliği elinde bulunduranların kullanmasıyla kesintiye uğradığı bozuk bir döngü kurar. Yukarıda işaret edildiği gibi, Kur'an her dönemde zenginliğin kapalı bir çevre içerisinde daha da sınırlanmasını reddeder: "Servet ve zenginlik sizden sadece zengin olanlar arasında dönen bir şey olmasın."(59/7). Kapitalizmin toplumsal eşitliği sağlamadaki başarısızlığı ayrıca onun dünyalık başarılar için anahtar olarak gördüğü acımasız rekabet üzerine aşırı vurgusundan kaynaklanmaktadır.²¹ Tersinden, İslam'a göre, hayat karşılıklı işbirliğine ve bireysel sorumluluklara dayanan bir durumdur.

Üçüncü olarak, kapitalizm bir yandan özgür iradeyi korumaya alırken, diğer yandan sorumluluk aksiyomunu ihlal eder. Doğru, kolektif düzeyde, sorumluluk bireylere kademeli gelir vergileri ve veraset vergileri gibi politikalar aracılığıyla dayatılır hatta bu gibi toplumdaki bireyler vermekten çok tamamen gasp etmeye alıştırlırlar. Karmaşık hukuk sisteminin labirentleri içerisinde toplumun gözünden saklanan, vergiden kaçırmanın yaygınlığı bu kolektif sorumluluğa karşı bireyin bu duyarsızlığını göstermektedir. Bu bağlamda, sosyalizm kapitalizmin pratikte yaptığını sadece tersinden yapmaktadır: sorumluluk üzerinde fazla durur fakat insan özgürlüğünü yok eder. İslâm her iki yaklaşımı da reddeder.

Refah Devleti Öğretisi: Refah devleti öğretisinin Batı'daki gelişimi, özellikle İngiltere ve İskandinav ülkelerinde, Sovyet Rusya'da komünist bir devletin kurulmasıyla hız kazanmıştır. Hedef Batıyı komünizmden korumaktı. Buna ancak kapitalizmin hastalıkları iyileştirilerek ulaşılabilirdi. 1930'ların ortalarında kabul görmeye başlayan ortodoks geleneklere uymayan Keynesyen reçeteler, büyük ekonomik krizleri önceden önleyebilmek için, temel olarak devlet müdahalesine odaklanmaktaydılar. Ondan önce, Cambridge'li bir ekonomist olan Pigou, monopoller ve dışsal ekonomiler gibi tahrif edici farklı faktörler nedeniyle özel ya-

21 Birçok keskin filozof bunu belirtmiştir. Örneğin, Russell şu görüşü benimsemiştir, 'bütün kurumlar, eğer bireysel gelişmeyi engellemeyeceklerse, mümkün olduğunca gönüllülük üzerinde temellenmelidir.' *'Principles of Social Reconstruction'*, a.g.e., s.25.

tırım projelerinin piyasa kârlılıklarının toplumsal kârlılıktan ayrılmaya başladığı durumlarda, devlet müdahalesini 'meşru' görmekteydi. Bu koşullar altında, piyasa fiyatları artık fırsat maliyetlerini yansıtmadığından dolayı piyasa mekanizması toplumsal refahı maksimize edemeyecektir.

Bu kısa gözden geçirme modern bir refah devletinin orta yollu felsefesinin fark edilmesine hizmet etmelidir. Bu felsefeyi bir de İslami ahlak aksiyomu sisteminin ışığında inceleyelim. Dikkat edilmelidir ki, kapitalizm ve sosyalizm gibi refah devleti de maddi uğraşlar ve manevi arayışlar arasındaki birliğin sağlanmasında başarısızlığa uğramaktadır. Batı toplumlarının seküleristik görüşünden dolayı genel yönelim materyalisttir.²² İslam'ın öğretilerinin yeniden düzenlendiği bir toplumda böylesi bir tutum, kısa bir süre için bile olsa süremez. Özgür iradeye sahip insanın teomorfik doğasına dikkat çeken ve bütün evreni kaplamakta olan birlik temelinde insanın bireysel dünyasını yeniden üretebilecek sınırsız manevi kapasiteye sahip olan dünyadaki tek din, İslam dinidir.

Ancak, bu hayati ayırmadan ayrı olarak, refah devleti Batıdaki mevcut ekonomik kurumlar içerisinde, İslam ideali en yakın düşen kurumsal çerçeveye sahiptir. Eşitlikçi ve demokratik bir toplumsal düzeni garanti ederek, bireyin özgürlüğünü ve saygınlığını artırarak, işsizlik sigortası, kapsamlı eğitim ve kademeli vergilendirme sistemlerini temin ederek; toplumsal eşitliği güçlendirir.

5.2. İslam Toplumunun Ekonomik Hedefleri

Bundan sonra İslam öğretisinde bulunan bir sosyal düzenin ekonomik hedeflerini izah etmeye çalışacağız. Bu hedeflerin meşruluğunu sorgulamak için de tekrardan yukarıda bahsedilen dört temel aksiyom ana kriter olarak kullanılacaktır.

Sosyal adalet: Yukarıda da işaret edildiği gibi, İslam ahlak sisteminin köşe taşı şekillendiren sosyal adalet, evrensel eşitliğin bir veçhesidir. Bu ilke, sosyal sorumluluk ile birlikte insanın doğuştan gelen özgürlüğünün garanti altına alınmasının gerekliliğini vurgular. Ayrıca, birlik aksiyomu tarafından emredildiği gibi, sosyal adalet sadece ekonomik adalet değildir fakat insan hayatının bütün veçhelerinde eşzamanlı olarak da bir düzenlemeyi gerektirir. Bu şu anlama gelir,

22 Asad Ahmed batı düşüncesinin bu veçhesini Hristiyanlığa kadar götürmüştür: günah mirası ve onun, İsa'nın çarmıhta çektiği ortalama bir insan için anlaşılmaz olan mistik çilesi, insanın manevi özlemiyle onun meşru arzusu olan yaşamak arasına bir bariyer dikmektedir. Bkz. Asad Ahmed, *'The Spirit of Islam'*. 3.bölüm, Khursheed Ahmad içinde, a.g.e.

‘adil’ bir toplumun veya tanım gereği İslami bir toplumun, bütün temel aksiyonları gerçekleştirmesi gereklidir.

Böyle bir toplum iyi bilinen iki temel özdeyiş üzerine temellenir: sadece “herkesten yeteneğine göre” ilkesini koruması değil, fakat ayrıca “herkese ihtiyacına göre” ilkesini de sağlaması gereklidir. Bu genel prensip bir refah devletinin esaslarını biçimlendirir, fakat toplumsal adaletin ne olduğu İslam kavramlarıyla uyumlu bir şekilde tam anlamıyla tamamlanır. Esasında bu özdeyişler, insanın temel ihtiyaçlarının insanın onu kazanma yeteneğini tatmin için gerekliliklerinden etkin bir şekilde ‘ayrıştırılması’ zorunlu kılmaktadır. Bu tam olarak İslam’ın sosyal düzlemde başarmaya çalıştığı şeydir. Kur’an bu noktaya çok açık bir şekilde dile getirir: “Onların mallarında dilenip isteyen (ve iffetinden dolayı istemeyip de) yoksul olan için de bir hak vardı.” (51/19)

Ancak, İslam’daki yeniden dağıtım mekanizması Allah’ın iradesine gönüllü olarak boyun eğmeyle bütünleştirilmiştir: “ve Allah’ın size bahşettiği kendi zenginliğinden onlara (paylarını) verin.” (24/33) Zor kullanmadan ziyade ikna etme yolu sosyal adaleti sağlamak için İslami düzenin temelidir. Verme eylemi manevi kurtuluşu arayan insanın en soylu fazileti olarak yüceltilmiştir. “Sarp yokuşun ne olduğunu sana öğreten nedir? Bir boynu çözmek (bir köleye özgürlük vermek)tir; Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır.” (90/12-16). Böylesi bir mesaj insanın kalbine bir sabah esintisi dokunmaktadır. Gönüllü olarak zenginliğini terk etmeye hazır bir insan için hiçbir zorlama kamulaştırma gerekmez: “arınmak için servetini (başkalarına) harcayanlar.” (92/18).

Burada sosyal adaletin kesin bir hedef olmadığı not edilmelidir. Adalet bütün insanları eşit bir şekilde mutlu yaparak sağlanabileceği gibi herkesi eşit oranda mutsuz yaparak da sağlanabilir.²³ Ayrıca, sosyal adalet dinamik bir ekonominin özelliği olabileceği gibi durgun bir ekonominin de özelliği olabilir. İslâm mutsuzluk ve ekonomik durgunluk üzerine temellenemez. O, insanın sadece ahirette değil aynı zamanda bu dünyada mutluluğu azamileştirmeyi arayan dinamik bir dindir.

Sosyal adaletin bir başka veçhesi daha vardır. Bütün insanların eşit olduğu gibi algının yanında ayrıca herkesin eşit olmadığına dair bir algı da vardır. Bütün

23 Örneğin, Bertrand Russell şunu belirtmektedir: ‘Herkesin özgür olduğu yerdeki gibi herkesin köle olduğu yerde de eşitlik vardır. Sadece bu da gösterir ki, eşitlik iyi bir toplum oluşturmak için yeterli değildir.’ ‘*Authority and the Individual*’, (London: Allen and Unwin. 1949).

tün insanlar eşittir çünkü bu onların teomorfik doğaları gereğidir ve tanrı vergisi bir manevi yükseliş potansiyeline sahiptir. Ancak, bu potansiyel sadece bilginin kazanılması yoluyla gerçekleştirilebilir ve herkes bunu yapmada başarılı olmamaktadır. İslâm, eşitleme yerine, bilgiye sahip olanlar ve olmayanlar arasında bir ayrıştırma yapmaktadır: “Allah, sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.” (58/11) Kur’an’ın başka bir yerinde insanın bu iki, eşitlik ve eşitsizlik, boyutu güzel bir şekilde biraraya getirilmiştir: “O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandı.” (6/165)

İstihdam ve Eğitim: Bu noktada bu hedefleri birbirleriyle ilişkili olduklarını addettik: iyi eğitim teknolojik değişmeye götürür; bu sayede emek fazlası olan bir ülke durumunda emek-sermaye oranlarını düşürerek, onu sermaye-zengin bir ülke haline yükseltir. Eğer bu silsile devam ederse, daha fazla eğitim uzun dönemde daha çok istihdam anlamına gelir. Bu iki hedef, bu sayede tek bir hedef olarak birleşir: evrensel eğitim.

İslami bir toplum kendisini eğitilmiş sınıflarının üstünlüğü aracılığıyla ayrı kılmalıdır. Bilgiyi arayış insanın kutsal vazifesi olarak görülmeli ve bilgiye erişmek en büyük hazinesi olarak görülmelidir. Kur’an öğrenme sürecini ve bilgili, alim olmayı övmektedir: “Kime dilerse hikmeti ona verir; şüphesiz kendisine hikmet verilene büyük bir hayır da verilmiştir. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.” (2/269) Ayrıca Allah insana dua etmesini öğütlemektedir: “Rabbim! İlmimi arttır” (20/114) İşte bu yüzden açıktır ki, İslami bir toplum bilginin kazanılmasını teşvik etmeli ve bilgi sahibi insanlara da en yüksek değeri vermeli. Kur’an aydın olanla olmayan arasındaki muhtemel en net ve açık ayrımı yapmıştır: “... De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Şüphesiz, temiz akıl sahipleri öğüt alıp düşünürler.” (39/9)

Bunu bireyin kendini eğitime olanaklarının herkese, onların doğuştan sahip oldukları eksikliklere bakılmadan, eşit olarak sunulması izler. Bu yorumun doğrudan bir politika yaptırımı vardır: İslami bir toplum herkese evrensel eğitimi ücretsiz bir şekilde sağlamalıdır. Bu çok önemlidir çünkü her insana farklı bir zenginlik ve mülkiyet bahşedildiği bir noktadan başlanıldığında, eğitimin, hak eden herkese açık olduğu durumda fırsatları elde etmede eşitleyici bir etkisi vardır. Bu şekilde eğitim sosyal dengeye katkı sağlayacaktır. Bu insan özgürlüğünün garantisidir. Bu sadece kendi doğal özgürlüğünü farkında olmayan fakat ayrıca

özel bir bilinç seviyesine sahip ve ilgili sorumluluğu gönüllü olarak almaya hazır insanlar yetiştirilmesini de sağlar. Üstelik insana, en azından kendi şahsında, bu dünya ve öte dünyaya yönelik arzu ve isteklerini birleştirmesinde yardım eder.

Ekonomik Büyüme: Yukarıda işaret edildiği gibi, sosyal adaletin sadece büyüyen bir ekonomi bağlamında anlamı vardır. Ekonomik büyüme, tüketim ve sermaye oluşumu için kullanılabilir hale gelerek milli serveti büyütür. Belli bir süre boyunca, bir İslam toplumunun temel hedefi açık bir şekilde şimdiki ve gelecek tüketim arasındaki dengeye ulaşmak olmalıdır. Daha teknik bir dille, politika yapıcıları belirli bir zaman dilimi içerisinde, sermaye oluşumu için de yeterli kaynağı sağlayacak bütünüleyici bir tüketim akışını artırmanın yollarını aramalıdır.

Şurası not edilmelidir ki, milli gelir büyüme oranının artırılması durumu tek başına İslami bir ekonominin birincil hedefi olamaz. Bu kulağa paradoksal gelebilir ancak ekonomik büyüme yatırımın bir fonksiyonu olduğu müddetçe doğrudur. Bu da doğrudan mevcut tüketimin tehir edilmesi ve günümüz nesillerinin servetinin gelecek kuşaklar için feda edilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin Sovyet Rusya'da Bolşevik Devrimi'nin sabahında yaşayan nesiller, mümkün olan en hızlı milli gelir artış oranına ulaşmak uğruna, sayısız çile çekmek zorunda bırakılmıştır. Başarılı yıllarda yüksek yatırım oranları, bir nesilden diğerine aşırı düzeyde denetim sağlamak için, kullanılmıştır. Ancak bu büyüme potansiyelinin büyük kısmı insan ihtiyaçlarına katkı sağlaması için kullanılmaktan ziyade silahlanma yarışında ayakta kalabilmek uğruna savunma sanayinde kullanılmıştır.

Böylesi bir stratejinin İslami bir ideale ilgisi yoktur; çünkü denge ve insan özgürlüğü aksiyonlarını sorumluluğa doğal olmayan (ve bu yüzden İslami olmayan) bir vurgu yaparak ihlal etmektedir. Ekonomik ilerleme insan mutluluğu ve manevi gelişimi feda edilerek yüksek bir değere satın alınırken, apar topar gerçekleştirilen büyüme de İslamda öngörülen eşyanın bölünmez düzeninin dışına denk düşmektedir.²⁴ Komünist stratejiyle keskin bir karşıtlık olarak, Batı Avrupa'nın refah devletleri, kendi sosyal politikalarının eşitlikçi hedeflerine

24 Tüketim akışlarının optimizasyonun en uygun politika hedefi olduğunu vurgulayan böylesi bir büyüme stratejisi modern ekonomik literatürde de göz ardı edilmektedir. Örneğin bkz. Robert Dodman, '*An Economic Interpretation of Optimal Control Theory*.' American Economic Review, 1967. Alternatif politika hedeflerinin bir tartışması için bkz. S. Chakravarty, '*Capital and Development Planning*' (M.I.T. Press: 1969), s. 19-24.

bağlılıklarından dolayı, daha düşük bir büyüme oranıyla yetinmişlerdir. Ki bu da daha olası bir büyüme oranını beraberinde getirmiştir. Böylesi insancıl bir davranış İslam'ın ahlaki ruhuyla tam bir uyum içindedir.

Şimdi çok önemli bir noktaya gelmiş bulunuyoruz: bu büyüme odaklı İslami ekonomi içinde bireysel girişimin yeri ne olmalıdır? Cevap artık açık hale gelmelidir: denge ve özgür irade aksiyomlarının erdemleri tarafından İslam bireye merkezi bir rol atfetmektedir. Aynı zamanda, laissez-faire'in dizginsiz bireyselleşmesi, sorumluluk aksiyomunu iptal ettiği için ve aynı zamanda sosyal dengeyi bozduğu için kabul edilemez. Bunu da, serbest rekabet rejiminin kademeli bir şekilde ekonomik işbirliği ve sosyal harmoninin vurgulandığı bir düzenle yer değiştirmesi izlemelidir. Tekrardan, sosyalizmin bireyi tamamen boğan yapısı ve kapitalizmin onu vahşice çalıştırmasıyla keskin bir karşıtlık olarak, refah devletinin orta yol felsefesi İslam'a diğer bütün ekonomik sistemlerden daha yakındır.

Yukarıda sunulan analizin sonucu kısaca şöyle konulabilir: İslami bir toplum, bireyin kendi sahip olduğu Allah vergisi potansiyelinin farkına varmasına yardım etmek için evrensel ücretsiz eğitimi sağlamayı hedeflemelidir; ve büyük bir güçle gelir eşitleyici mekanizmaları devreye sokmalıdır. Böylesi bir politika, özgür toplumların değişimin ve büyümenin ana faili olarak gördüğü bireysel girişimi de en geniş ölçüde etkinleştirecektir. Dizginsiz büyümecilik politikası İslami bir devlette daha ilımlı bir politikayla yer değiştirecektir. Bu politika anormal hızdan kaçınarak, büyüme yörüngesi boyunca yeterli eğitim, sağlık ve sosyal refah oluşturacaktır. Sadece dinamik bir bağlam içerisinde sosyal adalet gerçek bir anlama sahiptir. Sermaye kaynaklarının müsrif savurganlığıyla ulaşılan her türlü adalet fikri; sosyal denge ve bireysel sorumlulukla birlikte insan özgürlüğünde ısrar eden İslami bir öngörüye kesinlikle terstir.

6. İslami Bir Ekonomideki Ekonomik Politikalar

Bir İslam ekonomisinin temel politika hedeflerini analiz ettikten sonra, son soru bunların gerçekleştirilmesi için gerekli özel politika araçlarının tercihiyle ilgilidir. Not edilmesi gereken nokta, genel bir kural olarak, İslam sadece politika hedeflerinin meşruluğu üzerinde durmaz fakat ayrıca politika araçları üzerinde de durur. Bunların her ikisinin de yerine getirilmesi gereklidir veya en azından İslam'ın temel ahlaki aksiyomlarıyla uyumsuz olmamalıdır.²⁵

25 Ancak, genellikle bu prensip benimsenirken, İslami realizm istisnalar için yer bırakır.

İslami bir topluma uyumlu özgül ekonomik politikalar doğal olarak onun kendi ekonomik hedefleri tarafından tanımlanır. Buna göre, bunlar iki geniş başlığa ayrılırlar: (a) gelirin, zenginliğin ve ekonomik gücün yeniden dağıtımı, (b) ilk maddeyle uyumlu ekonomik büyümenin sağlanması. Eğitimi ve daha geniş istihdamı ilgilendiren politikalar bu iki politika kümesi bağlamında tartışılacaktır. Özgül araçların “meşruluğunun” nihai testi de yine onların ahlaki aksiyonlarla uyumlu olmalarına bağlıdır.

(a) Yeniden Dağıtım Politikaları

İslami bir toplum, gelir eşitsizliklerini sadece marjda değil fakat marjın içini de düzelterek doğru bir yeniden dağıtım mekanizması tasarlamak zorundadır. Marjdaki eşitlik, zamanla, toplumun farklı sınıfları arasında, ekonomik ilerlemenin faydalarının eşitlikçi bir dağıtımını gerektirir. Marjinal içi eşitlik, verili herhangi bir zamanda, özel mülkiyette sembolize edilen zenginliğin en başta herkese bahşedilen halinin düzeltilmesiyle gerçekleştirilecektir. Ekonomik jargonda birincisi akış kavramı, ikincisi birikim kavramı anlamına gelir. Analizimize ikincisiyle başlayacağız.

Özel Mülkiyet Kurumu: Özel mülkiyet kurumunun üç boyutu vardır. Birincisi işinin hakkı (kavramın en geniş anlamıyla) onun işinin bir sonucudur. Eğer bir birey emeğinin karşılığını para olarak alamıyorsa, onun içindeki yaratıcı içgüdü körelmeye başlar. Yine de bu mantıksal çizgi, genel olarak doğru olsa da, çok da ileriye götürülemez. Çünkü tatmin için yapılan en iyi işler doğal olarak bütün yaratıcı işlerden kaynaklanabilir. Ancak, İslami bir bakış açısından, bir kişinin işinden dolayı gelir sağlaması hakkı olduğunu kabul etmek meşrudur. Emek değer teorisi, formel olarak yanlış ve pratik olarak da işlevsiz olsa da, istenmeyen sosyal sonuçlardan kaçınmak için bilinmesi gereken bir gerçeklik unsurunu da içerisinde taşımaktadır.

İkincisi, ekilebilir toprak şeklinde veya bir ev gibi bir bireyin hakkı olan mülkiyet sahibi olmak toplumsal olarak da savunulabilir. Herkesin güvenliğe ihtiyacı vardır. Ancak, güvenlik ihtiyacı esasen korkudan-bilinmeyenin

Amaçlar araçları kutsayabileceği gibi, uygun koşullar altında; araçlar da amaçları bayağılaştırabilir. Aslında, bu istisnalar da İslam ilahi bakış açısının birer parçasıdır. Sadece İslam'ın ahlak felsefesinden bir örnekle; asla bireysel idealizmi çok fazla kutsayarak kolektif olasılıkların dışlanmasına asla izin vermez. Bkz. Frithjof Schuon, a.g.e., s. 28. Amaçların araçları kutsadığı örnek, boyun eğmeyen ruhları gerçeği görmeye zorlar. İslami öğretilerin köşetaşlarından olan *Cihad'ın* arkasındaki felsefe budur.

orkusundan gelir. Hatta sözde günlük ihtiyatlarımız da maskelenmiş korkudan başka bir şey değildir. İslam insanın Allah'ın rahmetine güvenmesini sağlayarak korkularını da en aza indirger. Kur'an'da açıkça: "De ki, ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (39/53) Bu ruhu yücelten ayet tek seferde bütün korkuları yok ederek yerine umudu canlandırıyor; o umut ki, ekonomik faaliyetler de dahil bütün yaratıcı faaliyetlerin dayandığı bireysel girişimcilik için en iyi kaynaktır. Bu düşünce çerçevesi içinde, yalnızca psikolojik nedenlerden kaynaklı bu tarz korkuları yendiği müddetçe de insanın mülkiyete sahip olma arzusu da aynı oranda denetlenmiş olacaktır.

Üçüncü olarak, özel mülkiyet aynı zamanda sosyal farklılığın da bir simgesidir. Bunu daha da kötü yapan ise, bu tarz mülkiyet büyük oranda kişinin emeğinden dolayı değildir. Bu sosyal açıdan ihtilafı bir veçhedir. "Şüphesiz insana kendi emeğinden başkası yoktur." (53/39) Aynı zamanda, İslam, miras yasası gereği, resmi olarak mirasla kalmış servetin meşruluğunu kabul etmektedir.

Ancak bu kabul edilmiş özel mülkiyet kurumu için sınırsız bir izin olarak ele alınabilir mi? Bunu desteklemek için çokça atfı yapılan miras yasası, bu kurumun güç zeminini zayıflatmak için tasarlanmış bir dağıtım mekanizması olarak düşünülebilir. Bu yorum, yukarıda nakledilen Kur'an ayetleriyle birlikte okunduğunda, muhafazakâr bir İslami bakıştan ziyade eşitlikçi bir bakışa işaret ediyor. Bundan dolayı, bu kurumun etkisini azaltmaya yönelik abartılı bir şekilde derecelendirilen veraset vergisi, İslam idealiyle uyum içinde olmalıdır. Gelirin yeniden dağıtımı toplumsal dengeyi kuşaklar arasında onaracak ve sorumluluğu insan özgürlüğünden taviz vermeden sağlayacaktır. Her halükarda, insanın mülkiyete karşı sınırsız doğal hakkı olduğu İslam tarafından reddedilmiştir. "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır." (2/284) İnsan mülkiyet hakkını sadece emanet olarak yüklenmiştir. "ve O'nun size emanet olarak tevdi ettiği şeylerden başkaları için harcayın" (57/7)

Ancak, şurası da ifade edilmelidir ki, İslami bakış açısında, özel mülkiyete, doğal eşitliği kesin bir şekilde bozan bir sınıf savaşı olarak bakılmaz. Bütün toprakların zorla kamulaştırılması ve millileştirilmesi, bu sorunları evrimci bir bağlamda çözmeye çalışan İslami ruhu yok saymaktadır. Ancak, hiç şüphe yok ki, bu adımlar bu kurumun etkisini azaltmak için atılmalıdır. Bunlar sosyal gergin-

liği yatıştırmak amacıyla yapılmalıdır. Eğer özel mülkiyet sadece gösterişin ve sosyal etkinin bir sembolü haline gelmişse, o zaman bir toplumsal karışıklık ka-
 çınılmazdır. Dahası, bir İslam toplumu, kendilerine karşı olacak korkusuyla büt-
 tün sosyal reformlara engel olan bir avuç gericiye de tahammül edemez. Bunlar
 kendi sahip oldukları politik güçleri oranında devletin politikalarını etkilerler ve
 sosyal değişim güçlerini karıştırarak onları şiddete sevk ederler. Eğer İslam sos-
 yal sorunları çözücü olarak şiddete karşıysa, devrimleri kaçınılmaz kılan güç ve
 politikalara daha da karşıdır. Her durumda, bütün böylesi kuvvetler, hangi kis-
 ve altında olursa olsun, İslam bütün ahlaki aksiyomlarına zarar vermektedirler
 ve sadece bu zemin üzerinden bile kabul edilmemelidirler. Özel mülkiyeti kont-
 rol etmek için sağduyulu bir mekanizma izlemelidir: Örneğin, toprak reformla-
 rına ancak ve ancak kaçınılmaz bir şiddetli eşişsizliği önleyebilecekse izin verilir.

Bu noktada, İslam'ın özel mülkiyetle bağlı pozitif faiz oranına yönelik ke-
 sin ihtiarını da analiz etmek ilgi çekici olacaktır. Zenginliğin sahipleri, kendi-
 lerine miras olarak kalanlar dahil, parası olmayanlara yüksek oranlardan faizle
 borç verebilirler. Faiz kurumu, bu yüzden, sadece özel mülkiyetin kötülükleri-
 ni sürdürmekle kalmaz aynı zamanda onu daha da şiddetlendirir. İlişkiler arası
 genel denge ağı üzerinden zenginliğin sahipleri toplumun pahasına lüks içinde
 yaşayabilirler.²⁶ Bu yüzden faizin ortadan kaldırılması gelir eşişsizliklerinden sa-
 dece bir tanesini tıkayacaktır. Ancak, bu başlı başına bir son olmayacaktır.

Felsefi açıdan her dogma aynı zamanda hem bir "sınırlı fikir" hem de bir "sı-
 nırsız sembol"dür. Bu anlamda faizin ortadan kaldırılması sadece "sınırlı bir
 düşünce"dir.²⁷ Mantıken, kişi bu noktada duramaz. Faiz kurumunun daha derin
 anlamda ayrıca bir sosyal adaletsizlik olarak "sınırsız sembol" durumu vardır. Bu
 kapitalist toplumlarda gelirin ve zenginliğin ağır bir şekilde eşişsiz dağılımından
 doğar, sahip olmakla olmamak arasındaki mesafeyi daha da eşişsiz bir hale geti-
 ren ayrıştırıcı bir faktör. Eğer faiz onun sembolize ettiği şeye dokunulmadan or-
 tadan kaldırılırsa, bu "başarı" içsel çelişkilerden dolayı olumlu herhangi bir so-
 nuç vermeyecektir. Daha da kötüsü, eğer faizin ortadan kaldırılması gelir eşişsiz-
 liklerini azaltmak yerine daha kötüleştirmeye meyilli böylesi alternatif politika-
 ların benimsenmesine yol açacaksa, o zaman bütün bu uygulama sadece kendi-

26 Bertrand Russell şöyle der: "Borç para verme gücü özel kapitalistlere öyle bir zenginlik ve nüfuz kazandırır ki, bu katı bir biçimde kontrol edilmezse eğer, nüfusun geri kalanı için herhangi bir özgürlükten bahsedilemez." *'Principles of Social Reconstruction'*, a.g.e., s. 87.

27 Frithjof Schuon. *'Transcendent Unity of Religions'*, a.g.e., s. 7.

sine zarar veren bir öz yıkıma yol açmayacaktır fakat ayrıca modern dünyada İslami değerlerin yayılmasına da ciddi olumsuz etkisi olacaktır.²⁸

Millileştirme: Sanayileri millileştirmenin ekonomik durumu genellikle, piyasaların toplumsal tüketimi ve üretimi maksimize ederek ideal bir şekilde çalışmayacağı, argümanına dayanmaktadır. Bu argümanın ikinci kısmında bir parça doğruluk payı vardır. Refah ekonomilerinde açıkça görülen piyasa kusurları (**ör.** monopoller ve dışsal ekonomiler), piyasa karlılığı ve yatırım projelerinin toplumsal faydaları arasında bir engel koymaktadır. Devlet müdahalesine ancak, eğer piyasaya bırakıldığında toplumsal üretim(tüketim) gelişme seviyesinin altında kalırsa cevaz verilir.

O zaman soru şu: Bu meşru devlet müdahalesi nasıl bir biçim almalıdır. Toplumsal dengeye ulaşmakta piyasanın başarısızlığa uğraması durumunun tek başına piyasa sisteminin çöpe atılmasını ve bütün sanayilerin millileştirilmesi gerektiğini kanıtlayacağı gibi bir yargıya ulaşmak da mantığı açıdan bir *non-sequitur** (*alakasız/ilgisiz sonuç*) olacaktır. Devlet ayrıca, piyasa sisteminin kusurlarını mali ve parasal politikalar yardımıyla düzenleyebilir. Örneğin, düzgün bir vergi-teşvik politikası dışsal ekonomilerden kaynaklanan toplum ve piyasa arasındaki faydayı önleyen engelleri kaldırabilir.

Bu durumda İslami bakış açısı kolay bir şekilde inşa edilebilir. Eğer hatırlanırsa ekonomik gücün devletin elinde aşırı bir şekilde birikmesi aynı zamanda toplumsal dengeyi bozacaktır ve bu insan özgürlüğüne de aykırıdır. Ayrıca, böylesi bir politika insanın sosyal sorumluluğu üstlenme kapasitesine güvensizliğin bir ifadesidir. Kur'an'ın bu konudaki beyanını- "Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'a aittir." (2/284)- doğrudan bir devlet kontrolü olarak algılamak şart değildir; çünkü İslami bakış açısına göre insan, kendi içindeki bireysel kapasitesiyle, Allah'ın hazinelerini emanet olarak tutma yetisine fazlasıyla sahiptir.

Diğer taraftan, insanın bu doğuştan gelen yetisiyle bu sorumluluğu kesin bir şekilde üstleneceğini farzetmek yanlış olacaktır: insan her zaman kendi *teomorfik doğasının* farkında değildir. Bu yüzden *laissez faire* veya ekonomik ilişkilere rehberlik eden "görünmez ele" aşırı güven, İslami bakış açısıyla da uyumsuz. Daha-

28 Başka bir yerde şunu tartışmıştım; eğer reel sektörler aracılığıyla ilave tasarruf ve yatırım dışsal olarak oluşturulursa, başka bir deyişle, sadece zenginlerin tasarruf edip yatırım yapabilecekleri basit varsayımına dayanırsak, tüzel tasarrufların sınırsız bir şekilde çoğalması toplumsal eşitsizliğin çok keskin bir şekilde artmasına yol açacaktır. Aslında, böylesi bir politika sanayiciler için faizsiz kredi gibidir. Geçmişte sanayiciler bunu kötüye kullanmışlar ve aşırı sermaye birikimine, kapasite aşımına, verimsiz dağıtım ve işsizliğe neden olmuşlardır. Bkz. benim '*Islamic Economic System*', a.g.e., özellikle s. 335-37.

sı, piyasa sisteminin mutlak bir şekilde dayandığı tüketici tercihlerinin kendi piyasa davranışlarınınca “görünür” olduğu ve bundan dolayı üretimin bu tercihleri karşılamak üzere yeniden düzenlenmesi gerektiği varsayımı da İslami bakış açısıyla tamamen örtüşmemektedir. İslam ekonomik sisteminde herhangi bir insanın tercihleri toplumsal sonuçlarına bakılmaksızın tek başına bir parametre olarak ele alınamaz.

Bu yüzden ekonomi genelinde bir millileştirmenin İslami bakış açısıyla uyumlayacağı açıktır. Ancak, *Laissez faire*'in İslami bakış açısını geçersiz kılmasıyla aynı nedenden dolayı ekonominin mali, parasal ve diğer politikalar aracılığıyla devlet tarafından dikkate değer bir ölçüde kontrolü onunla ahenklidir.

Sosyal Güvenlik Sistemi: *Laissez faire*'in her zaman farkına varılmayan başka bir vechesi daha vardır. Serbest piyasa sistemi ayrıca başarısız olacaktır çünkü bütün tüketiciler arasındaki tüketiminin marjinal faydasını eşitleyecek kurumlara alakalı kesin bir hükmü yoktur. Bu yüzden devlet buna benzer kurumlar oluşturmalıdır. En umut vaat eden politika araçlarından birisi, devletin vergi gelirleri tarafından finanse edilen kapsamlı bir sosyal güvenlik sistemidir-özellikle bunlar zekat vergisinin toplanması aracılığıyla olacaktır. Böylesi bir sistem İslam toplumunda her birey için, özellikle de yaşlı, hasta ve işsizlerin, hak edip etmemelerine bakılmaksızın, asgari bir ekonomik geçimlik sağlayacaktır. Bu tarz bir sistem, toplumsal dengeyi düzelttiği, yoksulluk korkularından azat ederek insana özgürlüğünü verdiği ve şerefle sosyal sorumluluğunu taşımasına olanak verdiği için, açık bir şekilde İslami olacaktır. Kur'an'ın veciz emrini tekrar etmek gerekirse; “Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı istemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır.” (51/19) Böylece, zenginler fakirlere yardım ettiklerinde herhangi bir iyilik yapmış olmuyorlar. Ancak, bu, fakir bunun için minnettar olmayı hissetmesin anlamına da gelmez.

Büyüme Politikaları: Buraya kadar bir İslam toplumunda yeniden dağıtım politikaları üzerinde durduk. Ancak, yukarıda gözlendiği üzere, gelirin (ve gücün) yeniden dağıtılması toplumsal refahı maksimize etmek için tek başına yeterli değildir. Sadece dinamik şartlar içerisinde böylesi yeniden dağıtım politikaları anlamlı hale gelirler. Büyüyen bir ekonomide, düzgün bir yeniden dağıtım sadece alıcıların milli zenginlikten göreceli paylarında bir artış yapmaz fakat ayrıca mutlak paylarında da bir artışı sağlar. Ayrıca, içinde herkesin kazandığı bir sosyal sistem, sadece belli bir azınlığın başkalarının zararına kazandığı statik bir durumdan açık bir şekilde daha üstündür.

Ancak, ekonomik büyüme birçok farklı şekilde hızlandırılabilir. Bu sorunun iki boyutu vardır: Birincisi, ekonomik büyüme, temel olarak yerli tasarruflar aracılığıyla finanse edilen yatırımın bir fonksiyonudur. İkincisi, insan faktörü büyüme sürecinde ayrıca elzemdir. Bu her iki boyutta açık bir şekilde analiz edilmektedir. Bu tartışmayı *dolaysız* ekonomik kontrollerin net bir analizi izleyecektir.

Yatırım ve Tasarruf: Dinamik bir bağlam içerisinde, yatırım ve tasarruf süreçleri birbirleriyle ilişkilidir. Daha çok yatırım daha çok tasarrufa ihtiyaç duyar; fakat yatırım fiilleri ayrıca ilave tasarrufları teşvik edebilir. İkinci silsile daha çok piyasa ekonomilerinin karakteristiğidir, özellikle ekonomik kalkınmanın ilk basamaklarındakilerin. Reel sektör, ağırlıklı olarak, yeniden yatırım faaliyetlerini finanse etmek için gerekli yatırımların oluşturulmasına dayanır. Bu yatırım yapılabilir sermaye fazlası kurum (dağıtılmamış) kazançları üzerinden büyür; bunun da daha sonra, liberal mali ve sınırlayıcı ithalat politikaları ve herhangi bir fiyat kontrolünün olmadığı bir dizi kombinasyon aracılığıyla büyümesine izin verilir. Bu silsile Pakistan'da 60'lı yıllar boyunca izlenmiştir.²⁹

Böylesi bir politika sadece zenginlerin tasarruf ve yatırım yapabileceğine dair inanç üzerine temellenir. Bu yüzden, gelir ve zenginlik eşitsizlikleri yaratılması aracılığıyla tasarruf ve yatırımın gelişmesine olanak veren bilinçli bir politika sadece ekonomik zemin üzerinden meşrulaştırılmış olsa bile ahlaken kınanması gereken bir durumdur. Ancak, sadece ekonomik bir bakış açısından da yanlış olan bu teori, İslami bir toplumda büyüme politikasının temelini şekillendiremez. İlk olarak, bu politika, İslami bakış açısında çok elzem olan ahlaki ve ekonomik hususların birliği ilkesini tahrip etmektedir. İkinci olarak, sosyal ve ekonomik dengeyi bozmaktadır. Üçüncü olarak, kapitalist sınıfı sosyal sorumluluklarından azat eder; aynı zamanda dördüncü olarak da, toplumun geri kalanının ekonomik özgürlüğüne gölge düşürmektedir. Bu politika, bu yüzden reddedilmelidir. Ancak, bu reel sektöre büyüme sürecinde uygun bir yer vermeyi inkar etmek değildir; sadece az veya çok ona seçkin bir yer vermenin onaylanmamasıdır.

Kapitalist toplumlarda, ilave yatırımı finanse etmek için daha fazla tasarruf oluşturmanın ikinci silsilesi; toplumun tasarruflarını yatırımcılara kanalize etmeyi sağlayacak düzgün işleyen bir sermaye piyasasını gerektirmektedir. Dahası,

29 Bu stratejinin ve sonuçlarının ayrıntıları için bkz., benim, '*Egalitarianism Versus Growthmanship*' (İslamabad: Pakistan Institute of Development Economics. 1971).

sermayenin göreceli kıtlığına bağlı olarak, gelecekteki kullanıcılara sadece bir “fiyat” üzerinden sunulur. Pakistan’ınki gibi sermaye kıt ekonomideki şekliyle her zaman pozitif ve yüksek olacak olan bu fiyat, mevcut durumda faiz oranı şeklini alacaktır. Pozitif bir faiz oranı, tasarrufu çekmek ve sabit gelirlilerden enflasyon aracılığıyla kayıp olarak alınarak oluşturulması için gereklidir. Politika yapımcıları için böylesi bir dilemma ortaya çıkar çünkü İslam *riba’yı* (faiz, tefecilik) ve onun bütün bilinen biçimlerini yasaklamaktadır.

Ribanın Ortadan Kaldırılması: Bir İslam ekonomisinde riba yasağını analiz ederken göz önüne alınması gereken üç temel husus vardır. İlki, bir yandan sıfır oranlı faiz belki gerekli bir durumken, bu bir İslam ekonomi düzeni için hiçbir şekilde yeterli bir durum değildir. Sıfır faiz oranı zorunlu olarak bir İslam ekonomisi anlamına gelmez; sosyalist toplumlarda faiz kurumunun olmayışıyla bilinmektedirler. Ancak, bir İslam ekonomisi bir kere tam anlamıyla kurulduğunda, açık bir politika aracı olarak faizin herhangi bir kullanımı olmayacaktır.

İkincisi, faiz oranı bir politika aracıdır ve bu yüzden bir İslam ekonomisinin ekonomik hedefleriyle karıştırılmamalıdır. Bu hedefler de temel olarak ekonomik büyüme, sosyal adalet ve ücretsiz evrensel eğitimin gerçekleştirilmesidir. Yukarıda işaret edildiği üzere, faiz kurumu büyük ekonomik eşitsizlikleri oluşturan vakalar zincirinin sadece bir tanesidir. Bu durum önceki bölümde açıklandığı için burada tekrar edilmesine gerek yok.

Üçüncü olarak, her ne kadar bir İslam ekonomisinde, faiz eninde sonunda kaybolacaksa da, eğer ekonomi büyüyecekse sosyal olarak arzu edilen fonksiyonları icra etmesi için yine de isteklerine boyun eğme olacaktır. Statik bir bağlam içerisinde, bu fonksiyonlar: (i) Kıt sermaye kaynaklarına pay; (ii) onların ekonomik faydalarını düzenlemek; (iii) enflasyonist durumda tasarruf sahiplerinin nakit bakiyelerinin gerçek değerlerinin korunması. Başka bir yerde tartışıldığı üzere, ilk iki fonksiyon yatırım mezatçılığı sistemi aracılığıyla gerçekleştirilebilecekken, üçüncüsü bankaların mevduatlarının planlı bir düzen içinde dikkatle indekslenmesiyle gerçekleştirilebilir.³⁰

Genellikle bu bağlam içerisinde savunulan teoriler, gerçek dünyada denenmiş ve bu yüzden anlam olarak değerlendirilemeyecek şerike, *şirket (ortaklık)* ve mudarabadır (emek-sermaye ortaklığı). Ancak, *a priori* temelde, onların ku-

30 Bkz., benim, ‘*Islamic Economic System*’, a.g.e., s. 339.

surları kendi faziletlerinden ağır basmış gibi görünüyor. İlk olarak, ekonomiyi işletme dalgalanmalarına karşı aşırı duyarlı yapacaktır. Enflasyonist bir periyot içerisinde kayıpların etkisini azaltmak amacıyla çözüm olması için oluşturulacak olan bir amortisman fonu bankalara aşırı likidite akışına sebep olarak bir depresyona (bunalıma) neden olacaktır. Pratikte, bu amortisman fonu bazı sanayilerden aşırı kârları çekecek ve diğerlerinin zararlarını finanse edecektir.

Denge halinde, yatırımcılar sıfır veya çok düşük oranlarda bir geri dönüş elde edeceklerdir, bu da banka mevduatlarının gerçek değerini korumak için yeterli olmayacaktır. İkincisi, bundan başka, bu politikalar (i) ve (ii) fonksiyonları gerçekleştirilmede başarısız olacaklardır. Üçüncüsü, bu sistem yürütmek için çok maliyetli olacaktır. İşletmede aktif katılım kredi başvurularını değerlendirmek için yüksek-eğitilmiş istihdam edilmesini gerektirecektir. Böylece basit bir sistem, ekonomi üzerindeki etkilerinin belirsiz olduğu, karmaşık bir sistem tarafından değiştirilecektir. Bu son değerlendirme tek başına, savunulan reforma karşı belirleyici bir argüman olmayı kanıtlayacaktır.

Dinamik bir bağlamda, faiz oranı sermayenin amortisman(aşınma/yıpranma payı) oranına eşittir; zaman tercihinin ve tasarrufun büyümesine bağlı olarak marjinal faydasındaki sürekli bir düşüşün pozitif oranı.³¹ Bir İslam ekonomisi, dinamik olmayı sürdürmek için, sermaye amortismanı için yeterli önlem almalıdır. Adil olmayı sürdürmek için bireyler üzerine keyfi olarak sıfır oranlı zaman tercihini zorlayamaz, çünkü bu mevcut nesillerin zenginliğinin gelecek kuşaklar için feda edilmesi olacaktır ve kuşaklar arası eşitsizliklerin artmasına neden olacaktır. Bu, sosyalist ekonomilerde ortak bir durumdur fakat bir İslam ekonomisi büyülesi büyük çapta adaletsizliği mevcut nesiller için uygun göremez. Dahası, bir İslam ekonomisinde tasarrufun marjinal faydası zamanın geçmesiyle birlikte düşecektir. Bütün bu değerlendirmeler, sermayenin pozitif “hayali” fiyatına işaret eder. Mevcut durumda, bu hayali fiyat, eksik ve kusurlu olsa da, pozitif bir faiz oranını yansıtır. *Eğer faiz kaldırılırsa, o zaman çetin bir ekonomik gerçeği yansıtmak için başka araçlar bulunmalıdır: sermaye kıtlığı.* Yapay bir sıfır fiyat üzerinden insanlara azar azar dağıtılabılır, ancak bu sadece milletin sermaye kaynaklarının müsrifçe harcanması bedeliyle olur, Kur’an’ın kesinlikle müsamaha göstermediği bir bedel: “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin...” (4/29)

31 Bu benim çalışmamın (basılmamış) tezidir: *‘Rate of Interest and Inter-temporal Allocative Efficiency in a Dynamic Islamic Economy.’* (İslam’ın Para ve Maliye Ekonomileri üzerine olan Mekke Konferasında sunulan makale, Ekim 1978).

İnsan Faktörü: Kalkınma teorisinde ve pratiğinde insan faktörü genel olarak, topluma yüksek maliyetler pahasına, ihmal edilir. Kalkınmacı çabalar, gelişmekte olan ülkelerde, ekonomik büyüme sürecinde hayati öneme sahip bireysel girişimi ihmal ettiğinden dolayı *duvara toslarlar*.(metinde karaya oturmak olarak geçiyor bu ifade) İnsan faktörüne karşı itibar eksikliği kendisini üç şekilde beyan eder: (i) yüksek emek-sermaye oranlarından dolayı yatırım projelerinin istihdam bileşenleri asgari seviyede kalacaktır. Sonuç “yoksullaştırıcı büyüme”- insanların sefaletini kaldırmak yerine ona daha fazlasını yükleyen bir büyüme. (ii) Kalkınma sürecinde katkı sağlaması açısından önemli bir bileşen olan insan becerisinin (*hüner, ustalık, marifet*) katkısı önemsenmez. Bu yüzden eğitim yatırımları bir fazlalık olarak görülür ve sadece tüketim harcaması olarak değerlendirilir. (iii) Büyüme oranını maksimize etme hedefine, Sovyet Rusya’da ve Çin’deki gibi, örgütsel yapılanma aracılığıyla ulaşılır; bireylerin kendi kapasiteleriyle hareket edebilecekleri girişimci ruhlarına herhangi bir yer bırakmayacak şekilde.

Daha önceki bir bölümde işaret edildiği gibi, birey İslami çerçeve içinde örgütlenme uğruna feda edilemez. Sosyo-ekonomik mikro bir öge olarak birey, var olma göreviyle yüklenmiş, sadece sosyal bir makine içinde dişli çark olmayan fakat ona fikir veren ve taşıyıcı unsurdur.³² İslami bir toplum, bu yüzden, evrensel ücretsiz eğitimi yaygınlaştırarak ve değerli çalışmalara ödül ve para vererek, bir konu üzerine uzmanlaşmayı desteklemiş olacaktır. Bilginin elde edilmesi İslam’da en yüksek ibadetin en yüksek aşamalarından birisidir çünkü bu zihinsel çok yönlülüğü artırması aracılığıyla insan ilerlemesinin sağlayan başlıca etkenlerinden biridir.

Yüksek emek-sermaye oranlarının ilk sorunu yetersiz teknolojik değişimle ilişkilidir bu da yine elverişsiz eğitim anlamına gelmektedir. Son yıllardaki en hızlı gelişen ülkeler yeni üretim teknikleri icat etmede başarılı olan ülkelerdir, bunlar olmadan herhangi bir büyük “ileriye sıçrama” da mümkün olamayacaktı. İstihdam sorunu gelişmekte olan ülkelerin kendi öz kaynaklarıyla uyumlu üretim teknikleri üretememelerine kadar da ayrıca takip edilebilir. Bu konular önceki bölümlerde zaten tartışıldı ve burada tekrar edilmelerine gerek yok.

32 Russell şunu gözlemlemektedir; “Bir ekonomi sisteminin test edilmesinin başlıca yolu, onun insanları refaha ulaştırması ya da adil dağıtım sağlaması değildir (her ne kadar bu ikisi de arzu edilir olsa da), fakat insanın içgüdüsel gelişimini engellemesidir.” ‘*Principles of Sociol Reconstruction*’, a.g.e., s. 94.

Dolaylı Ekonomik Kontroller: Şimdiye kadar analizi sunulan bir İslam ekonomisinin genel resmi, dikkate değer bir şekilde, hem sosyalizmin kolektifleştirici gayretlerinden hem de kapitalizmin bireyleştirici anarşizminden azadedir. Devlet onun içinde belirginleşir; fakat, ayrıntılandırılan ahlaki sınırlar içinde, bu kaynaktan yayılan büyüme dürtülerini maksimize etmek için bireyin *yaratıcı* iç güdülerine hiçbir şekilde engel olmaz. Böylesi bir senaryoda, piyasanın toplumsal olarak istenen bir şekilde davranması yani sosyal dengeyi tesis etmesine olanak vermek için yönetim düzenleyici fonksiyonları para, maliye ve yatırım kontrolleri aracılığıyla yürütülecektir.

Para Politikası: Tam anlamıyla işleyen bir İslam ekonomisinde pratik olarak faiz ortadan kaldırılacağı için politika yapıcıları için çeşitli zorluklar ortaya çıkacaktır. Merkez Bankası, bu yüzden, ekonomideki likidite seviyesini kontrol etme gücünü bozarak, onu önemli bir politika aracından mahrum bırakacaktır. Banka ayrıca *açık piyasa işlemleri* de terk etmek zorunda kalacaktır çünkü bu temelde faiz oranı yapısını-uzun dönem ve kısa dönem- düzgün bir şekilde tutma görevini üstlenmiştir. Örneğin, yönetim ülkenin ödemeler denge durumuna uzun dönem sermaye çıkışına zarar vermeden, faiz oranlarını düşürerek yerli yatırımı cesaretlendirmek isteyebilir. Bu, açık piyasa işlemlerinin bir yandan kısa oranların aşağı çekilmesi diğer yandan uzun oranların yukarıda tutulması gibi bir yolun tasarlanmasıyla gerçekleştirilebilir. Buna da “operations twist” (faizlerin eğilip bükülmesi) denir. Bir İslam Devlet Bankası böyle sonuçlara ulaşmak için diğer başka dolaylı araçlar bulmalıdır.

Ancak, pratikte, bu iki politika aracının olmaması bir İslam Devlet Bankasının işleyişini felce uğratmayacaktır. Savaş sonrası dünyada İngiltere Bankası bile ekonomiyi sadece banka oranları manipülasyonları ve açık piyasa işlemleri aracılığıyla yönetmenin zor olduğunu görmüştür. Sonuç olarak, ticari bankaların likiditesini toplumsal olarak arzu edilen seviyelerde tutmak için, resmi mevduat oranlarına güven sağlanacaktır. Daha da önemli olarak, genellikle banka tarafından verilen “tavsiye” altında işleyen “moral suasion” (latince deyiş; ekonomik faaliyete belli kurallar çerçevesinde zorlama girişimi) finansal kurumları düzgün bir para politikası izlemeye ikna etmek için kullanılır.³³ Pakistan Devlet Bankası tarafından da başarılı şekilde kullanılmış olan bu politika araçlarından hiçbiri İslam ahlak sistemine karşıt olarak işlemez.

33 Daha detaylı bir tartışma için bkz. R.S. Sayers, ‘*Modem Banking*’ (London: Oxford University Press, 7’inci baskı, 1967) 5. Bölüm.

Mali ve Yatırım Politikaları: İslami bir ekonomide faizin yasaklanması mali politikaların rolü açısından önemli sonuçları olacaktır. Yönetim normal bir şekilde özel sanayilerde yeni yatırımları teşvik etmek için özendirici amortisman ödeneklerine, vergi tatillerine vb. izin verecektir. Bu aşırı güçlü mali teşviklerin erdemliliği tamamen ekonomik ve idari zeminlerde sorgulanabilir. Böylesi teşvikler vergi gelirlerinde önemli daralmalarla sonuçlanacak ve vergi yönetimini zorlaştıracaktır. Ancak, sanayiler için önemli bir para sübvansiyonu-sübvansiyonun kapsamı sermayenin hayali fiyatı ile sıfır fiyat arasındaki fark üzerinde hesaplanır- olan *kelimenin tam manasıyla* sıfır oranda sağlanan sermaye kaynaklarının varlığının meşruluğu daha da sorgulanabilir bir durumdur. Bunu da sonuçta para politikası araçlarının tamamen “donduğu” bir durumda, mali politika araçlarının da buna uyan bir şekilde “donması” izleyecektir. Bu arzu edilmeyen bir durumdur ve sermayenin genel olarak kıt olduğu bir düzen içinde sermaye fiyatının keyfi olarak sıfır şeklinde kullanıldığına ilişkin karşıt argümanı güçlendirmektedir. Eğer faiz oranı *resmi olarak* kaldırılırsa, ödünç sermayenin fiyatını onun fırsat maliyetine yükseltecek, mesela yatırım denetimi aracılığıyla, araçların bulunması zorunludur. Bu durumda mali politika hâlâ ekonomik olarak “işlevsel” kalacaktır.

Vergi politikası alanında, İslami bir ekonominin vurgusu faiz oranlarının yükseltilmesinden vergi matrahının genişletilmesine kayacaktır. Tesadüf eseri kamu finansmanındaki modern düşünceyle uyumlu olan vergi politikasındaki bu kaymaya, bireysel girişim üzerine kurulu sosyal adalet ve ekonomik büyümeyle orantılı olarak izin verilmiştir. Vergi matrahının genişlemesi; örneğin, aşırı yüksek mali teşviklerin geri çekilmesi, vergi gelirlerinin önemli oranda düşmesine izin verecektir ki bu tek başına marjinal yatırımcılar için geçerlidir. Bir İslam toplumunda, genellikle abartılı politikalar aracılığıyla gelir eşitsizliklerini artırarak sağlanan şirket kârları üzerine yapılan vurgu sosyal eşitliği sağlamak için bunlardan kurtulmasıdır. Ayrıca, önerilen reform dolaylı vergilendirmeyi dolaysız vergilendirme lehinde önemsizleştirecektir, tekrardan eşitlik ve sorumluluk aksiyomlarının doğal sonucu.

Bir İslami finans sisteminin ayırıcı özelliği vergilendirme ve harcama arasında *görünür* bir bağlantı kurması gerektiğidir. Bu çok önemlidir. Eğer vergi mükelleflerinin kendi elde ettikleri faydalar veya toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin elde ettikleri, onlara görünür olursa, o zaman toplumdaki psikolojik atmosfer daha da iyileştirilmiş olacaktır. Bu, vergi sahtekârlığını da en aza indirecektir.

İskandinavya'nın refah devletlerinde vergi kaçakçılığı ve dolandırıcılığı oranı diğer ülkelere kıyasla dünyada en düşüktür. Çünkü vergi mükellefleri bilir ki kendi elde edecekleri veya toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin alacakları, vergi yoluyla kendi vermek zorunda olduklarından çok daha fazla olacaktır. Bir İslam toplumunda, pek çok diğer başka vergilendirmeye yüklenen zekat, bu karakteristiği *par excellence* (mükemmel) bir şekilde bünyesinde barındırmaktadır: sadece vergi oranı olarak değil fakat ayrıca zekat alıcıları da belirtilen şekilde fayda sağlayacaktır.

Tabi ki modern toplumlarda, özellikle Pakistan gibi gelişmekte olan ülkelerde, büyüme odaklı yatırım ihtiyacı vergilendirme ve harcama arasındaki bağlantıyı belirsizleştirmiştir. Fakat böyle şeylerin açıklanması gereklidir. Burada savunulan kamuya hesap verebilen bir sistemi ifade etmektedir. Buna duyulan ihtiyaç büyük miktarlarda vergi parasının hileli vergi uygulamaları aracılığıyla nasıl kaybolduğu hatırlandığında anlaşılacaktır. Ancak, böylesi uygulamalar, vergilendirme sistemi gereksiz bir şekilde baskıcı olmayı bırakmadığı ve kamu harcamaları vergi mükelleflerinin tanıyıp, bilebileceği bir "çehre" kazanmadığı sürece, gerçek manada ortadan kaldırılamaz.

7.Sonuç

İslami perspektifle uyumlu ekonomik prensipleri anlamının ilk adımı onun ahlak sistemi açık bir şekilde anlamak olduğu sonucuna varıyoruz. Ancak, bu sistem bir aksiyom kümesi içerisinde özetlenmelidir, matematiksel bir mantık içinde, bu hem gerekli hem de elverişlidir. Tevhid, Denge, İnsan Özgürlüğü/Özgür İrade ve Sorumluluk bu kümeyi oluştururlar.

Bu kriter kümesini varolan ekonomik sistemler olan sosyalizm ve kapitalizme uyguladığımızda, bu sistemlerin İslami görünmediklerini bulduk, çünkü onlar neredeyse bütün ahlaki aksiyomları ihlal etmekteydiler. Üstelik, İslami ideale en çok yaklaşan refah devleti üç aksiyomu, Denge, Özgür İrade ve Sorumluluk, yerine getirerek buna ulaşmaktadır. Ancak, o da tam anlamıyla İslami değildir çünkü Tevhid aksiyomunu ihlal etmektedir. Bu da ayrıca, bizim tam anlamıyla bir İslami ekonomi sistemi geliştirmek için zorunlu bir ihtiyacımız olduğuna dair hipotezimizi onaylamış olmaktadır. Çünkü ancak bu, gerçek manada bütün temel ahlaki aksiyomları gerçekleştirilebilir.

Bunu oturtuktan sonra, sonraki adımı bir İslam ekonomi sistemiyle uyumlu ekonomik hedeflerin ve bu politikaların gerçekleştirilmesini sağlayacak poli-

tika araçlarının neler olacağını tanımlamak oluşturmaktadır. Sosyal adalet, ekonomik büyüme, evrensel eğitim ve yüksek istihdam bu hedefleri teşkil etmektedir; çünkü bunlar toplumun bütün ahlaki aksiyonları gerçekleştirebilmelerini sağlayacakları bir sistem bulmalarına yardım edecektir. Uygun politika araçları arayışımız bizi, bir taraftan özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını ve üretim araçlarının bir elde toplanacak şekilde millileştirilmesini; diğer taraftan reel sektöre özel bir itimat gösteren serbest piyasayı, reddetmeye götürmüştür. Bir İslam devleti, mirasla kalmış zenginliğin etkisini azaltmak ve hasta, zayıf, fakir ve işsizlere asgari bir gelir temin etmek için veraset vergisini uygulamalıdır. İslami bir yönetim, mali, para ve diğer dolaylı kontrollerle piyasa sistemini denetleyecek ancak onun yerini almadan ekonominin önemli bir düzenleyicisi olacaktır. İslami bir ekonomide bir politika aracı olarak faiz kullanılmamalıdır. Ancak, onun toplumsal olarak arzu edilen fonksiyonları yürütülmelidir çünkü sermayenin fiyatı onun sınırlılığını yansıtmalıdır ve enflasyonist bir durumda tasarrufun gerçek değerinin korunmasının mekanizmaları bulunmalıdır. İslami finans sisteminin önemli bir vechesi de vergi politikalarıyla harcama politikaları arasında görünür bir bağlantı tesis edilmesi olacaktır. Kamu hesap verebilirliğine belirgin bir vurguyla, kamu harcamalarına tanınabilir bir “çehre” kazandırılmalıdır. Ayrıca, dolaylı ve dolaysız vergiler arasında daha iyi bir dengeye ulaşılmalıdır.

Bu çalışmada, eksiksiz bir ekonomik sistem oluşturmayı hedeflemedik. Daha çok kendimizi bilimsel bir analiz metodu sunmakla sınırlamaya çalıştık. Bilinmeyene yol alırken entelektüel teşebbüsümüzde bizlere yol işaretleri olabilecek normatif ölçütler oluşturmaya çalıştık. Bu tehlikeli yol boyunca fırsatlar ve ayartmalar bulunmaktadır. Kişi, Batı'nın parıltılı ekranından yayılan ne varsa kışkırtılarak güzelliğine aldanabilir, deve kuşu gibi davranabilir, sorumsuzca ve düşüncesizce orada olan ne varsa, onu kuşatan, sinirinden köpürten zihni fırtınalarını unutarak, doğru olarak kabul edebilir. Ancak, cesur kişiler, körü körüne başkalarının yaptıklarını yapmak yerine; onların gerçek potansiyellerini neler olduğunu bulmaya çalışacaklardır.

Bu entelektüel çabada, kişi her zaman şunu hatırlamalıdır; insanın teomorfik potansiyeli ve onun meşru maddi arzularını birleştiren, sosyal dengeyi sağlayan, insan onurunu koruyan ve insanı topluma karşı olan bütün sorumluluklarına hazırlayacak ahlaki temeller üzerine bir ekonomi sistemi inşa edilmediği müddetçe, düşüncelerimizin karanlık kuytuları ve eylemlerimizin kör noktaları asla ta-

mamen ortadan kaldırılamayacaktır. Ancak o zaman yaratıcı ve yenilikçi bireysel girişkenlik gelişecek ve sosyal adaleti ekonomik büyümeyle birleştirerek, değişimin öncüsü haline gelecektir.

Bölüm ⑥

İslâm Ekonomisine
Ekonomi Politik
Bir Yaklaşım

İslam Ekonomisine Ekonomi Politik Bir Yaklaşım

Alternatif Bir Ekonomik Sistemi Sistemik Olarak Anlamak¹

1 2007 yılında 'A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for An Alternative Economic System' adlı makalenin orijinalinden editörün izni ve bilgisi dahilinde 'Sercan Karadoğan' tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. Giriş: İslami Finansın Ötesinde İslam Ekonomisinin Gerekliliği

İslami ekonomi düşüncesinin bir parçası olarak ortaya çıkan İslami finans, son yıllarda küresel finans sisteminin içinde kök salmaya başladı. Yeni ve alternatif bir finansman yöntemi olarak, yasal ve mekanik şartları açısından zorunlu bir unsur olarak şeriata uygunluğu, gerekli ve önemlidir. Dolaylı bir şekilde önemli olan diğer bir nokta da İslami finansın İslam ekonomisinin temel prensiplerini, gayelerini ve arzularını yerine getirebilmesi, gerçekleştirebilmesidir. Bu noktada son gelişmeler İslami finansın İslam ekonomi değer sisteminden uzaklaşarak “kapitalist” bir tarafa yöneldiğini göstermektedir. Bu nedenle İslami finansın sadece kapitalist üretim tarzının içinde bir *alternatif tür* mü olduğu yoksa Tripp’in(2006) de belirttiği gibi bir “ahlak ekonomisi” olmayı hedefleyen kendi başına, özgün, eşitlikçi bir *ekonomik düzen* mi olduğu sorularına cevap bulmak ve değerlendirmek için bir İslami ekonomi sistemi gereklidir.

Bu çalışma, İslam ekonomisinin sistemik doğasını tartışmak için bir adımdır. 1970’lerde mevcut kapitalist üretim tarzının yerine alternatif bir sistem algısı olarak başlamış olan İslam ekonomisi onun modern bir varyantı, türevi olarak gelişmiştir. Bu yeni söylemde, İslam ekonomisinin ana argümanı kapitalist ekonomik düzenin gelişmekte olan ülkelerdeki ekonomik kalkınma ve çevre sorunlarındaki başarısızlıkların sorumlusu olarak görmesidir. Bunun yanında gelişmesini 1970’lerdeki kimlik siyasetinin ortaya çıkmasına borçlu olan bu sistem alternatif bir ekonomik sistem olma iddiasındadır.

İslami finansın hızlı gelişimiyle birlikte, kuruluşun daha da açık olarak İslam ekonomisinin temel mantığına yönelik araştırmalar büyük oranda göz ardı edilmektedir. Ancak, bu yeni paradigmanın etik sisteminin kurucu temel

normlar oluşturulmadan; İslami finansın bir finansal sistem olması çok mümkün görünmemektedir. Bu makale, işte böyle bir sistemin mümkün olup olmadığını İslam ekonomisi sisteminin özgün yanlarını ve alternatif sistem söylemlerini araştırarak açığa çıkartmaya çalışmaktadır.

2. Bir Sistem Olarak İslam Ekonomisi

İslam ekonomisinin sistem doğasının tartışmaya başlamadan önce, öncelikle “sistemin” ne olduğunu tanımlamak gereklidir. ‘Sistem’; “fonksiyonel bileşenlerin birlikte ahlaki-ekonomik parçaları oluşturması”, (Choudhury&Malik 1992: 15), ki bu bunun yanında bir düzene entegre olmuş bir parçasını temsil eder. İslam, bu bağlamda, genel düzeni temsil ederken, bunun içinde daha geniş çerçevede İslam ekonomisi günlük yaşamdaki diğer sistemlerle ilişkisini temsil etmesi mümkündür. Bir ‘düzen’, ahlaki bağlarla iç içe geçmiş farklı sistemlerin toplamını ifade eder” (Choudhury&Malik 1992: 15). Bunların yanında farklı sistemler, İslami düzende İslam’ın ahlaki ifadesi içinde birbirlerine bağlıdırlar. Sonuç olarak, “İslam ekonomisi kendi ahlak sisteminin parametreleri içerisinde tanımlanır ki bu aslında onun özgünlüğünü ve göreceliliğini gösterir.” (Naqvi 1994: 80) Başka bir deyişle, İslâmın ahlaki normları onun ekonomik güdüleriyle tamamen bütünleşmiş ki bunlar istemli hareketler değildir ve fakat ontolojik olarak açık, ortaya çıkmış olan bilginin parçalarıdırlar. Ve bunun yanında İslâmın dogmatik doğası gereği de onların bu yolu takip etmelerini gerekli kılar.

Böyle bir ‘sistem’ algısı, aynı zamanda “teorik olarak dile getirilmesine veya geleneksel olarak yıllarca tatbik edilip edilmediğine bakmadan” bir ekonomik dünya görüşünün yapısal doğasıyla da ilişkilidir (Nomani and Rahnema 1994: 41). Böyle bir şey, ilahi bilginin prensiplerine dayanan İslami ekonomik dünya görüşünün eleştirilmesini de reddeder. Çünkü bir ekonomik sistem, “bir toplumun, neyin, kaç tane, nasıl ve kim için üretileceği gibi temel ekonomik sorunlara göre nasıl organize ettiğiyle ilgilendiği için”, eksik bir modern teorizasyon İslam ekonomisinin ‘sistemik’ iddiasını yalanlamaz (Nomani and Rahnema 1994: 41). Her ne kadar Avrupa’nın ekonomik kavrayışı veya Avrupa merkezli beklentiler tecrübe edilmemiş olsa bile, böyle bir hüküm verme Müslüman toplumlarda ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle İslam ekonomik sistemi, içinden toplumun üretim, tüketim, mübadele ve dağıtım davranışlarının ve normlarının çıktığı ve türediği ve yine o sistem tarafından kurulan kurallar ve kanunlar tarafından yö-

netilen, kendisine has ahlaki bir ekonomi algısına sahiptir (Nomani and Rahne- ma 1994: 41). Bu yüzden İslam ekonomisinin bir sistem olarak kabul edilmesi normaldir.

İslam ekonomi sisteminin ahlaki zemini, ona toplumdaki bütün biçimlerde- ki ekonomik ilişkileri yönetmesine imkân sağlayacak bir değer sistemi sağlar. İslâmi düzen, başka bir deyişle, sahip olduğu ahlaki ekonomik prensipler ona; “bir tarafında temelinin ve amaçlarının olduğu diğer tarafında aksiyomlarının ve prensiplerinin olduğu bir ekonomi sistemi sağlar.” (Kahf 1989: 43) Bu süre- cin işleme mekanizması İslami düzenden neşet eden bir dizi aksiyom ve prensip tarafından yönetilir. Bunların amacı “ekonomiyi sistemin test edilebilir zeminini temsil eden hedeflere yaklaştırmaktır” (Kahf 1989: 43).

Bir ekonomi sisteminde olması gereken bileşenler, bu yüzden İslami ekono- mi algısı içine yerleştirilebilir. Ancak bu yargıyı meşrulaştırmak için Gregory ve Stuart(1985:12) haklı olarak “bir ekonomi sistemini diğerinden ayırmak için, onların temel parçalarına odaklanmamız ve bu noktaları karşılaştırmamız” ge- rektiğini savunmaktalar. Bu amaç için, sistematik ve metodolojik olarak, onlar bir sistemde olması gereken belli sayıda karakteristik sağlamışlardır. Onların sis- tematiğini izleyerek, İslami ekonomik sisteminin yapısının bir sistem olarak de- ğerlendirilmesi için izleyen temel özellikleri taşıması gereklidir: karar-verme dü- zenlemelerinin organizasyonu; koordinasyon ve bilgi öngörü mekanizmaları; özel mülkiyet hakları; teşvik mekanizmaları. Ancak ne var ki bu yazıda bundan öte daha geçerli bir İslam ekonomik sisteminin karakteristik özelliklerinin üye- rinde duruluyor. İlave olarak ekonomik dünya içindeki ‘sistemler’ hakkında ko- nuşmak için şunların da olması gereklidir:

Çerçeve paradigma (ontolojik ve epistemolojik kaynaklarıyla birlikte) refe- rans noktaları yönünden

- i. Değer sistemi
- ii. Kurucu aksiyomlar
- iii. Operasyonel prensipler/mekanizmalar
- iv. Özel/spesifik metodoloji
- v. Fonksiyonel kurumlar

İslâm ekonomisinin alternatif bir sistem olup olmadığını ararken, bu karakte- ristiklerin İslam ekonomi paradigmasının bileşenlerinin içerisine yerleştirilmesi

gereklidir. İlerleyen bölümler, tersten bir şekilde, İslam ekonomi algısını, bu bileşenlerin varlığını açığa çıkartarak onun sistemik doğasını tartışmak suretiyle, yapı-bozuma uğratmayı amaçlamaktadır.

2.1. İslam Ekonomisi: Temel Paradigmanın Ortaya Çıkması

Bir İslam ekonomisi paradigmasının kurucu zihinlerin fikirlerinde, 1960'lar ve 70'lerin bağımsızlık sonrası Asya ve Afrika'daki devletlerin ekonomik kalkınma başarısızlıkları yatmaktaydı. Onlar bu düşüncelerini kapitalizmin kalkınma stratejilerinin; insan doğasının önemini, mutluluğunu, yapısını ve merkeziliğini göz ardı eden kusurlu yapılarına dayandırmaktaydılar. Bu yüzden onların amacı İslami bir dünya düzeninin parçası olacak bir ekonomik sistem anlayışı geliştirmektir (El-Ghazali 1994). Bu da onun sonunda insan-merkezli bir kalkınma stratejisi geliştirmesini sağladı. Bu yüzden İslam ekonomi paradigması, İslami bir düzende emredildiği gibi kendi belirgin değerleri, normları, kuralları ve kurumlarıyla ve siyasal olarak amaçlı sistem anlayışıyla birlikte, ekonominin bir İslami sistemini yaratmayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, İslam ekonomisi, onun ontolojik ve epistemolojik kaynaklarının dayandığı Kur'an ve Sünnet'le birlikte bir dünya düzeni kurmayı amaçlar. Bu kaynaklar onun ekonomik değer sistemini, ekonominin operasyonel ayağını ve ekonomiyi, bunun yanında Müslüman bireyin finansal davranış normlarını tanımlar.

İslam ekonomisinin aksiyomları ve temel ilkeleri ekonomik faaliyetlerin, nesiller arası ve nesiller içindeki sosyal adaletin de yer aldığı ana yapıyı tanımladıktan sonra kendisini İslam ekonomi sisteminin metodolojik yapısında gösterir. Bu yüzden bu yapı, gerçekte ekonomik kalkınma sürecinde başarısızlığa uğramış küresel hâkim kapitalizmin aksine güvenilir, öznel bir Müslüman kimliği oluşturmayı hedefleyen yapılandırmacı bir ideolojiye dayanır.

Farklı bir İslam ekonomi sistemine ve disiplinine gerekçe ararken, İslam'ın değerleri ve kaynakları gerekçeyi sağlarlar. Şu da bir gerçektir ki, hiçbir insan çabası değer-bağımsız değildir. Bu da bize ekonomik gerçekliği de içine alan gerçeğin aslında toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu gösterir. Evrensel değerlerin modernist yorumlanmasının tersine, sıradan bir bireyin günlük yaşamında her eylem toplumsal olan tarafından üretilir ve uygulanır. Bu da her yaşam alanındaki farklılığı açıklayan, gösteren bir durumdur. Benzer bir şekilde, "ekonomik sistemler bir boşluk içinde de çalışmazlar. Onlar yani ekonomik sistemler ekonomik kalkınma seviyesi, sosyal ve kültürel etmenler ve çevre gibi pek çok

'etmen' tarafından etkileşime uğrarlar ve biçimlenirler" (Bornstein 1979: 7). Bu nedenle "dinin, ideolojinin veya sahiplenilen herhangi bir değerler kümesinin, ideallerin, adetlerin, törelerin ve geleneklerin üzerinde ciddiyetle durulması ve düşünülmesi gereken bir etkilerinin ve tesirlerinin olduğu anlamına gelir" (No-mani and Rahnema 1994: 43).

Bu modern sosyal bilimlerin felsefi temeline uygundur. Bu nedenle, ekonomi politığın kurucusu olan J.S.Mill, 1836'da tartıştığı düşüncelerinde ekonomik anlayışların farklı yapılarına referans yapmaktadır. "... hangi bilimde olursa olsun görüşlerin sistematik farklılıkları söz konusudur... bunun nedeni olarak da, bilimin felsefi yöntem kavrayışlarında bir farklılık olduğu tespit edilecektir. Farklı taraflar bilerek veya bilmeyerek, kanıtın doğasının özneye uygunluğuyla da ilişkili olarak farklı görüşler tarafından güdülenirler. Onlar arasındaki farklılaşma sadece kendilerinde neyi gördüklerine inanma noktasında değil, aynı zamanda gördüklerini düşündükleri ışığı nereden elde ettikleri noktasında da farklılaşırlar" (Mill 1836 (1995): 55).

Ekonomi ve finans en temel seviyelerinde bireysel dünya görüşünden türeyen toplumsal yapının bir parçası olan bireysel değerler tarafından şekillenirler ve bu yüzden, değer-yüklüdürler. Dünya görüşlerine etki eden etmenler farklılaştığından dolayı, farklı dünya görüşleri farklı halklar için farklı 'sistemler'in ortaya çıkmasına yol açarlar. Sonuç olarak, bir İslam ekonomi sistemi egemen ekonomik sistemlerden aşağıdaki özelliklerinden dolayı farklılaşır:

- i. Temeller, çalışma ilkeleri ve hedefler benzeşmemektedir;
- ii. Kavramlar ve teoriler farklılık arz etmektedir;
- iii. Epistemolojik kaynaklar farklıdır, İslami bir dünya görüşü Kur'an'a yani vahye dayalıdır;
- iv. Kur'an'daki temel kavramlar anlam değişikliklerine açık değildirler.

İslam ekonomisi bundan dolayı yeni bir sistem tasarlamayı hedeflemektedir. Bu sistemin özellikleri şöyle tanımlanabilir:

- i. Bir dinin, İslam'ın parçasıdır;
- ii. İslami dünya görüşüne göre insanoğlunun üretim, tüketim ve dağıtım faaliyetleriyle ilgilenir;
- iii. Ekonomik ve finansal tercihleri İslami normlara göre yapar;
- iv. Diğer sistemlerde olduğu gibi, tanımlar, analiz eder ve çözümler önerir.

Bu ayrımsal felsefe ve çalışma prensipleri yukarıda da ifade edildiği gibi İslam ekonomisini bir sistem olarak tanımlamamızı sağlar. Bunun için, bu “insanların ekonomik problemlerini tespit etmede ve çözümler üretmede İslam’ın kaynaklarından yararlanan ve onda bulunan ve ondan türemiş olan değerler, normlar, kanunlar ve kurumlara dayanan bir yaklaşım ve bir süreçtir” (Haneef 2005:5). İslami finansın sistem içerisindeki yerine ilişkin olarak da, o yalnızca, İslami çerçeveye göre ekonomik faaliyetlerin finansmanını sağlayan ve düzenleyen, İslam ekonomisinin kurumsal bir tarafı, parçasıdır. Bu yüzden sistemik algılamamızın bir parçası olarak, İslami kurallara ve düzenlemelere göre finansal araçları kullanan, şeriata bağlı İslami finans kurumlarına ihtiyaç vardır.

2.2. Temel Aksiyonlar ve Felsefi Temeller

Epistemolojisi, kurumları, fonksiyonlarının hepsi vahye dayalı bilgiyle birbirine bağlı olduğundan dolayı, İslam ekonomisinin bu doğası gereği sistemik olarak bir ekonomi politikğe sahip olduğu görülür. Ancak, onlar olmadan bir ekonomik sistem olarak düşünemeyeceğimiz, temel aksiyomların veya felsefi temellerin araştırılması da onun sistemik doğasını değerlendirmek için ayrıca önemlidir. “Ekonomik araçların, aktörlerin ve aynı zamanda kurumların sistem içindeki davranışlarını belirleyen temeller bunlardır ki aynı zamanda bunlar ekonominin mikro-temellerini de tanımlarlar” (Arif 1989: 84).

Ahmad, (1980;1994; 2003), Chapra (1992; 2000), Gazali (1994), Nakvi (1981; 1994), Siddiki (1981), Sırageldin (2002) gibi önde gelen İslam ekonomistleri İslam ekonomisinin kavramsal temellerini şekillendiren bir aksiyomatik yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu kavramsal temeller, insan hayatının her vechesinin ekonomik ve sosyal politikalar yoluyla değerlendirildiği, bir ideal olarak İslam ekonomisi ahlakını ve ona uygun etik değerleri tanımlar.

Not edilmesi gereken bir diğer nokta İslam ekonomisinin felsefi temelleri kapitalizm ve sosyalizm gibi sistemlerden tamamen farklıdır. Çünkü bu çalışmada da vurgulandığı gibi İslam etik değerlere sahip bir sistem olarak görülmektedir. Bu ayrıca bize onun sistemik doğasının üzerine temellendiği önemli bir destek, merkez noktası sağlar. İslam ekonomik sisteminin felsefi ve kavramsal temelleri ya da aksiyomları da şunlardır:

İlk olarak, *Tevhid* aksiyomu (Allah’ın birliği ve egemenliği): İslami dünya görüşü tevhid ya da, Allah’ın birliği esasına dayanır. Bu İslam’ın, kusurlu ve sınırlı toplumsal kurumlar ile mükemmel ve sonsuz bir varlığı birbirine bağlandığı,

dikey boyutunu verir (Nakvi 1994:26). Bu dikey boyut ve İslam etik sisteminin eşitliği kendini her bireyin, Allah'a yakınlıklarıyla eş değer olarak temsil edilen, yaratılışlarından kaynaklanan eşitliklerinde gösterir. Bu ekonomik sistem içerisinde önemli bir parça olarak Tevhid, her bireyin bütünü bir parçası olarak görüldüğü yapıda kişiye bir hareket özgürlüğü sağlar. Bu prensip aynı zamanda risâlet (ilahi rehberlik kaynağı olarak Allah'ın peygamberleri); ve ahiret (ölümünden sonra yaşam, ölüm sonrası hayatın devamı, sürekliliği ve ilahi yasalar önünde hesap verebilirlik sistemi) aracılığıyla sürekli ve sürdürülebilir bir sistem oluşturur (Ahmad 2003:193). Bu tanımlar ekonomik aktivitelerin İslami normlar içerisinde gerçekleşmesini sağlayacak sınırları belirler.

İkinci olarak, *adalet* ve *ihsan* aksiyomu (denge ve iyilik veya sosyo-ekonomik adalet): bireylerden beklenen adaleti inşa etmeleri ve ihsanı (iyilik) yaygınlaştırmalarıdır. Bunların sağlandığı durumlar da sonuçta bize “sosyal dengenin olduğu bir devleti” gösterir (Nakvi 1994: 267). Bunun yanında bu aksiyom “herkese hak ettiğinin karşılığını” verilmesini de içerir. Tevhid ile bir araya gelince hem bireysel hem de kolektif olarak yüksek düzeyde iyi bir hayata (hayat al-tayyebah) ulaşmayı sağlar. (Ahmad 2003: 193). Bu aksiyom sayesinde böylece; hukuki, siyasi ve ekonomik yani bütün faziletli sosyal kurumların bulunduğu ana küme içerisinde, bu kurumlar arasında eşitlik ilkesinin yatay boyutu temin edilmiş olur (Nakvi 1994: 27). Nesiller içindeki ve nesiller arasındaki eşitliği sağlamak için, insanoğlundan ve toplumlardan beklenenler; şimdiki ve gelecek nesillerin ihtiyaçları arasında bir denge kurmak, bireylerin ihtiyaçlarını karşılayacak politikalar geliştirmek, kendileri için saygın birer hayat kurmalarına imkân verecek, zenginliğin daha adil dağıtımını sağlayacak politikalar geliştirmek ve son olarak da bütüme ve istikrar odaklı politikalar üretmeleridir.

Üçüncü aksiyom ihtiyâr (özgür irade): İslâm ekonomik sistem anlayışı içerisinde insanların özgür irade ile donatılmış olduklarına inanılır. Her ne kadar bu irade “serbest ve gönüllü olsa da” (Nakvi 1994: 29), “*değişen zamanın ihtiyaçları karşısında ve özel toplumsal bağlamlarda özgürlüğü tanımlayabilmek ve yeniden yorumlayabilmek için*” genel ilkeler tarafından kendisine rehberlik edilir (Nakvi 1994: 31) (vurgular özgündür). Bu sayede İslam ekonomik sistemi içerisindeki ekonomik faaliyetlerin fonksiyonel normları oluşturulmuş olur.

Dördüncü aksiyom farz (sorumluluk): Bu aksiyom her ne kadar ‘sorumluluk’ gönüllü olsa da, bireyler ve toplum kamunun iyiliği için kendi yükümlülüklerinin farkında olmaları gerektiğini çünkü Tevhid prensibinden neşet eden bu so-

rumlulukların aslında ona yeryüzünde halifelik görevinin verilmesi dolayısıyla olduğunu vurgular. Buna ilaveten, insanın Allah'a karşı sorumluluğu, kendisine ve toplumdaki diğer bireylere karşı sorumluluğu yani "sorumluluğun bu üç yüzü sadece temel bir etik prensibin olduğunu gösterir. Yani birey, bu üç sorumluluğun farkında olduğunda kendisine ait özgün, farklı bir kişiliğe sahip olmanın yanında, birey olarak da insanlığın bütünüünün ayrılmaz bir parçası olarak daha seçkin bir konum elde etmiş olur. (Nakvi 1994: 33). Başka bir deyişle toplumun bilinçli bir parçası olmak bireye topluma karşı işlevsel bir sorumluluğunun olduğunu gösterir. Bu nedenle, ekonomik anlamda, özel ve kamu kuruluşlarının sahip olduğu veya onlar tarafından yönetilen her mülkün bir sosyal tarafı ve sorumluluğu vardır.

Beşinci olarak rububiyet: İslami ekonomik sistem içerisindeki önemli aksiyomlardan biri olan rububiyet "beslenme, yeme-içme ve bunlar gibi şeylerin en iyi şekilde ve en iyiye doğru yönlendirilmesini ifade eden ilahi düzenlemelerdir" (Ahmad 1979: 12). Bu kavram sürdürülebilir ekonomik büyüme ve kalkınma için ekonomik ve sosyal hayatın farklı bileşenleri arasında bir uyumun olması gerekliliğini ifade eder. Buna benzer dengeli ve sürdürülebilir bir çevre içerisinde insan çabalarının ve gayretlerinin yer alması ve bunların da Kur'ani prensipler tarafından tanımlandığı gibi olması beklenmektedir.

Altıncı olarak tezkiye aksiyomu, İslami ekonomi aksiyomu olarak bu kavram, "davranışların ve ilişkilerin arındırılması aracılığıyla en iyiye doğru büyümeyle ilgilenir" (Ahmad 1994: 20). Entegre olmuş bir durumdaki tevhid, adalet, farz ve rububiyetin doğal sonucu olan bu durum bireyi kendi kişisel gelişimine yönlendirir ki bu durum büyüme faaliyetiyle uyum içinde olan ve arındırılmaya ihtiyaç duyan ekonomik ve sosyal gelişmeye götürür. Başka bir deyişle bu prensip hayatın her veçhesinde uyum içinde büyümeyi gösterir. Tezkiyenin sonucu (bu yüzden) felahattır; hem bu dünyada hem de ahirette refah bulmaktır" (Ahmad 1994: 20).

Yedinci, hilafet aksiyomu ve insanın Tanrı karşısında hesap verebilirliği: Allah insanoğlunu yeryüzünde kendi halifesi olmak üzere yaratmıştır. Böylece "onun yani insanın rolü, durumu ve görevi *istikhlaf* yani Allah'ın iradesini yeryüzünde gerçekleştirmek, iyiliği teşvik, kötülüğü yasaklamak, adaleti tesis etmek ve iyiliği, ihسانی yaygınlaştırarak sonuçta hem bireysel hem de kolektif olarak yaşam kalitesi yüksek bir hayata (hayat al-tayyebah) ulaşmak olarak tanımlanabilir"

(Ahmad 2003: 193). Böylece, yeryüzünde halife olmak kişinin rolünü tanımlar, sorumlulukların ana hatlarını çizer ve bireye varlığının nedenlerini verir. “Buradan da İslam’ın kendisine has kavramı olan ahlaki, siyasi ve ekonomik olarak bireyin vekilliği ve toplumsal örgütlenmenin prensipleri ortaya çıkar” (Ahmad 1979: 12). Böylece hilafet ilkesinin uygulamaları; evrensel dayanışma, Allah’ın emaneti olan kaynakların sürdürülebilir tüketimi, mütevazı bir yaşam tarzını arayış ve günlük yaşamın idaresi için insanların özgürlüğü eğilimlerini içerir. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, insanın Allah karşısındaki hesap verebilirliği ya da ahiret düşüncesiyle birlikte, İslami bir ekonomi sistemi buna benzer bir şekilde birbirleriyle pozitif korelasyon (ilişki) içerisinde işleyen iki boyutlu bir fayda fonksiyonuna dayanır. Örneğin, bir birey geçici dünyada ne kadar çok iyi şeyler yaparsa, ahirette de daha çok sevap ya da hoşnutluk elde edecektir.

Son olarak, şeriatın amaçları ya da maksatları, İslami ekonomik faaliyetlerin uyması gereken hukuki mantıksal çerçeveyi sağlar. Bu son prensip, şeriatın hedefleriyle ilişkili olarak, metni yorumlamayı ve İslam ekonomisinin prensiplerini yeniden düzenlemeyi amaçlamaktadır.

Bu yüzden, İslâm ekonomisinin prensiplerinin ‘insanın iyiliğine’ hizmet etmesi gerektiğini vurgular. Şeriatın amaçları, yani İslami hayat tarzı ve davranış kuralları etrafında Gazali (ölümü hicri. 505) tarafından tanımlanmıştır. Ona göre “bütün insanlığın refahını sağlamanın altında onların inançlarını, benliklerini (nefislerini), akıllarını, soylarını (nesillerini) ve zenginliklerini (mallarını) korumak olduğu yatıyor” (Chapra 2000: 118). Başka bir deyişle, şeriatın amaçları ekonomik faaliyetlerin içinde yer alması gereken güdüyü sağlar.

Şeriatın bu amaçlarının Sıddıki (2004) tarafından yeniden yorumu bu temel aksiyoma daha dinamik bir anlayış sağlamaktadır. Çünkü Gazali tarafından tanımlanan şeriatın belirlenmiş amaçları açık olarak bunların içerisinde toplumsal çağrışımları olmayan birey odaklı amaçlar olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan, Sıddıki (2004) İslam ahlak ekonomisi için daha uygun bir şekilde tanımlanmış bir değer sistemine sahip olabilmek için, amaçların doğasının araştırılmasının önemli olduğunu savunuyor. Bunun da ötesinde, sistemik ve dinamik bir anlayış için, “şeriatın amaçları sadece korumayla sınırlandırılmamalıdır; insanların sahip olduklarının korunması veya onları zarardan korumanın ötesinde adalet ve eşitliği vurgulayan İbni Kayyim tarafından savunulduğu gibi daha geniş ölçekte zenginliğin ve refahın sağlanmasını da içermelidir. Dahası, eşitlik ve

adaletin araçlarının asla sınırlı bir liste içerisinde hapsedilmemesi gerektiğinde de ısrar etmiştir. Akıl, bize değişen şartlar altında adalet ve eşitliği nasıl sağlayacağımız konusunda rehberlik edecektir” (Siddiqi 2004). Bu sayede “İslam hukukunun hedeflerine referans yapmak yerine bir hayat tarzı olarak İslam’ın hedeflerine referans yapılarak şeriatın amaçlarının dinamik bir anlayışı içindeki bu yorumu bize kendi çağdaş koşullarımızda daha iyi bir kavramsallaştırma sunar. Bu da bizim, hukuk temelli yaklaşımın üstesinden gelmede başarısız olduğu, fakirlik ve eşitsizlik gibi sorunlarla başa çıkmamızı sağlar” (Siddiqi 2004). İslam hukukunun sınırlarının dar tanımlarının ötesinde İslam’ın hedefi olarak bireye olduğu kadar toplumsal hususlara da başvurmamızı sağlar.

Sonuç olarak, yukarıda zikredilen bütün aksiyomlar ve temel prensipler İslam ekonomi sisteminin, diğer ekonomik sistemlerin aksiyom ve prensiplerinden tamamıyla farklı olduklarını gösteren, mikro temellerini ya da temel prensiplerini oluştururlar. “Bu nedenle bu aksiyomlara dayanan evrensel ahlak sisteminin, bilgi ve iş aramak için olan güdüyü büyütmeyi, verimliliği yükseltmeyi ve yönetimde şeffaflığı artırmayı hedefleyen politikalar ürettiğine güvenilir. Onlar ayrıca nesiller arası ve nesiller içerisinde eşitliği de geliştirmelidirler” (Naqvi 1994). Bunun için, bu aksiyomların varlığı ve etkinliği İslam ekonomi sistemi için bir dayanak oluşturmaktadır. (daha fazlası için (Nakvi,1994) ve (Arif, 1989) bakınız.)

2.3. Temel Aksiyonların Etkileri

Daha önce değinilen aksiyomlar ve prensipler, İslam ahlak ekonomisinin işlediği temel yapıyı sağlarlar. Bu aksiyomlar ve prensipler benzer şekilde, İslam ekonomik sisteminin işlevsel ve kurumsal doğasıyla da yakın ilişkili olarak ekonomik yapıyı biçimlendirmede de etkileri vardır. Mesela, sosyal adalet prensibi sosyal sorumluluğu ve toplumdaki yoksullara bakmayı belirtir. Bu nedenle, *zekât*, toplumdaki böyle insanların ihtiyaçlarını karşılamak için önerilen bir ekonomik ve sosyal kurum ve diğer yandan verebilme konumunda olan insanlar için de bir *farz*dır (Ul-Haq 1995: 85). Buna ilaveten, İslam mikro temellerinin birer parçası olarak rububiyet, tezkiye ve Tanrı önünde hesap verebilirlik, “insanoğlunun ahlaki hedeflerini göz önünde tutarak haklı kazançların” sorumlu bir şekilde kullanılmasını gerektirir (Ul-Haq 1995: 85). Bu ayrıca üretim ve kazancın; dengeyle idare edildiği, kabul edilmiş üretim tarzlarını sınırladığı ve “suiistimal edilmeden, kötü emellere alet olmadan, abartılı tüketimden, boşa harcamadan veya israf olmadan ve çarçur etme ya da *tabdhir* çalıştığı sürece, gerekli ve iyi bir

şey olduğunu da ifade eder. Bir bireye özel olma ya da seçkinlik ve toplumun payının reddi(zekât veya paylaşımın diğer türleri) ve toplumsal ve etik olarak yanlış veya adil olmayan araçların kullanılarak bu sonucun üretilmesi-ahlaki olmayan, yasaklanmış yöntemler, insanın baskı altına alınması ve sömürülmesi ve ekolojik dengesizliklerin ya da çevresel bozulmaların” yaratılması da aynı şekilde önlenmelidir (Ul-Haq 1995: 85). Buna ilaveten, adalet aksiyomu her bir birey için eşit fırsatlar olmasını gerektirir. Bireyler diğerlerini toplum içinde ve doğada diğerlerinin kendi temel biyolojik ihtiyaçlarının karşılamaını engellememelidirler; “bütün insanlar çevresel ve toplumsal kaynaklardan istifade etmede ayırım gözetmeksizin, eşit fırsatlara sahip olmalıdırlar”(Ul-Haq 1995: 85). Sonuç olarak bu örnekler, açık bir şekilde bize bu aksiyomların İslam ekonomisinin çalışma boyutlarını kurumsallaştırarak, sosyal sorunlara cevap verecek politikalar üretmek için nasıl çalıştıklarını göstermektedir.

Aynı şekilde, İslam ekonomik sisteminin, belirtilen aksiyomlarından türetilen, işlevsel ve kurumsal özelliklerinin tanımlanması da önemlidir. Bir İslami ekonomi sistemi, toplumsal gelişmelerin, katılımcılarının hem bireysel hem de kolektif kapasitelerinin bir plan dâhilinde aktif bir şekilde motive olmalarına dayandığı, anlayışı üzerine temellenir. Bu aslında tarihsel materyalizmden bir ayrışmayı ifade eder. Örnek olarak ve bu yüzden, bu anlayışın yerini tutan kendi gelişme metodolojisi diğer politik ve ekonomik ideolojik duruşlardan farklıdır. Aslında, bu farklılık, sosyal değişimin aktif aktörleri olduklarını idrak etmiş özgür iradeyle donatılmış bireylere verilen yeryüzündeki halifelik rolüyle ancak açıklanabilir. Açık bir şekilde bu analize göre ekonomik faaliyetin her vechesi, ekonomik ve finansal kısıtlamaların yanında sosyal kısıtlamaların da içinde olduğu bireyin karar vermesinin sonucudur. Bu yüzden İslam; doktrini, değer yargılarını, olağan ekonomik ve finansal seçimlerin yapıldığı ve İslam ekonomisinin işleme için gerekli ahlaki değerleri, içeren ana çerçeveyi sağlar.

Bu dengeli mübadele de gerçek hayat faaliyetlerindeki bütün bileşenler yukarıda zikredilen aksiyomlarla birlikte entegre bir şekilde dikkate alınır. Bu yüzden İslami değerlerle şekillenmiş bir kalb ve akılla birlikte, *homo-Islamicus'un*(İslami birey) ortaya çıkması ve insanoğlunun refahı gibi şeriatın(genişletilmiş) amaçları anlayışı içerisinde yer alan konularda bireyi çalışmaya teşvik etmesi beklenmektedir. Ahmet'in(2004: 194) de önerdiği gibi 'değişim dengeli, kademeli ve evrimsel bir şekilde olmak zorundadır. Yenilikle entegre bir şekilde birleşmelidir.'

Ahlaki temelleri ve önerileriyle birlikte uyum içinde olarak, İslami bir ekonomi sistemi insan davranışları için önemli bir motivasyon kaynağı olan bireysel çıkarın varlığını inkar etmemektedir. Ancak bir İslami ahlak ekonomisi sadece bireysel çıkara değil fakat toplumsal çıkara da aynı şekilde hizmet edilmesi gerektiğini önermektedir (Chapra 2000). Bu yüzden İslam ekonomik sisteminin sağladığı temel değerler belli bir sınırlama getirir, ki böylece bireysel çıkar ve toplumsal çıkar arasındaki çatışma önlenmiş olur. Bu temel değerler aynı zamanda neyin izin verilebilir veya neyin ekonomik bir faaliyet olmayacağı arasında bir çizgi çizer ve bu sayede meşru (helal) ve gayri meşru (haram) kazanç yolları şeriat tarafından tanımlanmış olur. Mesela, *riba* veya tefecilik, faiz, kumar, spekülasyon, dolandırıcılık, sömürü ve gasp, haracın tümü İslam tarafından yasaklanmıştır çünkü bunlar üretken bir ekonomik faaliyetin ya da emeğin sonucu değildirler.

Bireysel çıkarın doğal bir sonucu olarak İslam ekonomi sistemi toplum hayatının yasal temeli olduğu kadar ekonomik hayatın da özü olan özel mülkiyeti ve özel teşebbüsü destekler. Ancak bireysel çıkar koşullarında, özel mülkiyet şeriat boyutunun içerisinde yer alan ahlaki prensipler tarafından süzülür. Bu sayede bireyler, özel teşebbüsün ve özel mülkiyetin “bir teminat (Allah tarafından) olduğunu, mülkiyet haklarının ahlaki sınırlara tabi olduğunu ve böylece ahlaki hedefleri -şeriatın amaçlarını- gerçekleştirmek için kullanılacak araçlar olduklarını kavrayacaklardır” (Ahmad 2003: 195) (ayrıca bakınız [Arif 1989: 86]).

Bireysel çıkarın ve özel girişimciliğin bir alanı olarak piyasa, üretimden, mübadeleye iş bölümünün yer aldığı ekonomik faaliyetlerin kurumsal çerçevesini sağlar. Aynı zamanda piyasa karışıklıkların gerçekleşebilmesi için yasal zemini de sağlar ki bu İslam ekonomi sisteminin içerisinde kutsal bir yerde duran özel girişimciliğin önemli bir parçasıdır. Ancak piyasa mekanizması filtre edilir bu sayede toplumsal öncelikler bireysellik merkezli fayda ve kâr maksimizasyon güdülerıyla birlikte hizmet edebilir (Chapra 2000).

Diğer önemli bir şey de, İslâmî olarak filtre edilmiş bu piyasa sisteminin içindeki “ekonomik çabalar işbirliği ve rekabet süreçlerinin içinden geçerek gerçekleşirler” (Ahmad 2003: 195). Başka bir deyişle, rekabet bireysel çıkarla sosyal çıkar arasında bir çatışma yaratılmasına izin vermez ancak bundan ziyade işbirliği içerisinde çalışmalarını düzenler ki bu sayede kaynakların kullanımı için farklı bireysel ve toplumsal iddialar, ekonomik ve sosyal olarak verimli bir şekilde gerçekleştirilmiş olur. İbni Teymiyye tarafından önerilen, piyasa mekanizmasının hisbe kurumu aracılığıyla, sosyal ve ekonomik etkinlik üretmesi için düzenlen-

mesiyle ahlaki bir filtre de sağlanmıştır. İlâveten, İslâmi bir ekonomi sistemi yönetimsel düzenlemelerle birlikte piyasa mekanizmasının aşırılıklarını önlemekle anlam kazanır. Ayrıca, devletin ve piyasanın başarısızlıklarını aşmak için, İslâmi bir ekonomi sistemi toplumun sosyal yardımlaşma ihtiyacına hizmet etmenin üçüncü bir yolu olarak vakıf (gönüllü örgütlenmeler, dindar vakıflar) sistemini geliştirmiştir. Daha fazlası, İslâmi ahlak sistemi sadaka gibi gönüllü araçları ve zekat gibi yasal yükümlülükleri de kurumsallaştırmıştır ki bu sayede her iki mekanizmanın başarısızlıklarına cevap vererek yoksulların da bundan yararlanabilmeleri sağlanmıştır. Daha da önemlisi, filtre mekanizmaları sistemik araçlarla birlikte verilen bir şeydir ki bu sayede bunlar “israf, aşırı faydacılık ve yenilenemeyen doğal kaynakların, ahlaki faaliyetlerin ekolojik ve çevresel yönlerinin aşırı sömürsünün önlenmesi aracılığıyla” sürdürülebilir kalkınmayı sağlar (Ahmad 2003: 196). Bu özellikle böyle kabul edilir çünkü doğal kaynaklar ve çevre birer emanet veya Allah’tan insanlığa bir teminat olarak algılanır. Dahası, piyasa mekanizmasının etkin işlenmesini temin etmek için, “İslam iş ve finansal antlaşmaların da eşitliği, dürüstlüğü ve şeffaflığı garanti altına almak için iş ahlaki kurallarını şart koşar” (Ahmad 2003: 197).

Özetle, bir İslâmi ekonomi sistemi, önceki bölümlerde açıklandığı gibi, bireysel özgürlük, seçme özgürlüğü, özel mülkiyet ve girişim ve kâr güdüsünün garanti altına almayı hedefler fakat aynı bağlam içerisinde hayat ve yaşamsal faaliyetlerin farklı seviyelerinde etkin olacak ahlaki filtreler de sağlar. İlâve olarak bir İslâmi ekonomi sistemi şeriatın hedeflerini gerçekleştirebilmek, yani insanın refahını sağlamak için ve toplumdaki ekonomik kalkınma ve sosyal adaletin temini için, kendisine has ayrı ve farklı kurumlarını kurar. İslam ekonomi politikasını ve onun sistemik doğasını araştırırken ulaştığımız İbni Haldun’un sunduğu yapı; bir İslam sosyo-ekonomik sisteminin inter disiplinler dinamik modelinin özetlenmiş bir halini sağlar (Chapra 2000: 147-8):

“Egemenin gücü şeriatın uygulamaları olmadan kullanılamaz (*al-mulk*); şeriat bir egemen olmadan uygulanamaz; egemen insanlar aracılığıyla olmadan güç kazanamaz (*al-rijal*); insanlar zenginlik olmadan geçinemez (*al-mal*); zenginlik kalkınma aracılığıyla olmadan kazanılamaz (*al-‘imarah*); kalkınmaya adalet olmadan ulaşılamaz (*al-‘adl*); adalet Allah’ın insanları değerlendireceği kıstas (*al-mizan*); ve egemenlik adaletin gerçekleştirilmesi sorumluluğu ile çalışır”.

Bu bölümü bitirirken not edilmesi gereken bir nokta da, İslam ayrıntılı bir ekonomik sistem önermez, ancak bir ekonomi için sistemin temel felsefesini oluşturacak ana unsurları ve prensipleri sağlar.

2.4. İslam Ekonomisinin Metodolojisi

İslam ekonomisinin metodolojisini anlamak için, neoklasik/geleneksel ekonomik sistemin metodolojik çerçevesini hatırlamak kullanışlı olabilir. Ki bu sayede İslam ekonomi sistemiyle olan farklarını belirlememiz mümkün olur. Bunlar:

- i. Çıkış noktası metodolojik bireyciliktir.²
- ii. Davranış kalıbı: (a) kendi çıkarları peşinde koşan, (b) rasyonel bir şekilde, (c) kendi faydasını maksimize etmeye çalışan kendi çıkarına odaklı bireyler;
- iii. Piyasa mübadelesi

Bundan dolayı, geleneksel ekonomi sistemi tek boyutlu bir fayda fonksiyonu üzerine temellenmiştir. Bu da onu, piyasa sistemindeki ekonomik birey yani homo-economicus olmaya yönlendirir.

Diğer taraftan, İslam ekonomisinin metodolojik doktrini ise aşağıdaki gibi özetlenebilir;

- i. Sosyo-tropik³ birey; sadece bireysel değil, toplumsal kaygıları da ön planda tutan birey;
- ii. Davranış kalıbı: toplumsal olanla ilgilenen ve Allah bilincine sahip bireyler ki onlar;
 - ▶ Kendi çıkarlarını ararken bunların toplumsal iyiliğe de hizmet etmesine,
 - ▶ Ekonomik faaliyetlerini İslam'ın, bireysel ve sosyal çevreye ve ahirete ilişkin sınırlamaları uyarınca en rasyonel şekilde idare etmeye ve,
 - ▶ Kendi çıkarlarını maksimize etmeyi denerken, sosyal refahı da ahireti de dikkate almaya çalışırlar.

2 **Metodolojik bireycilik**; sosyal fenomenlerin, amaçlı durumların sonucunda- ki bu durumlar bireyleri güdüleyicidirler- oluştuklarını göstererek kesin olarak açıklanabileceğini söyleyen bir teoridir. Bu fikir bireysel davranışın belirleyicileri olarak tarihselciliği, yapısal işlevselciliği eleştirmek için kullanılmıştır. Bu teori ekonomik gelişmenin yorumlanmasında Avusturya İktisat Okulu tarafından kullanılmıştır. (ç.n.)

3 **Sosyo-tropi**, başkalarına yüksek seviyelerde bağlılık ve başkalarını aşırı derecede mutlu etme isteği demek olan bir kişilik türü olarak kabul edilmektedir. Kişinin diğer insanlarla yakın, olumlu ve iyi ilişkiler içerisinde olma ihtiyacını belirtmektedir. (ç.n.)

iii. Piyasa mübadelesi İslâmi sistemde ekonomik faaliyetin ana unsurudur. Ancak bu sistem İslâmi bir işlem aracılığıyla filtre edilir ki bu toplumsal olana duyarlı çevre dostu bir sistem üretir. Bu süreçte, sosyalist ve refah devleti odaklı yapılardan ekonomideki özendirmeleri frenlememek için kaçınılır.

Görüleceği üzere İslâm ekonomik sistemi hem bu dünyayı hem de ahireti (hesap verebilirlik aksiyomu) önceleyen ve bu dünyadaki hareketlerin bir yansıması olan, iki boyutlu bir fayda fonksiyonu üzerine temellenir. Bu da bizi homo-İslamicus'a ya da Arif'in (1989: 92-94) adlandırdığı gibi *tab'ay veya kaynakların rasyonel bir şekilde dağılımını da içeren bir şekilde kendi ekonomik kararlarını verebilen sadık, itaatkâr insana götürür. Ancak "bir tab'ay olmak için Müslüman olmak gerekli ancak elzem bir durum değildir" (Arif 1989: 91). Bir kişinin tab'ay olarak nitelendirilmesi için, onun yani Müslüman olduğunu beyan eden kişinin İslami prensipleri hayatının her alanında uygulaması gerekmektedir.*

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, epistemolojik kaynaklara göre İslam ekonomisiyle geleneksel ekonomi arasında belirgin bir metodolojik fark vardır. Geleneksel ekonomi, seküler dünya görüşünün bir parçası olarak insan dışında hiçbir bilgi kaynağını kabul etmezken, İslâm ekonomisi ilahi bilgi üzerine temellenmiştir (Khan 1989).

Bu bölüm açıkça şunu göstermektedir İslam ekonomisinin kendine özgü bir metodolojisi vardır ve bu ayrıca onun sistemik doğasını kuvvetlendirmektedir.

2.5. İslam Ekonomi Sisteminin Mekanizmaları ve Araçları

Önceki bölümler; İslam ekonomisinin kendisine has değersistemi, aksiyomları, temel prensipleri ve kurumlarıyla alternatif bir sistem olma iddiasını onaylamak için, İslam ekonomi sisteminin temellerini sunmayı amaçlamıştır. Onun sistemik doğasının bir parçası olarak, İslam ekonomisi, ekonomik ve finansal faaliyetlerin tanımlanmış normlar ve prensiplerle birlikte yönetildiği kurumları sağlar. Başka bir deyişle, 'bir İslami ekonomi dünyadaki diğer ekonomi sistemlerinden farklıdır çünkü onun farklı bir kurumsal yapılanması ve İslam toplumunun hedeflerine ulaşabilmek için özgün devletin özgün bir rolü vardır' (Arif 1989: 87). İslami kurumlar işletme ve ticaretle ile bağlantılıdır ancak aynı zamanda ekonomi ve piyasanın yönetimiyle de bağlantı kurmaktadır, mesela *hisbe* piyasa sistemi düzenleyen bir kurum olarak çalışır.

Genel olarak, İslami ekonomi ve finansal faaliyetleri üç farklı tedbir ve kurum ile şekillenir.

Birincisi, pozitif tedbirler, mesela *zekât* (zorunlu olarak verilen sadaka) fakirlerin ihtiyaçlarına cevap vermek için vardır. Sistemik olarak *zekât* kaynaklarını yöneterek onun fakirliğin azaltılmasındaki olumlu etkilerini artırmak için metodlar geliştirilmiştir. Başka bir deyişle, ihtiyacı olanlara sadece onların acil ihtiyaçlarını gidermek için yardım etmek değil, aynı zamanda sürdürülebilirlik, hayatta kalma ve ihtiyacı olanlara yardımı sürdürmek için projeler geliştirilmesi de *zekât* kaynaklarının bir stratejisidir. *Hisbe*, İslam ekonomi sistemi içinde piyasa mekanizmasının eksikliklerinin, kusurlarının ve aşırılıklarının aşılmasına cevap vererek piyasa mekanizmasını düzenleyen, diğer önemli pozitif kurumlardan biridir.

İkinci olarak, gönüllü tedbirler, mesela sadaka (hayırsever bağışları), bireylerin acil ihtiyaçlarını gidermeyi hedefler. *Vakıflar* veya dindar kurumlar, üçüncü gönüllü sektörün bir parçası olarak, ya piyasa mekanizmasının ya da devletin eksikliklerinden dolayı yeterince sağlanamayan mal ve hizmetleri sağlamayı amaç edinmiştir. *Evkafın sağlık hizmetleri, eğitim ve gıda dağıtımı vb. gibi hizmetleri hedeflemesine ilave olarak, vakıfta birikmiş kaynakların etkin bir şekilde kullanımı için nakit-vakif sistemi ve bu kaynakların toplumun ekonomik kalkınmasına katkı sağlamasını artırmak için insani kalkınma projeleri geliştirilmiştir.*

Üçüncü olarak, engelleyici tedbirler, mesela riba, yani önceden belirlenmiş faiz, üretken ekonominin veya finansal faaliyetlerin sonucu olmadan ortaya çıkan kânsuz kazanç olduğu için yasaklanmıştır. İslâm ekonomisi, önceden tanımlanmış sermaye kazançlarına karşı olarak kâr ve zarar ortaklığı, risk alma ve paylaşımını, bireylerin ekonomiye aktif bir şekilde katılımını motive etmek için önermektedir. *Ribanın yasaklanmasının amacı sadece sosyal adaletle ilgili değildir fakat aynı zamanda toplumsal en iyinin yanında katılımcı ekonomik hedeflerle birlikte ekonomik en iyiye de ulaşabilmektir.*

Bunun için, 1960'ların sonlarından beri kurulmaya başlanan İslâmi finansal kurumlar, modern bankaların formunda, İslâm ekonomi sisteminin değerlerine, aksiyomlarına ve prensiplerine uygun fonksiyonlar icra etmeyi hedeflemiştir. İslâm finansın gelişmesindeki büyüme olağanüstüdür ki bu üç yüzün üzerinde ki İslami banka ve finansal kurum sadece Müslüman ülkelerde değil fakat 70'ten fazla ülkede de faaliyet yapmaktadırlar. Bu kurumların yüzde 10 ve yüzde 15 ci-

varında hesaplanan büyüme oranlarıyla birlikte varlıkları da 500 milyar dolar civarındadır ki bu küresel finans dünyasında eşine rastlanılmayan bir durumdur.

Tekâfîl veya faiz temelli olmadan çalışan İslâmi sigorta İslami finans kurumlarının diğer önemli yönlerinden biridir. İslami sigorta, bireyler ve daha önemli olarak işletmeler için onların varlıklarını ve işlerini güvence altına alacak İslâma uyumlu sigorta ürünleri sunmalarının yanında, aynı zamanda ekonomik büyümeye katkı sağlayarak İslami bir şekilde kaynakların yönetimini de yapmaktadır.

Bütün bu gerekli İslami kurumlar ve araçlar insanın iyiliğini artırmayı veya İslam ekonomi sisteminin operasyonel boyutunu temsil eden, “*maqasid*”, hedeflerdir. Bu kurumların var olması ve başarılı faaliyetleri İslam ekonomisinin; kendisine has değerleri, aksiyomları, temel prensipleri ve İslami bir çerçeve içinde faaliyet sürdüren kendi özel kurumlarına sahip bir sistem olduğunu göstermektedir.

3. İslam Ekonomisinin Sistemik Doğasının Sonuçları ve İslami Finansın Durumunun Yansımaları Üzerine: İdealler ve Realiteler

İslam ekonomisinin analitik araçları ve değer sistemi üzerine daha önceki tartışmanın gösterdiği üzere, İslam ekonomisi siyasal isteklerle birlikte bir dünya düzeni kurmayı hedefler. Kimlik siyasetinin doğal bir sonucu olarak, İslâm ekonomi sistemi modern kurumları ve *homo-İslamicus* veya *tabaa'ya* gibi davranış normlarını bünyesinde barındırır. Başka bir deyişle, İslam ekonomisi, *homo-İslamicus*'un kavramsallaştırılmasıyla birlikte, ‘insanların nasıl davranması gerektiğini değil, ne için çabalamaları gerektiğini’ (yani zorunluluğun karşısı olarak olması gereken) belirten ideal/örnek bir dünya tasarlar. Ancak, İslam ekonomi sistemi kesin ekonomik yargılardan veya hipotezlerden de yoksun değildir. Ekonominin pek çok alanı gerçekte mutlak ve İslami veya herhangi başka bir yapı içerisinde de farklı olamaz (Zarka 1989).

Önceki bölümlerde yer alan tartışmanın gösterdiği gibi, İslam ekonomisi, bir iskelet paradigmaya; bir değer sistemine; temel aksiyomlar; operasyonel prensiplere/mekanizmaya; bir özgün metodolojiye ve onun çalışmasını sağlayacak işlevsel kurumlara sahip olmasıyla bir ‘sistem’ için gerekli olan önkoşulları gerçekleştirmektedir. Buna ek olarak, eşsiz bir değer sistemi, aksiyomlar, onun metodolojisine uygun olarak çalışan işlemsel prensiplerden yola çıkarak, haklı ola-

rak İslam ekonomisinin alternatif bir sistem olduğu iddia edilebilir. İlaveten, aksiyomlar ve İslam ahlak ekonomisinin temel felsefesi ‘politikaların; bağımlılığa, fırsatların küçük bir azınlığın gelişimi için sınırlandırılmasına veya harekete geçirci bireysel sorumlulukların azaltılmasına yol açmamasını gerektiren evrensel bir etik sistemi oluşturur. Politikalar bilgiyi aramak için olan motivasyonu, verimliliği ve yönetimde şeffaflığı artırmalıdır. Aynı zamanda onlar nesiller içinde ve nesiller arasında adaleti geliştirmelidirler’ (Sirageldin 2002: 27). Bu da bize İslâm ekonomi sisteminin politik yönelimi onun sistemik doğasını artırmaya çalıştığını göstermektedir. Ayrıca, “bir ekonomik sistemin doğruluğu onun; içsel tutarlılığı, hayatın diğer veçhelerini organize eden sistemle uyumluluğu ile gelişme ve büyümeyi sağlamasıyla ölçülebileceği için” (Kahf 1989: 43), İslâm ekonomisinin diğer hegemonik sistemlerden ayrılan bir sisteme sahip olduğu savunulabilir. Bu yüzden, İslami sistem kendiliğinden, diğer şeyleri eşit kabul ederek, operasyonel norm ve çalışabilir modeli sağlayacak kapasiteye sahiptir. Ve bu ‘diğer şeyler’ (a) İslâmi normlara ve ideallere bağlılık derecesi, (b) siyasi olarak güçlü bir İslam Devleti, (c) içerden ulusal yönetimler aracılığıyla İslama yönelik siyasi amaçlı düşmanlığın olmaması, ve dışardan ise uluslararası baskının olmaması, (d) İslam’ın toplumdaki değişimlere, teknolojik veya başka türlü yeniliklere uyumudur (El-Ashker and Wilson 2006: 400). El-Ashker’in ve Wilson’ın belirttiği gibi mikro ve makro sosyal ve politik çevre İslam ekonomik sisteminin işleyişini kolaylaştırmalıdır. Ancak, Müslümanlar gerekli olan küresel güce sahip olmadıklarından, kendi siyasal ve bu yüzden ekonomik düzenlerini inşa etmede başarısız olmuşlardır. Bu nedenle, Chapra (1992:118), “siyasal faktörün Müslüman ülkelerde adalet ile birlikte kalkınabilmek için İslami bir strateji uygulamada başarısız olmalarının en önemli faktörlerinden biri olduğunu” kendisi de kabul etmektedir. Bu gerçeklik İslâm ekonomi sisteminin, İslami finans içerisinde yer almış gelişmeler tarafından test edilerek belirli bir yapılandırmacı ideolojiye dayanmasına ve değer sisteminden, kimlik siyasetinden ve İslam ekonomisinin sistemik algısından vazgeçerek uluslararası finans sisteminin bir parçası olmasına neden olmuştur. İslamın ahlaki-ekonomik zorunluluklarını yürütmesi ve gerçekleştirilmesi beklenen ve İslam ekonomisinin operasyonel ayağı olan İslâmi finansın yaşayabilirliği açısından bunun ciddi sonuçları olmuştur. Ancak böyle bir sistem algısına rağmen, İslâmi finansın gelişimine yönelik eleştirel bir yaklaşım, çok pragmatik bir gelişmeyi göstermektedir. Başka bir deyişle, gerçek hayatta İslam ekonomisinin sistemik algısına ulaşamamasından dolayı, İslami finans

neo-klasik paradigma içerisinde yer alan kendi çalışma mekanizmasını geliştirmiştir. Bu yüzden, İslam ekonomisinin kurucu zihinlerinin, modern anlamda sistemin işlevsel yönü olacak olan İslami finans ile birlikte İslami bir ekonomik sistem yaratmayı amaçlamış olmaları gerçeğine rağmen, şu anki mevcut durumda İslami finans İslam ekonomisinin temel iddialarını pek paylaşıyor gibi gözüküyor. Sonuç, bu nedenle, İslam ekonomisinin bir sistem olarak ve İslami finansın o sistemin bir unsuru olarak aralarında varsayımlar, ideal prensipler ve istekler açısından bir farklılaşma oluşmuştur. Başka bir deyişle, “İslami bankalar üzerine son zamanlardaki tartışmaların ayırt edici özelliği geleneksel teoriyle mevcut pratik uygulamalar arasında büyüyen bir set oluşmasıdır” (Hasan 2005: 11). Özellikle 1990’lardan beri, İslami finansın faaliyetleri ve finansmanın İslami türlerinin doğası büyürken, bireyler yaşamlarında bu muazzam büyümeden etkilenmemişlerdir. Dini davranış normlarından ziyade ekonomik güdülere öncelik veren finansal piyasaların gerçekleri İslami finansı, farklı finansal ürünlerin kendi değerlerinden yoksun kabul edildikleri, uluslararası finansal sistemin bir parçası olmaya zorlamıştır. Bu nedenle, 1990’lardan sonra, İslami finans uluslararası finansal sistemin melez finans ürünlerini temsil etmiştir. Böylece, aradaki farklılık teknik farklılığa düşürülmüştür ve değer sisteminden artık *ribayı* yasaklayan Kur’an ayetlerinin tanımlamalarının ötesinde bahsedilmez olmuştur. Bu durum, Müslüman dünyadaki ekonomik kalkınmanın başarısızlığından ve aynı zamanda materyalist olmalarından dolayı, İslam ekonomistleri tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bu epistemolojik fark Kur’an ayetlerinin ve İslami tedbirlerin modern bir şekilde yorumlanmasıyla ilgilidir. İslam ekonomisinin temel ve arzulanan pozisyonuna karşıt olarak İslami finansın bu pragmatist pozisyonu şu kavrayış üzerine temellenir; “Allah’ın Kur’an’daki ilahi sözleri içlerinde neoklasik ekonomik teorinin modern varsayımlarıyla oldukça uyumlu rasyonel ekonomik prensipler barındırırlar. İnsanoğlunun ekonomik davranışı hakkındaki evrensel olarak kabul edilmiş teorinin bir biçimi olarak, ekonomi teorisi de zorunlu olarak evrensel bilgi kaynağıyla uyumludur ve onu onaylamaktadır, Kur’an: *homo-İslamicus* ve *homo-economicus* bir ve aynı şeydir” (Maurer 2005). Aksine, aynı şeriat kurallarından İslam ekonomisinin okunması sosyal adaleti, uygulama ve yeniden dağıtım ihtiyacının, yani bir anlamda ekonomi politik bir çerçevede içerisinde sosyo-ekonomik bir okumanın, önemini vurgular.

Bahsedilen böyle bir sapma olmasına rağmen, bu çalışma İslami bankaların ve finansal kurumların (İBF’lerin), özgün ahlaki iddiamızla sosyal adaletin bir-

leştirilmesiyle yeniden yapılandırılmasını önermemektedir. Bilakis, bu kurum ve yapıların (İBF), bir İslami ekonomi sistemi tarafından sağlanan çerçeve yapıya ulaşmadaki başarısızlığın bir sonucu olarak, en iyi ikinci çözüm olarak değerlendirilmesi gereklidir. İBF kurumları, bu yüzden ticari bankaların kapasitesi oranında piyasaya cevap verebilmek için kalmalıdır. Çünkü “mevcut İslami tecrübe, bütün kısıtlarına rağmen, hem tüketicilerin hem de üreticilerin ihtiyaçlarına çok önemli bir hizmet sunduğunu kanıtlamıştır ve sadece bu yüzden bu özel amaç için bile sürdürülebilir” (Tag El-Din 2004).

İslâmi finansın mevcut durumunu en iyi ikinci çözüm olarak kabul etmek beraberinde İslami ahlak ekonomi sisteminin özgün kavramı içinde yeni modeller geliştirilmesini de gerekli kılar. Başka bir deyişle, İslâmi finansın başarısızlığı hafifletilmelidir. Bu yeni geliştirilen modellerde ya da yönlendirmelerde “İslami finansın marka ismi müşterek ortaklık bankacılığını, mikrofinansı, sosyal açıdan sorumlu yatırım, yani bir anlamda Batıda tecrübe edilmiş sosyal bankacılık gibi, benzeri konuların üzerinde durmalıdır” (El-Gamal 2006: xii). Bu muhtemelen bütünüyle yeni bir şey değildir; Mısır’daki ilk tecrübe bir sosyal bankaydı. Bu tarz İslami finansın sonuçları düzeltmeyi ve hafifletmeyi amaçlayan kurumsal çözümler, finansal dengeyi etkilemelerinden ziyade toplumun mikro dinamiklerine odaklanarak bireylerin yaşamlarının geliştirilmesine katkı sağlayacaklardır. Sosyal bankaların İslâmi bankaları hangi oranda kapsayacağına bakıldığında, *maslahah* toplumsal iyi için ahlaki bir standart sağlarken, şeriatın adalet ve hayır-severliği gerektirdiği açıktır.

İslâmi ekonominin sistem anlayışına doğru tekrardan yönelirken, “İslami finans’taki ‘İslami’ kelimesi, sözleşme mekanizmasıyla birlikte finansal sonuçların gerçekleştirildiği bir şey olmaktan ziyade, finansal işlemlerin sosyal ve ekonomik sonuçlarıyla bağlantılı bir şey olmalıdır” (El-Gamal 2006: xiii). Böylece, Siddiki’nin (2004) de savunduğu gibi, İslami finansın mekanistik ve yasal yapısından onun amaçlarına ve politikalarına doğru bir yöneliş insanlığı refahına daha çok hizmet edecektir. Bu sayede İslami bankacılık, İslam ekonomi sisteminin özlemlerine ve gelişen ekonomilerin gerçekliklerine cevap verebilecek, “sağlam, ahlaki ve dini ilkelere dayanan yeni bir hüviyet” kazanabilecektir (El-Gamal 2006: 191)

Sonuç olarak böyle bir uyarılama, İslam ekonomi sisteminin temel aksiyomlarını ve prensiplerini daha işlevsel hale getirecek ve bizi, “davranışların ve iliş-

kilerin arındırılarak mükemmelliğe doğru gelişmesi” demek olan *tazkiyah* yoluyla, “hem bu dünyada hem de ahirette başarıya”, *falah* (*kurtuluş*)’a, götürecektir (Ahmad 1994: 20).

Referanslar

Ahmad, K. 1979. *Economic Development in an Islamic Framework*. Leicester: Islamic Foundation.

Ahmad, K. 1980. “Economic Development in an Islamic Framework,” in K. Ahmad and Z. Ishaq

Ansari (eds.), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A’la Mawdudi*. Leicester and Jeddah: Islamic Foundation and Saudi Publishing House.

Ahmad, K. 1994. *Islamic Approach to Development: Some Policy Implications*. Islamabad: Institute of Policy Studies.

Ahmad, K. 2003. “The Challenge of Global Capitalism,” in J. H. Dunning (ed.), *Making Globalization Good: The Moral Challenges of Global Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

Arif, M. 1989. “Towards Establishing the Microfoundations of Islamic Economics: The Basis of the Basics,” in A. Ghazali and S. Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Selangor Darul Ehsan: Pelan-duk Publications.

Bornstein, M. 1979. *Comparative Economic Systems: Models and Cases*. Illinois: Irwin.

Chapra, M. U. 1992. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: Islamic Foundation.

Chapra, M. U. 2000. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester: Islamic Foundation.

Choudhury, M. A. and Malik, U. A. 1992. *The Foundations of Islamic Political Economy*. London: Macmillan.

El-Ashker, A. and Wilson, R. 2006. *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill.

El-Gamal, M. A. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press.

El-Ghazali, A. H. 1994. *Man is the Basis of the Islamic Strategy for Economic Development*. Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank.

Gregory, P. R. and Stuart, R. C. 1985. *Comparative Economic Systems*. Houghton: Mifflin.

Haneef, M. A. 2005. "Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics," *Post-Autistic Economics Review* 34 (October).

Hasan, Z. 2006. "Islamic Banking at the Crossroads: Theory versus Practice," in M. Iqbal and R. Wilson (eds.), *Islamic Perspectives on Wealth Creation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ibn Taymiya 1985. *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. Leicester: Islamic Foundation.

Kahf, M. 1989. "Islamic Economics and Its Methodology," in A. Ghazali and S. Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.

Kahf, M. 2003. "Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology," *Review of Islamic Economics* 13, pp. 23-47.

Khan, M. A. 1989. "Methodology of Islamic Economics," in A. Ghazali and S. Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.

Maurer, B. 2005. "Re-formatting the Economy: Islamic Banking and Finance in World Politics," in N. Lahoud and A. H. Johns (eds.), *Islam in World Politics*. New York: Routledge.

Mill, J. S. 1836. "On the Definition and Method of Political Economy". Reprinted (1995), in D. Hausman (ed.), *The Philosophy of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Naqvi, S. N. H. 1981. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Leicester: Islamic Foundation.

Naqvi, S. N. H. 1994. *Islam, Economics and Society*. London: Kegan Paul International.

Nomani, F. and Rehnema, A. 1994. *Islamic Economic Systems*. London: Zed Books.

Siddiqi, M. N. 1981. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: Islamic Foundation.

Siddiqi, M. N. 2004. *What Went Wrong?* Keynote Address at the Roundtable on Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of Discipline, held at Jeddah, Saudi Arabia on 26-27 May 2004 under joint auspices of the Islamic Research and Training Institute, Jeddah; and the Arab Planning Institute, Kuwait. Available at: <http://www.siddiqi.com/mns/Keynote_May2004_Jeddah.html>, Access Date: 13th December 2006.

Sirageldin, I. 2002. "The Elimination of Poverty: Challenges and Islamic Strategies," in M. Iqbal (ed.), *Islamic Economic Institutions and the Elimination of Poverty*. Leicester: Islamic Foundation.

Tag el Din, S. E. I. 2004. *Ethics, Entrepreneurial Behaviour and Production Organization*. A Working Paper presented at the Roundtable on Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of Discipline, held at Jeddah, Saudi Arabia on 26-27 May 2004 under joint auspices of the Islamic Research and Training Institute, Jeddah; and the Arab Planning Institute, Kuwait, 2004.

Tripp, C. 2006. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ul Haq, I. 1995. *Economic Doctrines of Islam: A Study in the Doctrines of Islam and Their Implications for Poverty, Employment, and Economic Growth*. Herndon, Virginia: IIIT.

Weiss, D. 1989. "The Struggle for a Viable Islamic Economy," *The Muslim World* 79(1), pp. 46-58.

Zarka, A. 1989. "Methodology of Islamic Economics", in A. Ghazali and S. Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.

Bölüm 7

Ekonomiye İslâmi
Bir Yaklaşım

Ekonomiye İslâmi Bir Yaklaşım¹

1 Yazarn *'An Islamic Approach to Economics'* makalesinin orijinalinden editörün izni ve bilgisi dahilinde Sercan Karadoğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

1. Giriş

Bu çalışma, ekonominin son iki yüzyıllık gelişiminin kısa bir sunumuyla başlıyor. Ana metodolojik yaklaşımlara odaklanmakla birlikte, perspektifin doğru kurulması için daha erken dönemler için de bir şeyler söylememiz gerekmektedir. Disiplinin önde gelen düşünürlerinin dikkatini çeken sorunları, konuları ve onların ilgi alanlarından olan insan ve toplumun yüzleştiği problemleri tanımlamaya çalışacağız. Bu bakımdan, şekilciliğin (formalizmin) ekonomik teori içindeki aşamalı olarak kurduğu hakimiyet ve ekonominin anlamı ve amacına ulaşmada analiz teknikleri ve araçlar üzerinde aşamalı olarak kaydettiği kazanım bu anlamda dikkate değerdir. Bu da bizi ekonomi biliminin bir kez daha gerçeklik ile yüzleşmeye zorlandığı ve bir metodoloji krizinin ortaya çıktığı, 20. yüzyılın ikinci çeyreğine götürecektir. Bu yüzden makalenin bir sonraki bölümüne geçmeden evvel, ekonomi biliminin çağdaş içeriğinin ve farklı metodolojik yaklaşımlarının neler olduğuna bakmamız gereklidir. Bundan sonraki bölüm ise, ana sorunsalı oluşturan, *bu disipline İslam'ın uygunluğu* konusudur.

Ekonomideki İslami geleneğin her zaman için şekilcilikten uzak olduğu savunulmuş ve esnek bir metodolojiyle anlam ve amaç üzerine odaklanılmıştır. Bu da, ilahi rehberliğin insan ve topluma dair çok boyutlu ilgisiyle uyumludur. Ekonomi bilimi diğer disiplinlerden gelecek olan katkılara açık olmalıdır ve hem bilim hem de sanat, ekonomik ilişkilerdeki, İslami olarak güzel bir hayatın gerçekleştirilmesi için el ele vermelidirler. Çağdaş İslami ekonomik düşünce bu güzel kurgulanmış geleneğin genişletilmesidir. İslam ekonomisinin doğası ve kapsamını ayrıntılandırmaya çalışacağız. Bunu yaparken, onun çağdaş içeriği ve kapasitesinin birbiriyle uyumunu göstermek için bir çerçeve tasarlanarak onun tarihsel gelişimi açıklanacaktır. Bu da bizi, İslam ekonomisinin davranışsal analiz, po-

litika çalışmaları ve sistem inşası süreçlerinin yeniden gözden geçirileceği üçüncü ve son bölüme getirmektedir.

Geleneksel ekonomi teorisinin ve politikasının incelenen mevcut durumu, bir fırsat sağlayarak geleceğe dair bir program olarak İslam ekonomisi araştırmalarına öncelikli araştırma imkanı kazandıracaktır.

I. Ekonominin Tarihi ve Metodu

A. Erken Dönem Ekonomik Düşünce

Düşünen insanlar her zaman; fakirlik ve zenginlik, trampa (takas, mübadele), para ve ticaret, fiyat dalgalanmaları, vergiler ve idarecilerin müdahaleleri gibi ekonomik konulara ilgi duymuşlardır. Hatta bazen medeniyetlerin yükseliş ve düşüşlerinin refah ve ekonomik geri kalmışlıkla eş değer olduğu üzerine düşünülmüşlerdir. Bunu yaparken, tanımlamanın yanında çözüm yolları sunmuşlardır. Genel olarak konuşurken, onlar belli bir metoda bağlı değillerdir ancak tümevarım aralarında en meşhur olan yöntemdir. Büyük halk kitlelerinin, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinler tarafından etkilendikleri zaman dilimlerinde, kutsal kitaplara ait olan emirler ve dini hükümler belli politikalar dayatmışlar veya yaklaşımlar önermişlerdir. Bunlar da akademisyenler tarafından yorumlanmış, tartışılmışlar ve felsefe için yeni açılımlar sağlanmışlardır. Hatta bunlar faiz yasağı gibi yasaklar için kullanılan araçlara da uygulanmışlardır. Fakat dini ilham iktisadi düşüncenin evriminden çok daha fazlasından sorumluydu. O, sosyal kurumların, yönetici ve toplumun hâkim sınıflarının iyi niyetli eleştirileri için bir referans noktası sağlamıştır.

Genel manasıyla konuşursak, Adam Smith'e ve 'klasik' ekonominin doğuşuna kadar olan durum buydu. Kendinden sonra gelen klasik okul tarafından yeniliğe uğratılan, merkantilizm, insan davranışına dair soyutlama, genelleme veya *a priori* nosyonlara indirgeme yetisinden yoksundu. Merkantilist yazarlar hayal ürünü modeller kurgulamadılar ya da evrensel yasalar keşfetmeye uğraşmadılar. Onlar pratik insanlardı, nihai çıktılarını realize etmek için tasarlanmış bir sürecin katılımcıları gibi düşünüp yazan. Gözlemledikleri gerçekliğin bağımsız pozitif analizini yapmak için dışarıdan izleyiciler gibi durmak onlara hiç cazip ve ilginç gelmiyordu.

B. Klasik Ekonomi

Adam Smith'in 1776'da yayınlanan *Ulusların Zenginliği* kitabı, ekonomi bilimi için yeni bir dönemin başlangıcıydı. Smith hala daha önceki dönemin pek

çok karakteristiğini paylaşmaya devam ediyordu, onun ekonomisi bir ahlak sisteminin bir parçasıydı. O, toplumun ahlaki değerleriyle, amaçlar ve sonuçlarla ilgileniyor ve onları biçimlendirmek konusunda da gönüllü davranıyordu.² Fakat soyutlama, genelleştirme ve evrensel yasalara ulaşma arzusu kendi taleplerini yaratıyordu. İnsan doğasının yasalarına (Newton'un yerçekimi yasasına benzer şekilde) vurgu yapan bir ekonomik ilişkiler sistemi olduğunu öne sürmüştü.³ Bu yasanın özü, mübadele ekonomisinin kaosu altında düzeni sağlayan ve sistemin büyüme yönünde ilerlemesini sağlayan, bireysel çıkardı. Birey, tüketici gibi, ekonomi arenasında asli fail olarak görülür çünkü onun arzuları ve dilekleri piyasa mekanizması tarafından gerçekleştirilmektedir. Yapılacak her türlü müdahale, özellikle devlet tarafından, bireysel iyiyi maksimize ederek toplumsal iyiyi maksimize etmeyi vaat eden mükemmel bir şekilde uyum içinde olan sistemin faaliyetlerini bozacaktır. Bu yüzden, o, 'piyasa mübadelesi sistemi için ahlaki bir savunma ve bilimsel bir şablon sağlamıştır.'⁴ Smith'in, tüccarlar ve kapitalistlerle alakalı oldukça hor gören bir tarafı vardı fakat kendi kendisini idare eden sistem ona o kadar güçlü görünüyordu ki, ya onların manevralarına engel olacak toplumsal bir baskının gerekli olduğunu kabul ediyordu ya da onlara tüketicilere ve onların taleplerine verdiği gibi seçkin bir konum tayin ediyordu. Onun ekonomisinin temelinde yatan değer teorisiydi ki o emeğin bunda temel olduğunu kabul ediyordu. Bu teori sermaye mallarına uygulandığında ciddi bir sorun ortaya çıkıyordu. Bu sorunla klasik ekonominin ikinci mimarı olan Ricardo hayatı boyunca uğraşacak ve görece değerin sadece emekten etkilenmediği fakat aynı zamanda kâr oranından da etkilendiği sonucuna varacaktır. "Hepsinden öte, rant, ücret ve kârların büyük sorunsalının, temelde değer doktriniyle bağlantılı olmayan bütün üretimin toprak sahipleri, kapitalistler ve işçiler arasında bölüşülen oranlarıyla açıklanması gereklidir, demiştir."⁵ Ricardo, ekonomik analiz katılığına daha fazlasını eklemiştir. Soyutlamayı Smith'te görülenden daha yüksek bir seviyeye taşımış, *a priori* aksiyomlardan çok daha yüksek seviyede bir mantıksal akıl yürütme tercih etmiş ve ekonomik değişkenlerin ekonomik değişkenler tarafından tanımlandığını göstermiştir. Smith'in fazla karmaşık olan gerçek-

2 Piero V. Mini, *Philosophy and Economics: The Origin and Development of Economic Theory*, (The University Press of Florida, Gainesville, 1974), s.64

3 Phyllis Dean, *The Evolution of Economic Ideas*, (London and New York, Cambridge University Press, 1978), s.11

4 E. Ray Canterbury, *The Making Of Economics*, (Belmont, California, Wadsworth Company Inc., 1976), s.5.

5 David Ricardo'nun J.R. McCulloch'a bir mektubundan, Piero V. Mini tarafından alıntılanan, a.g.e. s.95

likle ilgili öngörülerıyla fazla ilgilenmemiştir. Bunları kabul etmek, 'tecrübe' ve 'gözlem'i kabul etmek demek olacak ve bunlar onu kendi Kartezyen metodolojisinin onu sürüklediği mantiki sonuçlardan uzaklaştıracaktı. Fakat onun 'bölüşürme yasaları'na yönelik kaygıları ekonomik teorinin gelecek seyrini, hem Marksist hem de Marjinalist versiyonlarında, bileşik bir değer ve bölüşüm teorisi geliştirmeye itecek ve bu noktadan itibaren de bir yüzyıldan fazla bir süre boyunca bu düşünüş, ekonomi teorisinin çekirdeğini oluşturacaktır.

Fakat, Marx'a veya Marjinalistlere geçmeden evvel Alman Tarihsel Okul hakkında çok kısa bir açıklama gerekiyor. Ana akımın seyrini değiştirmeyi başaramamış olmakla birlikte, klasik ekonominin geniş kapsamlı genelleştirmelerine ve soyutlama yasaları kavramları için bir uyarı niteliği görmüştür.

C. Marksizm

Marks'a fazlaca yer ayrılmayacak olması, onun modern düşünce tarihindeki genel yeri ve ekonomi düşüncesindeki özel yerini reddettiğimizden dolayı değildir, ancak sadece, Marjinalistler aracılığıyla neoklasik ekonomiye evrilen anaakım iktisada konstanre olmak için zamanı ve yerimizi ekonomik kullanmak istememizden dolayıdır. Karl Marks hakkında şunun not edilmesi yeterli olacaktır, onun teorisi bilginin Kartezyen teorisinden, klasikleri etkilemiş olan, farklı bir epistemolojiden besleniyordu. Onun düşüncesi Hegel'den etkilenmişti, ancak o teorisini 'Hegel'i ters yüz ederek' iletmişti.⁶ 'Marks'ın bilgi teorisi baştan sona kadar ampirik ve tarihseldi'⁷ ve onun ekonomisi kendi tarih felsefesini yakından takip ediyordu. Fakat onun teorisinin bu maddi köklerine rağmen, klasiklerin mirasını paylaşarak felsefesi devamlı olarak kavramlar ve soyutlamalarla uğraşmıştır ve sıklıkla onlardan biri olarak sayılmıştır. Buna rağmen, onun teorisi tamamen farklı bir paradigmaya dayanıyordu, "ortodoks ekonomi politığın başarısızlıklarına odaklanarak, daha arzu edilir bir zenginlik dağıtımını öngörüyordu."⁸ Onun ve onun takipçilerinin zorlu metinleri içinde ekonomiye yaptıkları en önemli katkı buydu ve bu hala da onun sistemine ve teorisine karşı ilgi çeken ve aslında çoğunlukla ne onun epistemolojisini ne de onun tarih felsefesini paylaşan insanları etrafına toplayan en önemli özelliklerinden biridir.

Başka bir önemli başlangıç noktası da: klasik bakışa göre ideal olana ancak dünya kendi haline bırakılırsa ve insan müdahalesinden uzak kalırsa ulaşılabilir,

6 Piero V. Mini, a.g.e., s.174.

7 a.g.e. s.177

8 Phyllis Dean, a.g.e., s. 16.

fakat Marks için ideal açık bir şekilde savaşarak açığa çıkartılabilecek bir şeydir. 'Bu aktivizm Marks'ı ortodoks ekonomistlerden ayırdığı kadar Hegel'den de ayırmakta'⁹ ve sisteminin kapasitesini toplumsal olarak ilgili yurttaşları kendisine çekmek için desteklemektedir.

D. Marjinalizm

Ekonomi bilimindeki marjinalist devrim analizin formel veçhesiyle ilgilidir ve insanın ekonomik sorunlarına herhangi bir yeni tasavvur sunmaz. Bütün arzu nesnelere tek bir ortak paydaya indirgenmiştir, 'fayda'ya, çok küçük miktarlarda artma ve azalmaya olanak vererek diferansiyel cebirin ekonomide uygulanmasını sağlamıştır. Tüketici malları, tabii ki, verili bir miktar ve değerinde sadece mevcuttu, fakat metot talepleri daha üstündü, bundan dolayı varsayım çok iyi bölünlenmişti. Sonra aynı metot, küçük oranlarda artacağını ve azalabileceğini farz ettiğimiz ve biri diğerinin yerine ikame edilebilen üretim faktörlerine de uygulandı. Rasyonel tüketici çok fazla sayıdaki opsiyonlar içerisinde bir seçim yapabilmek için bütün bilgiye sahipti. Bu sayede faydayı marjinde eşitleyerek, onu maksimize etme imkanına sahip olmaktadır. Aynı yöntem üretici için de uygulanabilir. Bir faktörü diğer faktörle değiştirmek suretiyle marjinal verimliliklerin hepsinin aynı olduğu bir noktaya gelene kadar bu ayarlamalar yapılabilir. Üretim fonksiyonlarındaki katılık, bölünmezlik ve heterojenlik gibi bütün gerçek dünya zorlukları ve farklı emek birimleri arasındaki veya sermaye emek arasındaki temel nitelik farklılıklar önemsenmeyerek tek bir mükemmel tekniğe indirgenmiştir. Bu teknik maksimizasyon derindeki rasyonel bireye, bütün herkesin aynı eşit bilgiye sahip olduğu bir mükemmel rekabet dünyasında engelsiz bir operasyon alanı sağladı. Aslında sonuçlar harikaydı: tüketiciler için maksimum tatmin, üreticiler için maksimum kâr, toplumsal kaynakların optimum tahsisi; faktör fiyatlarının marjinal verimliliğe eşitleyerek sistem her bir bileşen için kendi katkısı oranında bir karşılığı garanti altına almaktadır.

Klasik ekonomiye son katkılardan birisini yapan J.S. Mill (1816-1873)'i izleyen yarım yüzyıllık süre zarfında bu metodun mükemmelliğe ulaşması gerekiyordu. Jevons, Menger, Wieser, Walras, Böhm Bawerk ve Clark, bu yüzden, değer üretimi maliyeti teorisini tahtından indirerek onun yerine değer ve dağıtımın subjektif teorisini koymuşlardır. Bundan böyle açık bir şekilde, Wieser'in

9 Piero V. Mini, a.g.e., s.167.

sözlerinden ‘Teori, ekonomik insanın zihninde kalkış noktasını almıştır.’¹⁰ Önemli olan metottur. Bu metoda itaat etmeyi reddeden her şey basit bir şekilde soyutlanmalı ve uzaklaştırılmalıydı. Sistemin kendisi mükemmelliği garantiye aldığından dolayı zaten politika yapmaya yer ve gerek yoktu. Gerçekleşebilecek ve uygulanabilecek tek politika yönergesi ise her şeyi engelsiz bir şekilde kendi haline bırakmak olacaktır.

E. Neoklasik Ekonomi

Alfred Marshall (1842-1924), marjinalizmi klasik çerçeveye uydurmuş, gerekli olduğu yerlerde ikincisini yeniden yorumlamış, değer ve dağıtım teorisini ünlü arz-talep eğrisi grafiğiyle sağlamlaştırmış ve farklı denge-eşitlik türlerini detaylı şekilde analiz etmiştir. Neoklasik ekonomi, serbest ticaret kapitalizminin sosyalist rakipleri karşısındaki ekonomi bilimindeki kesin zaferini sembolize etmektedir. Metodun anlam üzerindeki, araçların amaç üzerindeki ve formel analizin analiz edilen içerik üzerindeki zaferi artık tamamlanmıştı. Ekonominin pozitif ile normatif doğasına ilişkin tartışma da bu zaferi göstermektedir. Böylece bir zıtlık bir yüzyıl önce ortaya çıkmamıştı, çünkü insanın kendi ekonomisini yönetmesi kabiliyeti analiz için araçtı, bir sonuç değil. Pozitif ekonomi bu yüzden bu anlama gelmektedir; onun bütün sosyal geçerliliği onun ‘ne’yin olduğu ve ‘ne’yin olması gerektiğini belirleyebilme kabiliyetidir. Neoklasik ekonominin analitik öngörüsü, marjinal analiz tekniklerinin fayda ve çıktı maksimizasyonunu gösterdikleri ve merkezi ekonomik sorunların çözümlerinin kavrandığı, hayali bir mükemmel rekabet ve mükemmel bilgi dünyası sunuyor olduğudur. Ne zaman ne de mekan bu analizi etkileyebilir; insandan insana, toplumdaki topluma, bölgeden bölgeye ve bir tarihi dönemden diğerine değişen kültür ve gelenek farklılıkları gibi bütün özellikler bu analizin doğruluğunu bozamaz. Bütün bunlar, sistemin uğraştığı evrensel yasalar açısından konu dışıdır.

Ancak bu, ekonomistlerin sadece değer ve dağıtım teorilerden başka bir şey konuşmadıkları anlamına da gelmemeli. Parayı tartışmışlardır ancak sadece bir ölçüm standardı olarak çünkü marjinal cebir sadece sayılarla uğraşabilir, spekülasyonlarla ve beklentilerle değil. Uluslararası ticaret mükemmel devinim var sayımı sayesinde çözümlenmiştir. Ve gerçek dünya komplekslikleri sadece bir seçenikle uyumludur: serbest ticaretin büyümesi ve gelişmesi, belirsizliğin ve

10 Piero V. Mini tarafından alıntılanmış, a.g.e., s.105.

zamanın soyutlandığı, üretimin kaynak dağılımını optimize ederek maksimize hale getirileceğinin öngörüleceği bir sistem için yabancı kavramlardır. Bu yüzden, bu, gerçek manasında teknolojik değişmeyi de kabul etmez. Kamu finansı *laissez faire* rejimi altında çok az bir yer hak eder. Çalışma ve endüstri ilişkileri, ancak sendikacılığa herhangi bir atıf olmadığı müddetçe ele alınabilir. Ne kaldı geriye?

Marshall'ın *Principles'* (kitabın tam adı, *Principles of Economics*; İktisadın Prensipleri), 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar ekonomideki standart metindi. Fakat hali hazırda yeni ve rahatsız edici fikirler ortaya çıkmaya başlamıştı. Schumpeter'in girişimciyi karakterize etmesi ve Knight'ın hemen her yeri kuşatan belirsizlikle ilgili öngörülleri, neoklasik ekonominin harika dünyasıyla çok zor uyuşuyordu. Neoklasik değer (ve dağıtım) teorisindeki gizli kusurlar, mükemmel rekabet dengesi olarak görünüyordu ve geriye kalan üretim dağıtımının, sabit ölçüğe göre getiri varsayımına dayandırıldığı gösteriliyordu. Joan Robinson ve Chamberlain tarafından takip edilen Pierro Sraffa'nın çalışmaları ise, son yüzyılda özenle inşa edilen harmonik yapıyı yerle bir etmiştir. Mallar heterojendirler ve bölünemezler, devinim hatalıdır, sayıların büyük olması gerekmez, bazı fiyatlar yapışkandır, tedarikçi reklamlar vasıtasıyla talebi manipüle edebilir ve hepsinden öte, bilgi her zaman eksiktir. Bu taze öngörülerin bir sonucu olarak, ekonomik sürecin kendiliğindenliğine olan inanç yerini bu süreci farklı derecelerde kontrol altına alma ihtiyacına bırakmaya başlıyordu. Bu ancak, akademinin bu gerçekliği ekonomistlere dayatması sonucu olmamış, fakat, 1929 yılında Büyük Buhran'ın sert gerçekliğinin bu kendi halindeliklerini bozması sonucu olacaktır. "İşsiz kitleler ve atıl bırakılmış üretim tesisleri, buhran boyunca, pek çok ekonomistin, temel ekonomik sorunların ortodoks ekonomi teorisinden dışlandığını fark etmelerine ve mikro 'seçim mantığı' araçlarının, toplumun yüzleştiği sorunların üstesinden gelmede yetersiz olduklarını görmelerini sağlamıştır."¹¹

F. Keynes'in Teorisi

Keynes'in *Genel Teorisi* (1936) tamamen yeni bir araç seti önermiş ve toplam talep, toplam arz, yatırım, tasarruf, istihdam hacmi, ulusal gelir gibi yeni sınıflan-

11 Sachs(ed.), *Main Trends in Economics*, (London, George Allen and Unwin), s.18. Bu nokta pek çok iktisadi düşünce tarihçisi tarafından vurgulanmıştır. Bunlar arasında bkz. Sydney Weintraub, *Modern Economic Thought*, (Basil Blackwell, Oxford, 1977), s.34.

dırmalar ekleyerek teorisini marjinalist gelenekten koparmıştır. Mükemmel bilgi ve kesinlik varsayımlarını ihraç ederek, karar verme sürecine yayılmış olan bilgisizliğe işaret etmiş ve yatırımın dayandığı beklentilerin gerçek doğasına vurgu yapmıştır. Yatırım ve faiz arasındaki nedensel bağı reddetmiş ve ücret oranlarının katılığının üstünde durmuştur. Analizinde likidite tercihini elzem faktör haline getirerek paranın sadece bir sayısal ölçü biriminden daha fazlası olduğuna kanaat getirmiştir. Klasik ekonominin denge kavramıyla da fazla ilgilenmemiştir. Bu yüzden bütün neoklasik analiz araçları tamamen kullanışsız kabul edilmemiş ancak onların yerine yeni araçsal set konulmuştur. Bu formel değişikliklerden daha önemlisi ise, her ne kadar sosyal gerçekliğe yapılan referanslar bir meşruluk kazandırmış ve bunlar gerçek duruma dair tatsız bir hatırlatıcı olsa da, her şeyden öte, ekonominin bir amacı vardır.

Her ne kadar klasikler insan doğasını anladıklarına ikna olmuş olsalar da, Keynes bunu başarabildiğine zorlukla inandı. Onlar kendilerinden emin bir şekilde, bildiklerini düşündükleri şeyler dışında bilmedikleri bir şey olmadığı gibi bir sonuç üzerinden ilerlerken, Keynes'in analizi gözlemediği bulgulara dayanmaktaydı. Ve bilinmesi gereken her şeyi bilinemeyeceğinden dolayı, onun sonuçları kendisinden öncekilerin metodolojilerinin 'kesinlikleri' yerini 'olasılıklar'a bırakmıştır. Klasik metodolojinin Kartezyen köklerinin tersine, Keynes'in yönteminin varoluşçuluk felsefesiyle yakın ilişkisi vardı. İşin doğrusu, bu yüzden, Keynes'e kesin bir metodoloji atfetmek zordur. O en nihayetinde pragmatikti, bazen tümdengelim yöntemini de kullanan, fakat çoğunlukla ampirik gerçekler ve arzu edilenin ne olduğuna dair bir his ile hareket etmiştir. İnsanın ekonomik ilişkilerinin düzgün bir yönetimini istemiştir. Bu sonuca götürecek anlama ve analiz etme çabaları bir araçtı. Pek çok makroekonomi sınıflandırması ve bazı makroekonomik analiz klasik ekonomistlere kadar geri götürülebilir, fakat bu noktada herhangi bir makroekonomik politika bulunamaz. Ne zaman ki ekonomi politikası öne çıktı, sosyal kurumların birincil olarak bu politikaların uygulanmasından sorumlu oldular. Mesela, devlet, ekonomi ekranındaki baş aktör haline geldi. Bu anlamda, aslında Keynes'in en önemli katkılarından birisi piyasaya her zaman güvenilemeyeceği gerçekliğini getirmiş olması ve serbest girişim sisteminde bile devletten yardım almanın ekonomik hayat içerisinde sabit bir özellik olması gerektiğini vurgulamasıdır.

G. Modern Görünüm

Ekonomi Keynes'ten sonra asla eskisi gibi olmadı. Her ne kadar neoklasik ekonomi Keynes'i yeniden yorumlayarak kendisinin tekrardan haklı olduğunu

ileri sürmüş ve onun 'model'ine yeni kavramlar eklemiş olsalar da, Keynes'i yorumlayanlar onun bile bile dışarıda bırakılışını asla hayal etmediler. Ancak, zaman ve mekan bu gelişmeleri daha fazla izlememiz için izin vermiyor. Keynes'den sonra, klasisizmin ilerleyişi, marjinalizmin yükselişi, Marksist eleştiri ve neoklasik sentezle kıyaslanabilecek önemde hiçbir şey olmamıştır. Şimdi, mevcut durumun ahvaline dair kısa bir özete bakmamız gerekiyor. Üç ayrııcı durum not edilebilir:

(1) Makroekonomik teoriyi neoklasik ekonomiye eklemeyerek Keynesyen ekonomi ana akım içerisinde asimile edilmiştir. Makroekonomik dağıtım teorisinin ekonomiye dâhil edilmesi, makroekonominin politika çalışmalarını domine etmesini olanak vermiştir. Fakat diğer yandan, rasyonel seçim çevresinde merkezi bir yer kaplayan mikroekonomik değer ve dağıtım teorisi, arz ve talep teorisi, farklı türlerin rekabeti, piyasa sonucu oluşan denge ve optimum arayışı, teori içinde kalmaya devam etmiştir.

(2) Tarihsel ve kurumsal düşünce, evrimci bir metodolojiyle canlanmıştı. Bu görüş, bütüncül bir yaklaşımı savunmakta ve farklı disiplinlere, mesela sosyoloji ve siyaset bilimi gibi ve metotlara açıklığı öngörmektedir. 'Ne-yin olduğu'ndan ziyade daha çok evrimciler ekonominin oraya 'nasıl' gideceğini ve 'neresinin' bizi oraya ulaştıracağını sormuşlardır. Galbraith, geleneksel ekonominin kavramakta başarısız olduğu biçimsel faktöre dikkat çekmiştir. 'Güç' bunlar arasında en çok öne çıkarıdır. Savaş sonrası dönem, büyüme ve kalkınma üzerine çok büyük bir literatürün oluştuğuna şahit olmuştur. Bu yaklaşım, geri kalmışlığın nedenlerini analiz ederek, olası kalkınma stratejileri üzerinde araştırma yapmaktadır. Bu tarihsel ve sosyolojik düşüncelerin ön plana çıkmasını ve soyut ekonomik yasaların sınırlarının ve zayıflıklarının meydana çıkmasını sağlamıştır. Myrdal'ın *Asya Dramı* bu eğilimin en önemli örneklerinden birisidir. Kalkınma ekonomisi mekanizmalara olan mevcut durumu güçlendirerek, piyasanın yapmakta olduklarından daha fazlasını yapmıştır. Bu süreçte devlet elzem bir rol oynamaktadır.

(3) Kapitalizmin Marksist eleştirisi Baran ve Sweezy gibi yazarların çalışmalarında daha pozitif bir biçim almıştır. 'Potansiyel fazlalık' gibi yeni kavramlarla birlikte güçlenerek, serbest girişimcilik kapitalizmiyle oluşan büyümenin gerektirdiği maliyeti göstermişlerdir. Bu sayede kendilerinden önce rekabetin vahşi doğasını ifşa eden Veblen ile aynı düzleme oturmuşlardır. Ancak, Marksistler sosyalist bir toplumda üretim güçlerinin rasyonel bir şekil-

de organizasyonuna dair bir teori oluşturmada çok da başarılı olamamışlardır. Sosyalist bir topluma uygun üzerinde konuşulacak kadar özgün ve ayrı bir ekonomik davranış teorisi ise yine yoktur. Onların çabalarının ikincil ürünlerinden önemlilerinden birisi, evrensel olarak kabul edilen piyasa ve planın birbirlerini tamamladığı ve ekonomik analizin dogmatik bir yaklaşım getirdiğidir.

Radikal ekonomistlerin neoklasik ekonomi eleştirileri de ayrıca önemlidir. Fakat bu sayede uygulanabilir bir alternatif geliştirmek noktasında başarısız olmuşlardır. Ana akım ekonominin kapitalist bir sistem içindeki küçük marjinal değişimler ve kaydırmalar üzerine odaklanması, onun üretim ve dağıtımın, ki genellikle büyük nitel değişikliklerin hesaba katılmasını gerektirir, anlamlı bir analizini yapmalarına engel olmuşlardır. Bu ayrıca verimliliğin sosyoekonomik etkilerini dikkate alma noktasında da başarısızlığa uğramakta ve önemli sosyal ve politik değişkenlerin dışlanmasına neden olmaktadır. Piyasa sistemi dışındaki, kaynakların aşırı tüketimi ve kirlilik gibi, bileşenlerin negatif maliyetlerinin önüne geçilmesiyle alakalı da herhangi bir yöntemi yoktur. Bu ve buna benzer sayısız eleştiri kişinin geçerli doktrinler ve metotlar üzerine olan inancını sarsmak için yeterince etkileyicidirler. Ancak buradaki soru, bu noktadan sonra ne-reye gideceğimize dir.

Her ne kadar bizim gözden geçirmemiz eleştirel olsa da, iki yüzyıllık ekonomi kuramsallaşması, insanın ekonomik hayatına dair öngörüsüne ve onun ekonomik hayatını iyi veya kötü yönde yönetmesi yeteneğine bir şeyler katabilmiştir. Kompleks realite karşısında kişi, kendi bakış açısını kaybedebilir fakat bu onun kesin benzerlikleri ve uzun dönemli eğilimleri, kompleks değişkenler ve kararsızlıklar olmasına rağmen, kavramasına yardımcı olur. Arz-talep analizi, klasik, neoklasik ekonominin kilit noktası buna bir örnektir. Marjine odaklanarak ekonomik değişkenlerdeki değişikliklerin sonuçlarını izlemek kullanışlı bir teknik olabilir, ancak sadece değişiklikler sıradan olmaktan çıktığı andan itibaren, kişi onu kullanmayı bırakmayı öğrenirse. Denge kavramı da ayrıca ona ahlaki bir önemde bağlanmama ve 'diğer şeylerin' verili olduğu varsayımını hatırlarsa, anlayışımıza katkı sağlayabilir. Özellikle çağdaş ve daha nitelikli ekonomik doktrin türleri üzerinde düşünüldüğünde daha pek çok başka örnek zikredilebilir.

Piyasanın en önemli dezavantajı olarak 'kendi içerisinde herhangi bir gelir dağılımını sağlamadığını' daha önceden belirtmiştik.¹² "Dağıtımın, ekonomik teo-

12 Kenneth J. Arrow, *The Limits of Organisation*, (New York W. W. Norton ve Co., 1974), s.22.

ri çerçevesi içerisinde açıklayıcı bir değişken olarak bütünleşmesi şu ikisini birden sağlamalıdır (a) *pozitif analitik* ve (b) *normatif zemin*.¹³ “Mübadele değerleri tarafından yönlendirilen ekonomik sistemin düzenleyici prensipleri ekolojik sistemin gereklilikleriyle ve temel insani ihtiyaçların tatminiyle uyumsuz olduklarından dolayı”¹⁴ ekonomik sorunlar için daha geniş bir yaklaşım gereklidir. Bu da Kapp’ı şunu gözlemlemeye götürmektedir; “Ekonominin yeni görevi, kolektif bir şekilde tanımlanmış toplumsal amaç ve hedefleri en etkin bir şekilde ve toplumsal olarak en az maliyetli şekilde ulaşılmasını sağlayacak, davranış kalıbını ve yöntemini açıklamak olmalıdır.”¹⁵ Ancak “toplumsal amaçların kolektif olarak tanımlanması” epistemolojik bir sorun doğuracaktır. Piyasanın bireysel tercihleri toplumsal amaçlara dönüştürdüğü iddiasının da savunulamayacağı gösterilmiş olacaktır. Demokratik sürecin bu şekilde işlemesi hâlâ aynı sorunun yani bireylerin her zaman ne yapacaklarını ve ne tercih edeceklerini bildikleri sorunu da gündemde tutmaktadır. Ayrıca, seçimler hem tercihleri hem de fırsatları kapsar¹⁶; herkes için fırsatların nasıl genişletilip eşitleneceği, toplumsal amaç konusunu tekrardan gündeme getirir.

Batı geleneği içindeki ekonomi bilimi toplumsal amaçlara ulaşmak için insan tercihlerinden daha yüksek bir kaynağa başvurulması olasılığını asla dikkate almaz. Bütün ekonomi okulları bireysel çıkarı ve maddi ilerlemeyi bir norm olarak kabul etmiştir. Altristik davranışları ve hayatın maddi olmayan veçhelerini tartışan ise zayıf da olsa belli bir yönelim vardır. Buna göre, bireysel çıkar ve maddi ilerleme arayışı tek başına insanla uyum içinde değildir. Bunlar değişen davranış kalıplarını izlerken gerekli olan bir gerçekliktir. Bu da ekonomi biliminin temel katkı yaptığı, Batı duyuşsal kültürünün büyük oranda bir ürünüdür.

Toparlarsak, ekonomi bilimi Batılı bir kültürel çevre içinde bağımsız bir disiplin olarak olgunlaşmıştır. Bu bilim, maddi refahı idolleştirir ve bireysel çıkarı normal insan güdüsü olarak kabul eder. Ekonomik ilişkilerde bireyciliği göklerle çıkarırken devlet müdahalesinden hoşlanmaz. Yine de, bazı noktalarda devlete ihtiyaç artık kabul edilmektedir; ancak ana ilgi rasyonel seçim teorisini odaklanmıştır. Piyasa da, bireysel tercihleri *hangi ekonominin ‘nasıl’ veya ‘niçin’ine* dö-

13 Kurt Dopfer (ed.), *The Economics of the Future: Towards a New Paradigm*, (Westview Press, Boulder, Colorado, 1976), s.25.

14 K. William Kapp, *The Open System Character of the Economy and its Implications* in Kurt Dopfer, a.g.e., s.

15 K. William Kapp, a.g.e., s.102.

16 K.E. Boulding, *Economics As a Science*, (McGraw Hill, 1970), s. 124.

nüştüren temel mekanizma olarak kabul edilmektedir. Fakat piyasa, üretimin, dağıtımın ve tüketimin toplumsal çözümleri üzerinde araştırma yapmaz. Matematiksel teknikler makro ve mikro ekonomik değişkenler arasındaki fonksiyonel ilişkiyi çalışmak için kullanılır. Matematiksel olarak ele alınamayan bütün değişkenlerle alakalı çok güçlü bir önyargı vardır. Ekonomik olmayan faktörler genellikle analizden dışlanırlar. Davranışsal yasalar ve fonksiyonel ilişkiler, maliyetlerin en aza indirilmesi veya kazancın en yükseğe çıkarılması bağlamında, ekonomi teorisinin ana çekirdeğini oluştururlar. Bu çekirdek, para ve maliye politikaları, dağıtım, büyüme ve kalkınma, iş ve organizasyon, uluslararası ekonomik ilişkiler, vb., sonuçları ve politika opsiyonlarını kabul eden bunlara ilişkin çalışmalarla çevrelenmiştir. Teorik analizde mükemmelleşen bu kavram ve araçları kullanılarak, bu çalışmalar durumların kontrol ve planlanmasını kabul eder ve sosyolojik ve tarihsel materyali bünyesinde barındırma eğilimindedir. Bir tarafta, ana akımın farklı kolları olan muhafazakar (Friedmancı) ve liberal (Samuelsoncu) geleneği, diğer tarafta radikal ve Marksist ekonomi arasındaki mevcut sorunlara ilişkin yaklaşımlarındaki en önemli farklılıklar bu alanlarla ilgilidir. Onlar, bireysel çıkarın önceliği veya maddi ilerlemenin üstünlüğü veya insanın kendisi için neyin iyi olduğunu bilebilme kapasitesi gibi, temel varsayımlar üzerinde uzlaşmamışlardır.

II. İslam Ekonomisinin Doğası ve İçeriği

Anamlı ve uygulanabilir olmak için, ekonomi biliminin açık bir şekilde kendi amaçlarının farkında olması gereklidir. Bu yüzden, ihtiyaçların gerçekleştirilmesi önceliklidir. Bu da insanın hayatta kalmasıyla birlikte temel ilgisidir ki onun doğayı ve toplumu anlamasını çabuklaştırır. İnsan sosyal bir varlıktır ve toplum adil bir düzene ihtiyaç duyar. Adalet, her zaman sosyal düşünürlerin en önemli ilgi alanı olmuştur, özellikle ahlaki olandan güç alanlar için. Bundan sonra kaynakların etkin kullanımı, yararlı bir büyüme temin edilmesi ve doğanın güzel bir şekilde sağlayabileceği rahatlık ve saygınlık konuları ilgi alanına girmektedir. Bu sonuçlar, insanoğlunun en temel niteliği olan, özgürlük çerçevesinde gerçekçi kılınmalıdır. Bir kez ekonominin ahlaki amaçlarının olduğu kabul görürse, formal analiz teknikleri kendileri birer sonuç olmaktan çıkacaktır ve ekonominin içeriğini tanımlamaktan yöntemin neyin üstesinden gelebileceğine evrilecektir. Bir ölçüde, ekonomideki mevcut metodolojik kriz, sonuçların analiz araçlarını üstünlüğünün gerçekçi kılınmasının bir ürünüdür.

A. Ekonomi Bilimindeki İslami Gelenek

İslami geleneğin içindeki ekonomi düşüncesi her zaman ahlaki amaçlardan ilham almıştır. Bu, İslami emirlerin açık bir sonucudur. Bu emirler, sosyal amaçlar ve bireysel normları şart koşarak, insanın ekonomik hayatını yönetirler. Kur'an'ın kendisi insanın ekonomik hayatının yapılandırılması için belirli bir çerçeve sağlar. Bu da, İslam ekonomisi için ayırıcı ve belirgin bir hareket alanı sağlayabilir ve sağlamıştır.¹⁷ Öne çıkan özellikleri: dünyanın doğası, herkes için yeterli ve uygundur, insan da kendisi için buradan bir yaşam alanı çıkartmalıdır. İnsan bunu kendi çabalarıyla gerçekleştirmelidir, ki bu yüzden sahiplik ve girişimcilik özgürlüğü vardır. Ancak adaletin de sağlanması zorunludur, eğer gerekliyse yasalar yoluyla. Bencilik ve açgözlülük yerine, yardımlaşma ve hayırsızlık insan için ekonomik ilişkilerinde norm olmalıdır. Allah (c.c) mülkün gerçek sahibidir, bu yüzden mülk bir emanet olarak ele alınmalı ve bütün ekonomik faaliyetler bu vekillik çerçevesinde yürütülmelidir. Fakirlik ampirik bir gerçektir, bundan dolayı zenginler, sahip olmayanlar için bir pay ayırmalıdır. Ticaret meşrudur fakat *riba* yasaklanmıştır. İsraf günahıdır, ekonomik ve kanaatkâr olmak mecburidir. Dünya zenginliği, sonsuz bir mutluluğa ulaştıran iyi bir hayat için gerekli bir araç olarak görülmelidir, yoksa kendisi amaç olan bir şey olarak değil. Peygamber (s.a.v), bu yaklaşımı kendi anlatımlarıyla daha da detaylandırmış ve güçlendirmiştir. İşbirliğine dayanan davranış için açık bir vurgu vardır, ve sloganı: “Allah tarafından size verilen imkanlardan, nimetlerden kendi yetenekleriniz oranında faydalanınız, bunları hem kendiniz iyi bir yaşam sürmek hem de başkalarının iyi bir yaşam sürmesine yardım etmek kullanınız, bu sayede ahlaki fazilete ulaşabilirsiniz.” Halifelerin ekonomiyi doğru yönetmelerinde, fıkıh bilginlerinin ekonomik ilişkilerle bağlantılı şer’i hükümleri ayırtlandırmalarında ve sosyal düşünürlerin ekonomi ile ilgili araştırmalarında ve politika önerileri oluşturmalarında, hep bu slogan rehberlik etmiştir.

Bu nedenle Ebu Yusuf’un¹⁸ (731-798), ihtiyaçların giderilmesine ve adalete vurgu yaptığını ve bu bağlamda yöneticiye onun bu sorumluluklarını hatırlattığı-

17 Bu nokta için referans ve devam etmek isteyen okuyucular için yazarın, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, kitabı önerilir. (1 ve 2. Bölümler ve bibliyografyadaki ilgili bölümler aynı sayıya eklenmiştir. The Islamic Foundation, Leicester, 1981.)

18 Ebu Yusuf hakkındaki referanslar için yukarıda bahsedilen bibliyografyaya bakınız ve yazarın yakında çıkacak makalesi, *Recent Writings on the History of Economic Thought in Islam*, İslam Ekonomisi Uluslararası Araştırma Merkezi tarafından basılacaktır. En iyi referans, yine de, Ebu Yusuf’un *Kitab al Kharaj* kitabı artık İngilizce olarak mevcuttur. Abid Ahmad tarafından çevrilmiş ve Islamic Book Centre, Lahore, 1979, tarafından basılmıştır.

nı görmekteyiz. Etkili bir yönetimin ve israfın önlenmesini desteklemiştir. Bireysel özgürlük zorunlu olmadığı sürece çığnenemez ve toplumsal otorite büyüme ve kalkınmayı düzenlemelidir. O bu sonuçları Kur'an ve Sünnet'ten türetmiştir ve iyi (maruf) olana referans vermekten çekinmemiştir. Onun metodu esnektir, gerektiği yerde tündengeline başvurur ve hayattaki olgulardan sıklıkla anlam çıkarmıştır. Bir amaçla analiz etmektedir, fakat her zaman olgulara karşı inançlıdır. Politika önerileri yaparken sıklıkla, yukarıda bahsedilen temel hedeflere referans vermiştir: ihtiyacın giderilmesi, adalet, etkinlik, büyüme ve özgürlük. Bu onun, yöneticinin ekonomik sorumlulukları ve vergi sistemi tartışmalarında çok güzel bir şekilde ortaya konmuştur.

Ebu Yusuf'un uyguladığı yöntem İslam'da ekonomik düşüncede genelde uygulanan yöntemdir. Bu, Ebu Yusuf, Ebu Ubeyde, İbni Haldun, İbni Teymiyye, Gazali, El Tusi ve Şeyh Veliyullah Dehlevi gibi diğer alimlerin, ekonomik düşüncelerindeki farklılığın ve kapsamın reddedilmesi demek değildir. Ancak bunların farklılaşan özelliklerini tartışmak için zaman ve yer yoktur.¹⁹ Burada bizi ilgilendiren, yukarıda bahsi geçen bütün İslâm düşünürlerinin ortak olarak paylaştığı unsurlardır. Bütün bu yazarlar mevcut ekonomik gerçekliği şeriattan türettikleri toplumsal hedefler ve bireysel davranış normlarına referansla analiz etmişlerdir ve var olan gerçekliği, onların İslami amaçlar ve değerler olarak kabul ettikleri, şeye dönüştürmek üzere tasarlanmış politikalar önermişlerdir. Bunu yaparken, aynı zamanda kendi zamanlarının politik ve sosyal koşullarından etkilenmişlerdir. Sorunlar karşısında pratik bir yaklaşımları vardır. Gerçi bazıları, İbni Haldun ve Şeyh Veliyullah gibileri, kendi zamanlarının ötesinde geçerli bir genelleme yapmaya çabalamışlardır. Onlar arasındaki fıkıhçılar, ayrıca, belli geleneklerden, kurallardan ve yasalardan genel hükümler çıkarmaya çalışmışlardır. Fakat biz farklı âlimler tarafından izlenen yöntemlerin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Not etmek istediğimiz nokta, metodoloji söz konusu olduğunda alimlerin açık bir zihne sahip oldukları görülecektir. Onların bilgi teorisi kendilerine şunu söyler, sadece Allah (c.c) bütün bilgiye sahiptir ve bu yüzden insanın bilgisi her zaman için kusurludur. İnsanın doğrudan kendisini ilgilendiren meselelerde dahi bu böyledir. İnsan bilgisi nasıl sınırlıysa, aynı şekilde mantıkta neyin iyi olduğuna karar verme konusunda yetersizdir. İnsan, Allah (c.c) tarafından gelen, peygamberler tarafından gereğince aktarılan ve kitaplar aracılığıyla açık kılınan, hi-

19 Bunun için yukarıda bahsedilen *Recent Writings on the History of Economic Thought* makalesine bkz.

dayete (rehberliğe) muhtaçtır. İlahi rehberlik, bu yüzden, bütün sosyal düşüncenin başlangıç noktasıdır ve ekonomi de bunun dışında değildir. Biz, ilk olarak, şeriat tarafından neyin arzalandığını ve hangi kuralların onun gerçekleşmesi için önerildiğine bakarız. Şeriatın doğrudan kapsamadığı, toplumun ve insanın yüzleştiği güncel sorunlara, mümkün olan noktalarda analogiye, gerekli olan noktalarda da kamu çıkarı (maslahat) doğrultusunda mantığa başvurarak, uygun kurallar oluşturmaya çalışırız. Toplum için yasalar yapmak veya bireye iyi davranışlar önermek veya yöneticiye bir politika tavsiye etmek için, kişi Kur'an ve Sünnetten türetilmeyen bütün kavramlar ve nosyonlardan arınarak, gerçekliği analiz etmelidir.

B. İslam Ekonomisinin Üç Bileşeni

İslam Ekonomisi içinde üç ayrı bileşeni tanımlamak mümkündür. İlki, İslam tarafından üstün tutulan ve ekonomi bilimi için de geçerli olan değerlerin ve amaçların bir incelenmesini gerekli kılar. Sosyal politika hedeflerinin yanında, bireyler için, hareket normları ve davranış kurallarını da içerir. Kadim İslami sınıflandırmaya göre, İslam ekonomisinin bu bileşeni, *şeriat ilmi* veya *nakil (gelecek)* olarak geçmektedir. Fakat mantığın iki seviyede oynadığı hayatı bir rolü vardır. Bu analogik (kıyaslanabilen, benzeşen) akıl yürütmeyi veya *kıyası* kapsar. Bu, Kur'an ve Sünnet'in ahlaki öğretilerinin, bu öğretilerin doğrudan kapsamadığı durumlara uygun olabilecek kurallar ve politikalara uyarlanması yöntemidir. İkinci olarak, mantık, *'maslahat'* (*kamu yararı/iyiliği*) ve neyin *hasen (iyi, güzel)* olduğunu tanımlamak için yardıma çağırılır. Bu sayede, analogik mantığın yardım edemediği ve *ictihadın* geçerli olmadığı durumlarda, Kur'an'da sıklıkla geçen bu kavramların tanımlanmasına ve sınıflandırmasına olanak sağlar.

Bu alan, şeriat çalışmalarının ve ekonomi uzmanlarının yönelmesi gereken alandır. İlki için durum açıktır, ikincisi için ise ekonomik ilişkilerle her türlü ahlaki öğütün ilgisinin belirtilmesi gereklidir. Ekonomik problemler ve süreçlerin bilgisi üzerine uzmanlaşmış olan ekonomistler, belirli şeriat kuralları veya onun gerçek hayattaki ekonomik problemler için genel ahlaki öğütleri arasındaki ilişkinin farkına varabilirler. İki uzmanlığın aynı kişide toplanması veya ayrı ayrı şeriat uzmanlığı veya ekonomi uzmanlığına sahip olan kişilerin bir araya gelmesi, sadece bir ayrıntı ve organizasyon sorunudur. İslam ekonomisinin doğası ve kapsamını ve metodolojisini tanımlarkenki bakış açısında önemli olan, bu bileşenin İslam ekonomisinin tamamlayıcı bir parçası olduğudur. İslam ekonomisi,

ilahi olarak takdir edilmiş amaçlar ve değerlerin bir anlayışıyla başlamaktadır ve bunlar olmadan anlaşılabilir.

İkinci bileşen, insan davranışı analizi, toplumsal ilişkiler, süreçler ve kurumlarla ilişkilidir ve bunlar zenginliğin üretimi, dağıtımı ve tüketimiyle ilgilidir. Zenginlik sayesinde de ihtiyaçlar giderilebilecek, refah sağlanabilecek ve ilerlemeye katkı yapılabilir. Bu pozitif ekonominin yapması gereken bir görevdir normalde, ancak yukarıda da görüldüğü gibi, onun metodolojisi kendi kapsamını sınırlandırmaktadır. İslam ekonomisi, tarihsel ve sosyolojik olanları da kapsayan farklı yaklaşımlara açıktır. İslam ekonomisti, var olan ekonomik gerçekliği anlamaya çalışırken, geçmiş katkılardan tam olarak yararlanabilecektir. Ancak, onlar, modern ekonominin Batılı davranış tarzını evrensel olarak geçerli kabul ettiği gerçeğinin de farkındadırlar.²⁰ Onların birinci çalışma hedefleri, kendi ülkelerinin ekonomik gerçekliği olduğundan dolayı, insan motivasyonu ile alakalı önyargıda bulunan nosyonlardan başlamamaları daha isabetli olacaktır. Her ne kadar, belli bir motivasyon mevcut İslami değerlerle uyumlu olmasa da, onları verili olarak alabilirler. Ancak var olan gerçekliğin ötesine geçmekle tarihsel veya kurumsal unsurlar bundan sorumlu olacaktır. Mesela, mevcut toplumdaki, yatırımcıların karşılığında faiz elde ettikleri riskten kaçınma dereceleri örneğini ele alırsak, görülecektir ki, eşitliğe dayanan bir İslami sistemde, faiz olmayacaktır. Diğer yandan, mevcut toplumdaki görece daha yüksek seviyelerdeki riskten kaçınmanın inkâr edilmesi de gerçekçi olmayacak, bunu doğal veya evrensel olarak düşünmek de safça olacaktır. Aynı şey, farklı boyutlarıyla bireysel çıkarın hâkim olduğu tüketici veya firma davranışına veya tercihlerin likiditesi ve spekülasyon para talebi için de uygulanabilir. Neyin dikkate alınması gerektiği, niçin böyle olması gerektiği, nasıl böyle olduğu ve hangi koşullar altında bunun değişebilecek olduğu, farklı çevrelerin, farklı değer yargılarının, farklı kurumsal ayarlamaların vs. varlığının etkilerine göre değişebilen bir şeydir.

Bu da bizi, İslam ekonomisinin üçüncü bileşenine götürmektedir: var *olan'ın*, *olması* gerekene nasıl çevrileceğinin araştırılması. Bu araştırma, iki aşamada yürütülebilir. İlk olarak, her ekonomik aktöre (devleti dışarda bırakırsak) olması (İslam ekonomisinin ilk bahsedilen bileşenin de tanımlandığı üzere) gerektiği gibi davrandıklarında, sonuçların neler olacağını sorabiliriz. İkinci aşamada, devleti, piyasanın bir tamamlayıcı unsuru veya onun yerine ikame edildiği bir

20 Joan Robinson, *Exercises in Economic Analysis*, (London, Macmillan, 1963), s. xvii.

düzeltilici olarak, yukarıda ilk bileşende tartışılan hedefleri gerçekleştirebilecek bir bakış açısıyla birlikte devreye sokabiliriz. Diğer bir deyişle, şariat tarafından belirlenen hedefler, gerçekçi kılınmak zorundadırlar; bunu yaparkenki strateji de, mümkün mertebede piyasada İslami değerlerle uyumlu hareketler aracılığıyla gerçekçi kılmaya çalışmak ve devletin geri kalanını yapmasına izin vermek olmalıdır. Bu, yinelemek gerekirse, İslam ekonomisinin ayırıcı bir bileşenidir ve kendi ilk bileşenine de gerekli olan bir tamamlayıcıdır. Yeni hipotez kümelerine dayanan bir analizin yanında politika çalışmalarını da kapsamaktadır.

İslâm ekonomisi, bu yüzden, verileri analiz eden hem bir bilim, hem de yeni bir düzenin oluşturulması yollarını tartışan bir sanattır. İkisi birbirinden kavramsal olarak ayırıştırabilir, yukarıda bizim İslâm ekonomisinin içeriğini tanımlarken yaptığımız gibi, ancak ekonomistler her zaman bu ikisini ayrı olarak tutamazlar. Aslında bunu yapmaya da gerek yoktur ta ki, birisi var olmayan gerçekliği kendi arzu ettiği düzene uyarlamak noktasında bir çabanın içerisine girmediği sürece. Daha önceki yazarlar, Adam Smith, J.S.Mill ve hatta Alfred Marshall gibileri daima bu iki unsuru kendi yazılarında bir araya getirmişlerdir. Keynes'in Genel Teorisi bir ekonominin nasıl yönetilmesi gerektiğine olduğu kadar, ekonominin aslında nasıl işlediğine dair de bir metindir.

III. İslam Ekonomisinin Seyri

İnsanın ekonomik hayatındaki ana İslami ilgi her zaman ihtiyaçların karşılanması, adalet, etkinlik, büyüme ve özgürlükle ilgili olmuştur. Bunların öncelik sıralaması, yazarın yazdığı konuyla alakalı koşullara bağlıdır. Bu hedefler doğrudan Kur'an ve Sünnet'te yer almaktadır ve neredeyse konuyla alakalı bütün geçmiş tecrübeleri bağdaştıran bir çerçeve sağlamaktadır. Diğer taraftan modern ekonomi, ağırlıklı olarak etkinlik ve büyüme odaklıdır. Adalet ve ihtiyaçların karşılanması konuları ekonomik krizler tarafından zorlanır veya radikal çevreler tarafından saldırıya uğrar. Bu saldırılara da, ortodoksi genellikle, en ağır baskan kaygı olarak özgürlüğü överek cevap vermektedir. Hiçbir ekonomi okulu, bu hedeflere karşı içsel bir çözüme sahip değildir. Hayat ve toplum üzerine bakış açısı orantılı ve kendi geçmiş geleneğiyle sürekliliğiyle, çağdaş İslam ekonomisi üç boyutlu bir görev üstlenir; İslami amaçların ve değerlerin tanımlanması, var olan ekonomik gerçekliğin açıklanması ve var olanı arzu edilen haline getirmeye yarayacak yolların ve araçların araştırılması. Yukarıda bahsi geçen ilgiler, İslam ekonomi sistemi üzerine olan literatürde açıkça yer almaktadır fakat bu, bizi bu-

rada öncelikli olarak ilgilendiren şey değildir. Daha çok, İslam ekonomistleri tarafından yakın zamanda yapılmış olan teorik katkıların doğasına odaklanacağız. Hali hazırda karşılaştırmalı bir araştırma mevcut olduğundan,²¹ belli yazarlara doğrudan referans vermeden, belli noktalara vurgu yapacağız.

Şimdiye değin yapılan teorik çalışmaların çoğu şu soruya cevap vermiştir: İslami değerler ve amaçlar etkisinde olan bir ekonomik aktör nasıl davranır ve şeylerin bu şekilde düzenlenmesinin sonuçları neler olur? Analistler, çoğunlukla, şeylerin arzu edilen düzenine ulaşmak için, devletin düzeltici ve tamamlayıcı rolünü daha çok tartışmışlardır.

A. Tüketici Davranışı

Tüketiciye uyarlandığında, temel sonuçlar şöyledir:

i. Yasaklı maddelerin tüketilmesinden sakınmak (ör. domuz eti, şarap vs.), böylece bunların üretilmesi için ne bir piyasa talebi olacak ne de kaynaklar ayrılacak. (Basitlik için, gayri Müslimlerin talepleri de göz ardı edilmektedir)

ii. Tüketimde ölçülülük israfı önleyecek ve lüks mallara olan talepte düşüşe neden olacaktır. Devletin de, kaynakların lüks mallar için kullanılmasını önleyecek bir üretim politikasını temin edeceği öngörülmektedir.

iii. Tüketici davranışı, ölümden sonraki yaşamı önceleyen ve diğer insanların iyiliği için kaygılanan bir refah fonksiyonuna yönelecektir.

iv. Rasyonelite varsayımı, bir önceki maddede değişikliğe uğrayarak kaybolmuştur.

v. Piyasa mekanizması sadece alım gücü olanlara hizmet ettiğinden, alım gücüne sahip olmayan tüketiciler olduğu için ve özellikle bu ihtiyaçlar yaşam için gerekli olduğundan dolayı, bu durumda toplumsal eyleme ihtiyaç vardır. Bu da aşağıdakilerden bir veya birkaçı şeklinde tezahür eder:

a. Alım gücünün ya doğrudan ya da devlet aracılığıyla zenginden fakire aktarılması.

b. İhtiyaçların üretimini sübvans ederek onların arzını artırmak ve/veya fiyatlarını düşürmek

c. Fiyat kontrolü, karneye bağlama ve diğer doğrudan ihtiyaç giderme araçları

21 Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, a.g.e.

Bu sonuçlar bizim şemamıza göre, İslam ekonomisinin üçüncü bileşeniyle ilgilidirler. Değerler ve amaçlar hakkındaki ilk bileşenle ilgili olan çalışmalar literatürde bolca bulunmaktadır. Tüketici davranışının bu şekilde analiz edilmesi, ki bizim ikinci bileşenimize karşılık gelmektedir, geleneksel analizde herhangi bir şekilde başlangıç noktası olarak yer almaz. Gerçek şu ki, geleneksel analizin altruistik davranışı ve geleneği dışarda bıraktığına dair genel bir kanı olsa da, şu ana kadar bu konuya fazla özen gösterilmemiştir.

Eğitimde ve bireylere İslami değerlerin telkininde, toplumdaki ilgili kurum ve kuruluşların, grupların gönüllü aktivitelerinde, devletin bilgi, planlama ve doğrudan müdahalesi yoluyla, mevcut gerçekliğin İslami olarak arzu edilen bir düzene dönüştürülmesinin üzerinde önemle durulmalıdır. Daha fazla ayrıntı, ikinci bileşenin ihmal edilmesinden dolayı yetersizdir: Müslüman toplumlardaki mevcut tüketici davranışının analiz edilmesi.

B. Üretici Davranışı

i. Kâr maksimizasyonu toplumun çıkarı için sınırlamaya tabi tutulur. (*Maslahah al Ummah*) Bu diğer başka hedefleri de kapsayabilir, mesela, istihdam imkânlarının artırılması, ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının aşağıda tutulması, toplumsal önceliğe sahip olan ürünlerin arzının artırılması vs.

ii. Toplumsal hedeflere ulaşmak maksadıyla diğer üreticilerle işbirliği içinde olmak.

İslâmi yönelimli bir davranış bağlamında, işbirliği sıklıkla vurgulanmasına rağmen, özellikle üreticiler arasında, bunun nasıl bir biçim alması gerektiği ve rekabetçi modelde uygulanandan ne ölçüde farklı bir sonuç alınacağı çok açık değil. Kârları maksimize etmek için işbirliği yapmak tekele yol açar. İşte, bu yüzden, böylesi bir tekel yapısı ittifakla gayri-İslami kabul edilmiştir. Yukarıda bahsi geçen hedefleri gerçekleştirmek için işbirliği yapmak gereklidir. Belli bir dereceye kadar, bu hedefler toplumsal olduğundan, bunları gerçekleştirmek için, bireysel üreticiye gerekli olandan daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Toplumsal çıkarı yaygınlaştırmak ve kamu yararını gerçekleştirmek için işbirliği bu yüzden diğer toplumsal kurumları da ve özellikle de devleti kapsamalıdır. Bu da haliyle tüketiciler ve işçiler ile daha farklı bir etkileşimi gerektirecektir.

Müslüman üreticilerin davranışı üzerine vaka çalışmaları (günümüzdekiler olduğu kadarıyla geçmiştekiler de) yardımcı olabilirlerdi, ve fakat hiçbirisi kul-

lanışlı değil. Mevcut davranışın arzu edilen haline dönüştürülmesi de aynı şekilde ayrıntılı olarak tartışılmamıştır. Eldeki materyal sınırlıdır ve İslami değerlerin davranış üzerine etkisi yukarıda bahsedildiği kadardır.

C. Fiyat Mekanizması

Geleneksel analiz tarafından tarif edilen arz ve talep eğrilerinin şekillerinde bir uzlaşma vardır ve olağan nitelikleri de geçerli sayılmıştır. Ancak, piyasa; hile, baskı, gömüleme, tekel ve diğer benzer kötülüklerden arındırılmadığı ve gelir ve servetin dağılımı adil olmadığı müddetçe fiyatlara bundan daha fazla bir onaylama verilemez. Şurası açıktır ki ikinci koşul, yani adil gelir ve servet dağılımı, hiçbir modern toplumda gerçekleştirilememiştir. Her iki koşulun da sağlandığı varsayıldığında oluşacak olan fiyatlar kabul edilebilir ve fakat kutsal değildirler. Toplumsal otorite toplumsal hedefleri gerçekleştirmek için yine de müdahale edebilir, fakat diğer araçları denemek daha çok tercih edilmelidir ve fiyat kontrolünün son çare olması gereklidir. Bu da özgürlük ve etkinlik hedefleriyle uyumludur, istisnalar ancak adaleti tesis etmek ve ihtiyaçların teminini sağlamak için kullanılmalıdır.

İslâm ekonomistleri piyasanın işleyişinde İslami değerlerin etkilerini vurgulamalı ve kaynakların dağılımı ve ihtiyaçların temini bağlamında daha iyi sonuçlar almayı ümit etmelidirler. Bu iddiayı desteklemek için ise, eski dönem İslâm tarihinde bile, hiçbir girişimde bulunulmamıştır.

D. Dağıtım

Bir asgari ücret kısıtlaması olmak üzere, ücretlerin piyasa tarafından belirlenmesine izin verilebilir. Aynı şey kâr ve kâr ortaklığı oranlarına da (para sermaye verenlerle, bunları üretici girişim olarak kullananlar arasındaki) uygulanabilir. Aynısı kira için de uygulanabilir. Maalesef, dağıtım İslam ekonomisi içerisinde en az araştırılan alanlardan birisidir ve bu eksiklik, bir İslâmî ekonomide kiranın doğası ve rasyonalitesi düşünüldüğünde, daha çok göze çarpmaktadır. Bir dağıtım teorisine, adalet ve ihtiyaçların temininin öncelikleri düşünüldüğünde, özellikle çok daha fazla ihtiyaç vardır. İslâm ekonomistleri, gelir ve zenginliğin dağıtımında eşitsizliğin azaltılmasının bir politika hedefi olduğunu onaylıyorlar. Bu bağlamda, İslami bir topluma uygun bir makroekonomik dağıtım teorisinin, farklı politika seçeneklerini tanımlama olanağı var. Fakat konu genellikle zekat ve miras hukuku bağlamında tartışılmıştır. İslam ekonomisinin bütün üç bile-

şenini de (amaçlar ve değerler, mevcut gerçeklik ve çözümlerin İslami davranış normlarına uygun olması ve politikaların arzu edilen dönüşüme doğru yönelmesi) içeren kapsamlı bir mikro ve makro seviyede çözüme ciddi şekilde ihtiyaç var. Böylesi bir çalışmanın temelinde İslami bir devletin rolünün adil bir gelir ve zenginlik dağılımını sağlamak ve zaman içerisinde dengeyi muhafaza etmek olması öngörülebilir. Bu temel çalışmanın yokluğunda, fikirler, toplumsallaşmayı öneren 'radikal'lerden, statükonun sürmesini hedefleyen kanuncu yaklaşımlara kadar değişiklik gösterecektir.

E. Gelirin Belirlenmesi Teorisi

Temel Keynesyen araçlar bazı yazarlar tarafından kullanılarak bir İslâmi ekonomideki gelirin belirlenmesi üzerine tartışılmıştır. Kâr oranı ve kâr ortaklığı, faiz görünürde kalktığı için, elzem bir rol oynarlar. Yakın zamanda yapılan diğer bir önemli noktada da, tasarrufların ve yatırım kararlarının faizsiz bir ekonomiye entegrasyonu ve sonuçta ekonominin reel sektörüyle finans sektörü arasında yakın bir bağlantı oluşturmuş olmasıdır. İslami bir ekonomideki üretken teşebbüsler net varlıkla finanse edilmişler ve borç finansmanı sadece marjinal bir rol üstlenmiştir. Bu yüzden, yatırımcılar ve tasarruf sahiplerinin her ikisinin de davranışlarını tanımlayan hâkim etken, üretkenliğe bağlı beklentiler olacaktır. Zekatın atıl tasarrufları caydıracağı ve yatırımı teşvik edeceği savunulmaktadır. Böylece üretken teşebbüsler teşvik edilerek, sözleşmeli faiz yükümlülüklerinin yerini fiili getiriyi paylaşmak alacaktır. Diğer şeyler eşit kalmak şartıyla, bütün etkinin, yatırımın hacmini artırarak daha yüksek bir gelir ve istihdam seviyesine ulaştıracağı savunulmaktadır.

F. Parasal Ekonomi

Faizin yerine kâr ortaklığının geçmesinin daha kapsamlı sonuçları vardır. Bazı önemli noktalar aşağıda gösterilmiştir:

i. Para basımı yatırıma yönelik olacak ve şimdi olduğu gibi borç verme üzerine kurulu olmayacaktır. Bu, yüksek güçlü para basan merkez bankalarına olduğu gibi kredi veren bankalara da uygulanacaktır. Bu doğrudan bağlantı, para arzını kontrol altına almayı mümkün kılacaktır. Ve bu, ekonominin büyümesiyle eşit oranda olacak şekilde, şimdiki olduğundan daha etkin bir şekilde olacaktır.

ii. Paraya olan talep, gelir seviyesinin bir fonksiyonu olacak ve üretkenlik yatırımlarında beklenen değişimler kâr oranlarını yansıtacaklardır. Şu söylenebilir ki, paraya olan talep İslami bir ekonomi sisteminde, faiz politikası altındaki bir sistemden daha istikrarlı olacaktır.

Aynısı, emek, sanayi ilişkileri ve nüfus gibi alanlara da uygulanabilir. Tartışma genellikle prensiplerle sınırlandırılmıştır, hâlbuki İslam ekonomisinin ikinci ve üçüncü gereklilikleri gerçekleştirilmemiştir. Aynı şey uluslararası ekonomik ilişkiler için de söylenebilir. Hatta uluslararası bağlamında bir politikanın hedefleri bile doğru düzgün tartışılmamıştır. Uluslararası ekonomik ilişkilerin İslami bir dönüşümü için var olan gerçekliğin ve stratejilerin bağımsız analizi sadece Müslüman ülkelere referans verilerek denenmiştir. Oysa, daha evrensel bir yaklaşım benimsenmelidir.

Şurası not edilmelidir ki, İslami görüş ekonominin yönetiminin bütün boyutlarına veya ekonomik faaliyetin bütün katmanlarına eşit özen geliştirmedir. İlgisi daha çok, ekonomik aktörlerin davranışlarının İslami doğrultuda olması ve piyasa mekanizmasının bu etki altında çalışmasına odaklanmıştır. Parasal sektör böylesi bir ilgiye mahzar olmuştur çünkü faizin kaldırılması ekonomik ilişkilere en önemli İslami katkıyı sağlamıştır. İkinci bileşen, var olan gerçekliğin analiz edilmesi, esasen çok zayıftır. Bir neden böylesi çalışmalar için gerekli ampirik verinin mevcut olmaması olabilir. Pek çok teorik çalışma üçüncü bileşene aittir fakat ilk bileşenle bağlantılı olarak materyal kıtlığı çekmektedirler, örneğin İslami amaçlar ve değerlerin, özellikle ekonomik faaliyetin farklı veçheleriyle ilişkili olarak, türetilmesi. Hatta bu, çağdaş İslam ekonomisinde önemli bir ayrıcalığa sahip olan parasal ekonomiye bile uygulanabilir. Bu eksikliğin temel nedenlerinden biri profesyonel Müslüman ekonomistlerin Kur'an, Sünnet, fıkıh ve İslam tarihine doğrudan erişme yetersizlikleridir. Şeriat alimlerinden gelen katkılar genellikle uygunlukları kusurludur çünkü onlar modern ekonominin farklı veçheleriyle ilgili pek çok özel konudan bihaberdirler. İslam ekonomisinin bir disiplin olarak düzgün gelişimi veya farklı bir şekilde ifade edersek, ekonominin İslamlaştırılması için gerekli olan, bireysel katkıların öncülüğünden öte, örgütlenmiş bir kurumsal çabadır. Bu da ancak, yüksek öğrenim sunan kurumlar ve üniversiteler aracılığıyla mümkün olabilir. Şu ana kadar alınan mesafe ki çoğunlukla bireysel çabaların bir sonucudur hem amaca uygundur hem de ekonominin mevcut durumu ve toplumun cevaplanmayan ihtiyaçları bağlamında ümit vericidir.

Bölüm ⑧

Ahlak ve Ekonomi:
İslami Bir Bakış

Ahlak ve Ekonomi: İslami Bir Bakış¹

1 İslam Kalkınma Bankası'nın (İKB) Cidde'deki İslami Araştırma ve Uygulama Enstitüsünde Araştırma Danışmanı olarak çalışmaktadır. (Bu makale Münih'te bulunan Goethe Enstitüsü ve Şam'da bulunan Dar-al Fikr tarafından organize edilen seminerde 21 Haziran 2007'de yayınlanmış olan makalenin revize edilmiş ve güncellenmiş versiyonudur. Mevcut bu halinden editörün izni ve bilgisi dahilinde M. Ragıp Abdullahoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.)

1. Giriş

Bu gezegende yaşayan tüm insanlık âlemi kendi refahını temin etme arzusunda. Bu doğaldır ve insanın fitratına uygundur. Bu nedenle, dünyadaki bütün toplumlarda çok az farkla da olsa gelişmenin temel hedefinin insanlığın refahını yükseltmek olduğu düşüncesi geçerlidir. Ancak gerçek refahın yerini ne tutar ve bunun gerçekleştirilmesi için gereken strateji nedir sorularının anlaşılmasında dikkate değer farklılıklar söz konusudur. Genel olarak insanlığın refahı için bireylerin maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması gerektiği kabul edilmektedir. Bu durumda, maddi gelir ve servet artışının her iki ihtiyacın tatminini sağlayıp sağlamadığı; bunun yanında başka şeylere de ihtiyaç olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Gelir ve servet artışının bireyin basit maddi ihtiyaçlarını² karşılayabiliyorken, manevi ve ruhsal ihtiyaçlarını tatmin edemeyebilmektedir. Bu durum, gelirin artmasıyla tatmin edilemeyen manevi ve ruhsal ihtiyaçların ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Manevi ve ruhsal ihtiyaçların en önemlilerinden biri ruhsal huzur ve mutluluktur. Bu ihtiyaçların tatmini için 'uygun miktarda' maddi gelir ve servet gerekiyor, insanın diğer arzularının da yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu diğer arzuların en önemlileri arasında ırka, renge, yaşa, cinsiyete ve milliyete bakılmaksızın eşit kabul edilmeyi, saygı görmeyi, gelişimin veya ilerlemenin meyvelerinden diğerleriyle beraber eşit şekilde faydalanmayı talep eden adalet ve kardeşlik duygularıdır. Refahın sürekliliği için bir o kadar önemli olan diğer gereksinimlerden bir kısmı tanrıya yakınlık, ruhsal ve ahlaki tekâmül, hayatın ve mülkün güvenliği, bireysel özgürlük, çocukların uygun bir şekilde yetiştirilebilmesi,

2 Bazı temel maddi ihtiyaçlar şunlardır: yemek, temiz su, yeterli giysi, içerisinde temel cihazların bulunduğu temiz ve rahat bir ev, hızlı ulaşılabilen sağlık hizmetleri, ulaşım, eğitim ve istihdam fırsatları.

ailevi ve sosyal dayanışma, suçun gerginliklerin ve anominin³ minimize edilmesidir. Tarihi tecrübeler, maddi ve manevi ihtiyaçların birbiriyle bağlantılı olduğunu ve birbirini desteklediğini göstermiştir. Hatta toplumun uzun vadeli ekonomik gelişiminin, bu her iki ihtiyaç karşılanmadıkça, mümkün olmadığı görülmüştür. Bu ise gelir ve servet artışının manevi ve ruhsal ihtiyaçların tatmini için yeterli olmadığı durumlarda, bunun nasıl mümkün olabileceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

2. Doğru Bir Dünya Görüşü İhtiyacı

Toplum doğru bir dünya görüşüne sahip olmadıkça ruhsal ve manevi ihtiyaçların tatmin edilmesi zor olabilir. Dünya görüşü, varoluşun doğasını tartışır ve evrenin nasıl var olduğu, insan yaşamının anlamı ve amacı, insanın tükenmekte olan sınırlı kaynaklar üzerindeki nihai tasarrufu, amacı, insanoğlunun birbiriyle ve çevreyle olan ilişkisine dair cevaplar bulmaya çalışır.

Örneğin dünya görüşü evrenin kendi kendine var olduğu düşüncesini kabul ediyorsa, bu durumda insanlık kimseye karşı sorumlu olmamanın ve arzularına göre özgürce yaşamının doğru olduğuna inanacaktır. Hayattaki amacı, diğer insanlara ve çevreye etkisine bakmaksızın maksimum hazzı yakalamak olacaktır. Kendi menfaatlerine hizmet etmek ve güçlü olanın ayakta kalması gibi düşünceler en mantıklı davranış biçimleri olarak görülecektir. Tarihin satranç tahtasında insanlık bir piyondur ve onların yaşamlarını, kontrol edilemez bir biçimde, dış güçler yönlendirir düşüncesine sahip bir dünya görüşüne inanılıyorsa; bu durumda insanlık, çevresinde nelerin olup bittiğinden sorumlu olmayan ve hüküm süren haksızlığa karşı vicdan azabı duymayan bir tavra sahip olacaktır.

Ancak dünya görüşü insanlığı ve sahip olduklarını yaratan bir Tanrı olduğu ve O'na karşı sorumlu olma inancı üzerine kurulmuşsa; bu durumda insanlar ne sadece arzularına göre yaşamının serbestliği içerisinde olabilecekler, ne tarihin satranç tahtasındaki çaresiz piyonlar gibi davranabilecekler, ne de yaptıklarının diğerlerine ve tarihin yönlendirmesine nasıl etki ettiği gerçeğine karşı ilgisiz kalabileceklerdir. Onlar daha ziyade gerçekleştirilmesi gereken bir göreve sahip oldukları düşüncesinde olacaklardır. Bu görev de, herkesin refahının temin edilmesidir. Bu amaçla insanlar sınırlı kaynakları kullanırken, birbirlerine ve çevreye karşı davranışlarında bu görevin gereklerine göre hareket edeceklerdir.

3 Anomi (Anomie): Emile Durkheim'in ele aldığı şekliyle, organik dayanışmanın hüküm sürdüğü toplumlarda baş gösteren, örf, gelenek ve göreneğin anlamını yitirdiği durumlarda gerçekleşir. Başka bir ifadeyle normların ve kuralların etkisini ve geçerliliğini yitmesidir.

3. Dini Dünya Görüşleri

Eğer dini dünya görüşleri bozulmamış saflıkta kalsaydı ve mevcut toplumlar bu dinlerin egemenliği altında olsaydı; aralarında büyük bir farklılık olmazdı. Bunun nedeni, Kur'an'a göre Allah'ın, resullerini (mesajları ulaştıran peygamberler) tarihin farklı zamanlarında dünyadaki bütün toplumlara göndermiş olmasıdır.⁴ Yeni bir resul bir öncekinin mesajı kaybolduğunda veya çarpıtıldığında gelmiştir. Bu yüzden vahyedilen dinlerin temelleri Allah'ın gönderdiği resuller yoluyla oluşmuştur. Tarih boyunca kaybolmayan veya bozulmayan vahye dayalı bütün dinlerin dünya görüşleri ve değer sistemlerindeki devamlılığın ve benzerliğin temel sebebi budur. Hepsi Tanrı'ya ve ahirete inancı vurgular ve insanlar arası ilişkileri düzenlemek için davranış kuralları (ahlaki değerler) oluştururlar. Farklı zaman ve mekânlardaki şartların değişimi neticesinde detaylarda farklılıklar oluşmasına rağmen; bütün vahye dayalı dinlerin başlıca dünya görüşleri neredeyse aynıdır. Kur'an açıkça şunları söyler: "Sana söylenen şeyler, senden önceki peygamberlere söylenenden başkası değildir." (Kur'an 41/43). Bu İslam inancına tolerans boyutunu katar. Başka bir ayette: "İçlerinde zulmetmekte olanları hariç olmak üzere, Kitap Ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin. Ve deyin ki: "Bize indirilene ve, size indirilene iman ettik; bizim ilahımız da, sizin ilahınızda birdir ve biz O'na teslim olmuş olanlarız. İşte biz sana böyle bir Kitap indirdik. Bundan dolayı kendilerine Kitap verdiklerimiz ona iman etmektedirler. Bunlar (puta tapıcılar)dan da ona iman edecek olanlar vardır. Küfre sapanlardan başkası bizim ayetlerimizi inkâr etmez." (Kur'an 29/46-47). Kur'an aynı zamanda Allah'tan başkası adına ibadet edenlerin tanrılarına hakaret edilmemesini, çünkü böyle olursa onların da cehalet ve kinleri dolayısıyla Allaha hakaret edecekleri konusunda Müslümanları bilgilendirmektedir. Bunun nedeni her ümmete yaptıklarının çekici gösterilmesidir (Kur'an 6/108).

4. Aydınlanma Hareketi ve Etkisi

17 ve 18. Yüzyıllarda Aydınlanma hareketi, sahibi olduğu seküler ve materyalist dünya görüşü dünya üzerindeki neredeyse bütün toplumları farklı seviye-

4 Kur'an'da Tanrının bütün peygamberlerin isimleri yoktur. Daha ziyade Ortadoğuya gelen peygamberlerin isimlerinden bahsedilir. Diğerlerinin adı bu bölgede yaşayan insanlar tarafından bilinmezdi. Kur'an'ı ansiklopedi olarak algılamamak gerekir. Kur'an'da açıkça şunlar belirtilir: "Andolsun, biz her ümmete farklı zamanlarda peygamberler gönderdik." (Kur'an, 16:36) ve "Andolsun, biz senden önce peygamberler gönderdik; onlardan kimini sana aktarıp-anlattık ve onlardan kimini de sana aktarmayıp-anlatmadık" (Kur'an, 40:78).

lerde etkilemiştir. Bu hareket her ne kadar insanoğlunun özgürlüğünü Kilise'nin ve devletin despotizminden kurtarmak gibi takdire şayan bir amaca sahip olmuş olsa da, sonunda vahye dayalı tüm dinlerin doğrularını "hayal gücünün uydurmaları, var olmayan, açıkça insanların mantığın ve doğanın yöntemlerinden haberdar olmamaları için tasarlanmış papazca icatlar"⁵ olarak değerlendiren ve sürekli aşırılaşan bir söyleme dönüşmüştür. Bu düşünce insan ilişkilerini tanzim etmede vahyin rolünü inkâr etti ve insanlığın refahının teminatı için doğruyla yanlış ayırt etmede ve insanın tüm yaşamını yönetmede mantığın yapabildiklerine ve gücüne vurgu yapmayı tercih etti. Bu durum dinin ahlaki değerler için tahsis ettiği kutsallığı kaldırdı. Bu yüzden değerler bireylerin sadece kendi özel ilgi alanları ile ilişkili bir duruma indirildi.

Ancak ahlaki değerler bireylerin sadece özel yaşamlarını ilgilendirmemektedir. Bireyin yaşamının sosyal, ekonomik, politik ve uluslararası olan her yönünü kuşatmaktadır ve herkesin refahını etkilemektedir. Dolayısıyla onların ilgi alanını bireylerin kişisel tercihleriyle sınırlandırılmaz. Kutsallığın kaybedilmesi, sosyal darwinizm, materyalizm, determinizm ve varoluşçuluk felsefelerinin ekonomiye ve diğer sosyal bilimlere giriş yolunun açılmasını sağladı. Bununla beraber insan yaşamının her yönünün, bütün ile entegre olmasını sağlayan ve bu suretle, refahı temin eden ahlak boyutu koparılarak toplum ahenk ve süreklilikten yoksun bırakılmıştır.

Sosyal darwinizm, insanlığın kardeşliği yerine, en güçlü olanın hayatta kalabileceği prensibini insan ilişkilerine yerleştirdi. Bu dikkatsizlik insan ilişkilerinde "güçlü olan istediğini alır" düşüncesinin ve fakir ve mazlumların kendi yoksulluk ve acılarının tek sorumlularının kendileri olduğu anlayışının örtülü bir gerekçesi haline geldi. Materyalizm; servet maksimizasyonunu, bedensel hazzı ve zevk hissini insan çabasının amacı haline getirdi. Bu durum sürekli artan tüketimin bir erdem haline dönmesine sebep olan tüketim kültürünün oluşmasını ve mevcut kaynakların karşılayabileceğinden çok uzak olan insan isteklerinin artmasına öncülük etti. Determinizm, insanların kendi davranışları üzerindeki kontrollerinin çok zayıf olduğunu ima etti. Aksine onların davranışı, hayvanlardaki gibi, bir dış uyarıcıya karşı mekanik ve otomatik tepkilerle (Watson ve Skinner), bireyin kontrol edebildiği bilincinin ötesindeki bilinçsiz akli durumlarla (Freud), ya da sosyal ve ekonomik mücadeleyle (Marx) belirlendiği farz edilirdi. Bu yüz-

5 Brinton, 1967, p.520.

den determinizm sadece insanın kendi karakteristik farklılıklarını ve karmaşasını reddetmedi, aynı zamanda, sosyal darwinizme uyacak şekilde bireyin davranışının ahlaki sorumluluğunu da inkar etti. Determinizmin gerçekçi olmayan duruşu, insanoğlunun tamamıyla özgür⁶ olduğunu savunarak, sarkacın varoluşçuluğun aşırı taraflarına doğru yönelmesine neden oldu. Piyasa güçleri tarafından biraraya getirilen bireysel ve sosyal çıkar arasındaki uyumluluğun meydana gelmesi için bireyin özgürlüğü üzerinde kabul edilen değerler ve empoze edilen kısıtlamalar kendi kendine oluşmadı. Örnek olarak mutlak özgürlük kavramı ister istemez değer nötrlüğü, bedensel zevkler ve laissez faire (bırakınız yapsınlar) kavramlarına öncülük etmiştir.

Eğer bu düşünceler insanlık psikolojisinde tamamıyla yer etmiş olsaydı, toplumlarda ciddi problemler meydana gelirdi. Neyse ki Aydınlanma'nın dünya görüşüne karşı geleneksel ekonomi tarihinin tamamında protestolar birden fazla aydın tarafından (Sismondi (1173-1842), Carlyle (1795-1881), Ruskin (1819-1900), Hobson (1858-1940), Tawney (1880-1962), Schumacher (1891-1971) ve Boulding (1910-93)) yapılmıştır.⁷ Bu sayede Aydınlanma hareketi her ne kadar Kilise'nin otoritesini zayıflatma konusunda başarıya ulaşmış olsada, Hristiyanlığın insani değerlerini tamamıyla yıkma konusunda başarılı olamamıştır. Hatta bazı aydınlar yeni bir paradigmaya ihtiyaç olduğunu vurgulamışlardır.⁸

Sekülerizm başarılı oldu, ancak, ahlaki olanla maddi olanı birbirinden ayırma ve ilgisiz alanlar haline getirmek konusunda. Bu durum toplumlarda iki olumsuz etki oluşturdu. İlk olarak dini ve ahlaki eğitimin okullardan çıkarılmasına neden olmasıydı. En başta bunun çok önemli bir etkisi yok gibiydi, çünkü aileler ve kiliseler gerekli olan ahlaki eğitimi vermeye devam ediyordu. Ancak ailelerin parçalandığı ve kiliseler neredeyse terk edilmiş vaziyette olduğu şu anki durumda Ahlaki eğitim bu savaşı kaybettiğini ilan etmiş oldu. Özellikle televizyonun ve internetin, aşırı dozdaki pornografi ve şiddet üzerinden, devamlı olarak körüklediği tüketim anlayışı nedeniyle yeni neslin ahlaki kalitesi düşmektedir. İkinci olarak sekülerizm akıl ve vahiy arasındaki yakın bağı birbirinden ayırdı. Aslında birbirinden bağımsız olan bu iki etmenin insanlığın refahına katkı sağlamak için birbirlerini pekiştirmeleri gerekmektedir. Vahyin rehberliği olmadan yalnızca akla güvenmek, insanları kandırmak, istismar etmek ve kitlesel yıkım araçlarını yarat-

6 Sartre, 1957, pp. 38,439 ve 615. Ayrıca bkz Stevenson, 1974 ve Manser, 1966.

7 Bkz. Hausman ve McPherson, 1993; Rodney Wilson, 1997.

8 Bkz. örneğin, Dupfer, 1976; Balogh, 1982; Bell ve Kristol, 1981

mak için birçok yolun açılmasına neden olabilmektedir. Benzer bir şekilde aklın rolünün de ortadan kalkması halinde, dini değerler yanlış yorumlanıp hatalı bir şekilde kullanılarak dinin insani amaçlarını gerçekleştirmesini zor bir hale getirecektir. Akıl ve vahiy arasındaki bağın koparılması ekonomi ve sosyal bilimlerde, dini dünya görüşlerinin insani hedefleriyle çelişki meydana getiren, birtakım kavramların oluşmasına neden olmuştur.⁹

5. Bireysel Reform, Sosyal Dayanışma ve Genel Refah

İnkâr edilemeyecek gerçek şudur; eğer insanoğlu, gelişme araçlarında olduğu gibi birer amaç ise, o zaman insanlığın reformu ve refahına en üstün paye verilmelidir. Bu insanın kendi reformunu hayata geçirebilecek potansiyeli içinde barındıran dini bir dünya görüşüdür. Bu sayede insanın daha önce bahsi geçen maddi ve manevi bütün ihtiyaçları sağlanabilmektedir. Bu ise bir manayı ve bir amacı hayatın içerisine katarak, insanın bütün gayretini doğru bir tarafa yönlendirerek ve kişilerin kendilerine, yaratıcısına, diğer insanlara, tükenmekte olan kaynaklara ve çevreye karşı davranışlarını, yaşam tarzını, zevklerini, tercihlerini ve tavrını değiştirerek daha iyi bireyler haline getirmek yoluyla olur. Bu sadece bireysel reformu teşvik etmekle kalmaz; aynı zamanda hepsinin refahı için toplumsal dayanışmayı ve ihtiyaçları olan kaynakları daha verimli ve eşit şekilde kullanmalarına yardımcı olur.

Bu yüzden Toynbee ve Durants'ın geniş çaplı tarihi çalışmalarından elde ettikleri haklı sonuca göre dinlerin meydana getirdiği ahlaki müeyyideler olmaksızın ahlaki gelişim ve sosyal dayanışma mümkün değildir. Toynbee'nin "Dinler, ona kendini adanmış kimseler sayesinde sosyal yükümlülük duygusunu yıkıyor, aksine bu duyguyu daha da hızlandırma eğilimindedir." ve "İnsan kardeşliği Tanrı'nın babalığına gerek duymaktadır. Bu gerçek tersinden bakılırsa bir iddiayı da içerisinde barındırmaktadır. Buna göre eğer insanlık ailesi kutsal babası tarafından terk edilirse, saf insan dokusunu bir arada tutabilecek alternatif bir bağın oluşması mümkün olamaz."¹⁰ Öyle ki bu doku sayesinde insanlık kendi kendine bir arada tutunabilmektedir. Will ve Ariel Durant "Tarih Dersleri" adındaki değerli kitaplarında şu gerçeği dile getirmişlerdir: "Bizden önceki toplumlara bakıldığında, dinin desteği olmaksızın ahlakın başarılı bir şekilde sürdürülebildiği hiçbir kayda değer örnek yoktur."¹¹

9 Bu kavramların irdelenmesi için, bkz Chapra 2000, pp. 19-28.

10 Toynbee, Somervell's abridgement, 1958, Vol.2, p.380, ve Vol.1, pp. 495-96.

11 Will and Ariel Durant, 1968, p. 51.

6. Davranış Kuralları ve Motive Edici Sistem

Bu durum, imanın desteği olmadan niçin ahlaki gelişimin ve sosyal dayanışmanın mümkün olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunun cevabı ahlaki ilerleme için gereken iki önemli etmenin anlaşılması ile verilebilir: Birincisi, geniş ve koşulsuz bir kabulü gerektiren, bu sayede kategorik zorunluluk halini alan davranış değerlerinin veya kurallarının varlığıdır. İkincisi, ahlaki sorumluluk duygusuna sahip olan herkesin bu kuralları uygulamasının gerekliliğidir. Bu durum, koşulsuz olarak kabul edilen ve herkes tarafından uygulanan kurallara nasıl ulaşılabileceği sorusunu akla getirmektedir. Modern filozoflar ve politik bilimciler tarafından ortaya koyulabilecek bir diğer tabirle “toplumsal mutabakat” anlamındaki kurallara sahip olmak mümkün mü? Arzu edilen kurallara ve değerlere ulaşabilmek için gereken formülasyona göre bu kuralları belirlemek için oluşturulan tartışma ortamında katılımcıların sosyal, ekonomik ve entelektüel olarak eşit olması gerekir. Ancak bu durum sağlandığında üstteki sorunun cevabı evet olabilir. Lâkin böyle bir eşitlik gerçek dünyada söz konusu değildir. Hatta oluşturulması da imkânsızdır. Zira zengin ve güçlü olan karar verme sürecini baskı altına alma eğiliminde olacak ve kuralları, kendi çıkarlarına hizmet etmesi yönünde formülize etme gayretinde olacaktır. Bu durum bahsi geçen kuralların herkes tarafından kabulünü ve icrasını engelleyecektir.

Böyle bir görev için her şeyi bilen, iyiliksever olan dışarıdan bir şahıs gerekmektedir. Bu üçüncü şahıs aynı zamanda tarafsız olmalı, bütün insanların kuvvetli ve zayıf yönlerini bilmeli, onlara eşit olarak davranmalı, herhangi bir ayrımcılık yapmaksızın onlarla ilgilenmeli ve kendi koyduğu kuralların sadece kısa süreli değil uzun süreli sonuçlarını analiz etme yeteneğine sahip olabilmelidir. Bu görevi yerine getirebilmek için evrenin ve insanların yaratıcısı olandan daha donanımlı başka kim olabilir? Yaratıcı bu görevi yerine getirmektedir. Merhametli ve İyiliksever olan Yaratıcının, insanlığı yaratıp ondan sonra onları karanlıkta bıraktığını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Bundan dolayı Bernard Williams “Sosyal ahlak, filozofların icat ettiği bir şey değildir.”¹² diyerek doğru bir tespitte bulunmuştur.

Elimizdeki kuralların geniş çaplı ve koşulsuz kabulü sağlandığı zaman olsa bile, bu durumda kuralların herkes tarafından yerine getirileceği nasıl temin edilebilir sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu kurallar kişisel çıkar ile toplumsal çı-

12 Williams, 1985, p. 174.

kar arasında bir denge oluşturmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu kurallara göre yaşamak için bütün bireylerin kişisel çıkarlarının belli bir kısmından feragat etmesi gerekmektedir. Sekülerizm, liberalizm ve bireyciliği telkin eder ve öncelikli olarak kişisel çikara hizmet etmenin kutsal olduğuna inanır. Nitekim bu sistemde bireylerin bir şeyleri feda etmesini motive edecek herhangi bir mekanizma bulunmamaktadır. Bu durum bireyin değerlerle yaşamak ve içerisinde kişisel çıkarlarını feda ettiği sosyal, ekonomik ve politik sorumluluklarla hayatını doldurmak için motive olmasına inancın nasıl etki ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. İnanç bu durumu kişiye uzun dönemli bir perspektif vererek başarmaya çalışır. Bu perspektifte kapsam, sonlu olan dünyanın ötesine geçilerek sonsuz olan ahrette kadar genişletilir. Bireyin kişisel çıkarı, bencillik ve başkalarına karşı sahip olduğu yükümlülüğü yerine getirmemekle bu dünyaya olan hizmetini gerçekleştirmiş olabilir. Ancak sorumluluklarını yerine getirmiş olanlar haricinde öbür dünyada bu bireyin çıkarına hiçbir şey hizmet etmeyecektir.

Bireysel çıkarın yanında bireyin Allah karşısında hesap verebilirliği ve ahrette ödül ve ceza düşüncesi demek olan insanın bu uzun dönemli bakış açısı, bireyleri ve toplulukları inançlı bir şekilde kendi görevlerini, bu görevler onların kısa vadeli çıkarlarına ters görünüyorsa da, ifa etmeye götürecektir. İnsanın kısa dönemli dünyevi faydası için uzun dönemli sonsuz olan refahını feda etmesi hiç mantıklı olamaz. Kişisel çıkarın bu yönü, seküler Aydınlanmacı dünya görüşü tarafından çarpıtıldıktan sonra geleneksel ekonomiler tarafından ihmal edilmiştir. Bu sebepten dolayı kişilerin başkalarının iyiliği için bir şeyleri feda etmesini teşvik edecek herhangi bir mekanizma kalmamıştır. Francis Fukuyama, 1992'deki *Tarihin Sonu* adlı kitabında liberalizmin insanlığın gelebileceği son nokta¹³ olduğu düşüncesini daha sonra 1997'de yazdığı *Düzenin Sonu* adlı kitabında değiştirmiş ve "Dinler tarafından konumlandırılan metafiziksel müeyyideler olmadıkça, modern toplumlar ayrışacaklardır"¹⁴ fikrinde karar kılmıştır.

7. Bütünün Refahını Gerçekleştirmedeki Başarısızlık

Aydınlanma hareketinin diğer hedefi insanoğlunu despotizm durumundan kurtarmaktır. Bu hedef kendi içerisinde övgüye değer görünse de, insanlığın refahının gerçekleştirilmesini yönetme konusundaki rolünü ihmal ederek uç nok-

13 Fukuyama, 1992, p. xi

14 Fukuyama, 1997, p. 8.

talara kaymış ve bırakınız yapsınlar ideolojisinin ve Say kanunlarının ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Bırakınız yapsınlar ideolojisi devletin piyasa operasyonlarına müdahale etmemesinin simgesi olarak kullanıldı. Bu durum, herkesin nasıl istiyorsa öyle davranacağı bir serbestlik ortamında, toplumun çıkarının nasıl korunacağı sorusunu doğurmuştur. Say kanunu bunun için gereken rasyonaliteyi sağlamaya yardım etmişti. Say kanunları Newton kanunlarını ekonomide uyguladı ve evrenin geri kalanı gibi ekonominin de onu serbest bırakarak mükemmel bir şekilde çalışacağını ileri sürdü. Rekabet, piyasa güçlerini oluşturarak bireylerin ve şirketlerin aşırıya kaçmalarını engelleyebilir. Bu sayede ekonomide bir düzen oluşarak bireysel ve toplumsal çıkar arasında bir uyum meydana gelebilir. Devlet tarafından kendi kendine düzelen piyasaya yapılan herhangi bir müdahale bozulmaya ve verimsizliğe neden olacaktır. Üretim kendi talebini oluşturacak, bu sayede fazla üretim veya işsizlik diye bir şey kalmayacaktır. Dolayısıyla insanın davranışlarına herhangi bir ahlaki veya kurumsal sınırlamalar getirmenin herhangi bir nedeni kalmayacaktır.

Bırakınız yapsınlar kapitalizminin en büyük başarısı onun özel mülkiyeti teşvik etmesi ve kâr güdüsünü tanıtmasıydı. Bu sayede bireyler kendi yaratıcılık ve girişimciliklerinden fayda sağlayabileceklerdi. Bu aynı zamanda demokratik bir çözümdü; Pazardan ürün ve hizmet satın alarak üretimin lehine oy kullanmış oluyorlardı. Bu aynı zamanda bir nevi demokrasiydi; bireyler piyasa alanında ürün ve hizmetleri satın almalarıyla, hangi ürünleri ve hizmetleri tercihte bulduklarının bir oylamasını yansıtıyorlardı. Ancak her bireyin refahını düzenleyebilmek için verilen bu mücadele kusurlu bir mantık ürünüydü. Bu sistem bütünün refahını düzenleyebilecek bir niteliğe sahip değildi.

Bunun nedenlerini anlamak zor değil. Öncelikle zengin ve fakirlerin güçleri arasında çok ciddi bir eşitsizlik söz konusudur. Öyle ki zengin olan piyasa güçlerini kendi lehine çevirebilecek niteliklere sahiptir. İkinci olarak ahlak filtresinin engelleyici etkisi zayıflatıldı ve materyalizm onun yerini aldı. Ancak materyalizm tüketim kültürünü teşvik etti. Tüketim kültürü, insanları reklam yoluyla ürün ve hizmetleri mümkün olduğunca çok miktarda satın almaları için ikna etti. Böylece ihtiyaçlar maksimize edildi. Tek sınırlama bireysel gelirlerdi. Ancak bu sınırlama dahi geleneksel finans sistemi ile zayıflatıldı. Bu sistemde bankalar borç almayı teşvik ediciler olarak davrandı ve kamu ve özel sektör için borçlu yaşamayı sürekli telkin etti. Bu yüzden kaynaklar üzerindeki talepler katlandı ve sadece

enflasyon baskısı oluşturmakla kalmadı aynı zamanda borçların ve borç sıkıntısının hızlı bir şekilde artmasına neden oldu.

Üçüncü olarak taleplerin aşırı derecede artması dolaylı olarak yoksulların ihtiyaçlarının karşılanamamasına neden oldu. Çünkü bunun nedeni zenginlerin arzu ettikleri her şeyi alabilmeleriydi. Çünkü zenginlerin harcamalarının büyük çoğunluğunu lüks ve cazip ürün ve hizmet tüketimini teşkil ediyordu. Nadir bulunan kaynakların büyük bir kısmı bu tür ürün ve hizmetlerin üretimi için ayrılıyordu. Geriye kalan kaynaklar ise fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanması için yetersiz kalıyordu. Fakirlerin ihtiyaçları sağlanamadı ve refahları sıkıntı içerisindedi. Bu durum memnuniyetsizliğin, sosyal gerilimlerin, suçun ve anominin artmasına neden olarak sadece mevcut neslin değil gelecek nesillerin de refahına zarar verdi.

8. Refah Devleti

İki olay, 'laissez faire' kapitalizminden, özellikle devletin ekonomiye müdahale etmeme prensibinden, uzaklaşılmasına neden olmuştur. Bunlar, 1930'lardaki Büyük Buhran ve sosyalist saldırdır. Bu da Keynes devriminin ve refah devletinin oluşmasını sağlamışlardır. Keynes devrimi ekonomide devlete önemli bir rol getirmiştir. Özellikle devlet krizden kurtulmak için açık finansman¹⁵ yoluyla talep eksiliğini ortadan kaldırmıştır. Bu durum Schumpeter ve Toynbee gibi Marksist olmayan bazı aydınlar tarafından daha önceden öngörüldüğü üzere, bırakınız yapsınlar kapitalizminin sonlanmasına öncülük etti. Buna rağmen Milton Friedman ve Friedrich Hayek gibi ekonomistler, onun değiştirilmiş formunu desteklemeye devam ettiler. Bu tür ekonomilerin çemberi özellikle açık finansman uygulamasının yüksek oranlara çıktığı 1980'lerde önemli ölçüde genişlemeye devam etti. Bunun nedeni sadece resesyonlar sırasında dünya üzerindeki işsizliği ortadan kaldırmak için değil aynı zamanda borcun ve borç sıkıntısının artması yoluyla oluşan enflasyon baskısının meydana getirdiği yüksek oranlardaki büyümeyi desteklemek için yapıldı. Bu durum yine de devletin ekonomideki rolünü zayıflatamadı ve refah devleti formu için "iyi yönetim" rolü dünya çapında kabul edilir hale geldi.

Refah devleti hiç kuşkusuz kapitalist ülkelerde hoş karşılanan bir gelişmedir. Bu gelişme özellikle Büyük Buhran'dan ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir hız kazandı. Onun öncelikli hedefi kapitalizmin dikkat çeken aşırılıkları

15 Çeviri notu: Açık finansman (deficit financing): Bütçe açığının merkez bankası kaynakları yolu ile kapatılması.

nı azaltmak ve sosyalizme karşı kabul edilebilir bir alternatifi sunmaktı. Bu yüzden nüfusun bütün kesimlerini cezbetmiştir. Ancak görünümü itibarıyla kapitalizm gibi seküler olduğu için kapitalizmin dünya görüşüne dikkate değer herhangi bir farklılığın girmesine veya ekonomiyi yönetme konusuna ahlaki bir boyut katılması gerektiğine inanmıyordu. O daha ziyade regülasyona, bazı anahtar endüstrilerin millileştirilmesine, güçlü bir işçi hareketine ve refah hizmetleri, büyümeyi teşvik ve tam istihdam için hükümetin kritik rolüne güveniyordu. Kaynaklar üzerindeki aşırı talepleri azaltmak için fiyatlardan başka herhangi bir mekanizmaya sahip değildi. Buna ilave olarak onu teşvik eden tek mekanizma, toplumsal çıkarı temin etme ihtiyacı olmayan, bireysel çıkara hizmet etmektir.

Belli bir derecede yapılan regülasyon rekabeti teşvik etmek, düzeni ve standartları sağlamak ve başkalarının haklarını muhafaza etmek için mecburi olsa da, aşırı regülasyon ciddi sıkıntılar çıkarabilir. Ahlaki boyutun eksikliği gitgide daha fazla regülasyon yapılmasına neden olur. Bu sebeple regülasyonlar bile endüstrileşmiş ülkelerde sosyalizme karşı bir alternatif sunma açısından ciddi destek görmüştür. Onun uzun dönemli geçerliliğine karşı sorulması gereken sorular şimdiden artmıştır. Ticari çıkar grupları geleneksel hükümetlerle anlaşarak onları, birçok endüstrileşmiş ülkede hız kazanan deregülasyona zorlamışlardır. Millileştirilen endüstrilerin performansı ile ilgili yaşanan genel bir düş kırıklığı, millileştirme hareketinin azalmasına neden olmuştur. Şimdi de işçilerin gelirlerini arttırmak, çalışma şartlarını geliştirmek ve onlara ekonomik bir güven hissi sağlama da ilaç gibi nitelendirilen sendika hareketi sendikacıların aşırılıkları ve yüksek işsizlik oranları nedeniyle hız kaybetmiştir.

Refah devleti için hükümetin refah arttırıcı rolü bu sayede esas araç haline gelmiştir. Hiç kuşkusuz refah devleti eşitsizliği azaltmak için çok değerli bir iş yapmıştır. Ancak kamu harcamalarının ve vergilendirmenin sürekli artmasına da öncülük etmiştir. Yüksek vergi oranlarına rağmen sürekli artan açıklar refah devletine karşı bir tepkinin oluşmasına ve azaltılması yönünde baskıların oluşmasına neden olmuştur. Pek çok endüstrileşmiş ülkedeki büyüme oranları, yüksek oranda devlet harcamalarına rağmen, en önemli amaçları olan tam istihdam hedefini gerçekleştirmek için yetersizdi. Sonuç olarak daha eşitlikçi bir toplum hali, refah devletlerinin büyük servetlerine rağmen, gerçek olmaktan çok uzaktı.

9. Toplumsal Sorunlardaki Artış

Kapitalizmin seküler felsefesinin asıl trajedisi sadece başkalarının çıkarını düşünmeksizin kendi çıkarlarını takip etmeleri değil aynı zamanda bir kısım çözüm-

lenemeyen toplumsal sorunların da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İnsanların zenginliklerini arttırmak için ve diğer insanlarla çekiştikleri bu yarış hali, onların refahı için gereken aile bütünlüğü, çocukları doğru bir şekilde yetiştirme, toplumsal dayanışma gibi diğer değerlerin arka plana itilmesine neden oldu. Bireylerin eşlerine, çocuklarına ve ebeveynlerine karşı uzun dönemli bağlılık oluşturma istekliliğinde bir eksilme söz konusudur. Eğer karı ve koca birbirleri arasındaki sevgi ilişkisini devam ettirmek için kişisel çıkarlarını feda etmiyorlarsa, bu ilişkinin devamı mümkün değildir. Bu yüzden çocuk yapma ile bütünleşen uzun dönemli bir evlilik fikri çoğu yetişkin insanın gündeminde değildir.¹⁶ Sonuç olarak neredeyse bütün Batı ülkeleri birlikte yaşama oranlarının artmasıyla ilişkili olarak büyük çapta boşanma olaylarını tecrübe etmiştir.¹⁷ Bu durum tarihsel olarak topluma ve medeniyete hizmet etmiş olan aile kurumunun ciddi oranda zayıflatılmasına neden olmuştur. Boşanma boşanan kişilerin refahlarına olumsuz etki yapmaktadır. “Ortalamaya bakıldığında boşanan insanlar daha da kötü duruma düşerler ve evlenen insanlar daha da iyi duruma yükselirler- finansal, fiziksel ve duygusal olarak.”¹⁸ Boşanmanın etkisi kadınlarda daha fazla problemler meydana getirmektedir. Onlar güçsüz ve yoksul bırakılmışlardır.¹⁹ Ailenin ayrışması sadece refahı düşürmedi aynı zamanda toplumsal kırılmayı da beraberinde getirdi.

Yüksek boşanma oranları çocukların düzgün bir şekilde yetiştirilmesi konusunda ihmale yol açmakta ve bu onların ahlaklarının, psikolojik ve entelektüel gelişimlerinin kötü bir şekilde etkilenmesine neden olmaktadır.²⁰ McLanahan ve Sandefur, ortalamaya bakıldığında kendi biyolojik ailesi tarafından yetiştirilen çocukların başka aileler tarafından yetiştirilenlere göre açık bir biçimde daha başarılı oluyorlar.²¹ Bunun nedeni boşanmış ailelerde çocukların her iki ebeveyninin sevgisini ve ilgisini alamamalarıdır. Daly ve Wilson’un araştırma sonuçlarına göre başka ailelerde yetiştirilen çocuklar, biyolojik aileleri tarafından yetiştirilenlere göre daha fazla istismara maruz kalmaktadırlar.²² Sonuç olarak bu durum çocuklarda psikolojik problemler oluşturarak ahlaki ve entelektüel gelişimlerinin olumsuz etkilenmesine ve çocuk suçlarının meydana gelmesine neden

16 Lundberg ve Pollak, 2007, s. 4 ve 23.

17 Fukuyama, 1997, s. 17; Buchanan, 2002, s. 25-49; Stevenson ve Wolfers, 2007, s. 27 ve 37.

18 Stevenson ve Wolfers, 2007, s. 49.

19 a.g.e.

20 Bkz. Fukuyama, 1997.

21 McLanahan ve Sandefur, 1994.

22 Daly ve Wilson, 1968, s. 63.

olmaktadır. Bu sebepten dolayı gelecek neslin niteliği zarar görmektedir. Hiçbir toplum, gelecek neslinin niteliğinin azaldığı bir halde, uzun vadede gelişimini devam ettirmeyi; ahlaki, entelektüel, teknolojik ve askeri üstünlüğünü sürdürmeyi hayal dahi edemez.

Aile dağılımlarının artmasına ilave olarak evlenme isteğinde de bir azalma söz konusudur. Evlenme oranları günümüzde tarihteki en düşük noktasındadır. Birçok aile formu çocuk yapma niyeti olmadan kurulmaktadır.²³ Bu durum, doğum kontrolüne aşırı derecede başvuru yapılmasıyla birleşerek, doğumların inanılmaz bir biçimde azalmasına neden olmaktadır. Bu kapsamla ilgili bir öngörü yapan *London Times* “Yok olmakta olan türler olarak Avrupalılar”²⁴ şeklinde bir başlık atmayı tercih etmiştir. Almanya’nın doğum oranları mevcut neslin yerine geçecek düzeyin altındadır.²⁵ Eğer Almanya’nın doğum oranları mevcut haliyle kalır ve herhangi bir göç almazsa bu yüzyılın sonunda nüfusu %53 azalarak 82 milyondan 38,5 milyona düşecektir.²⁶ Sonuç olarak genç insan sayısı azalmakta ve yaşlı insan sayısı artmaktadır. Buna ilave olarak bu durum bahsi geçen ülkelerde emekli fonları ile alakalı sorunlar oluşturmakta, onları arzu ettikleri ekonomik aktiviteyi devam ettirebilmek için başka ülkelerden iş gücü ithal etmeye zorlamaktadır.²⁷

Kısaca sekülerizmin yaptığı dinin koyduğu ahlaki değerlerin meydana getirdiği genel müeyyideleri ve onların toplumsal hayatı düzenlemek için teşvik ettiği, kabulü zor olmayan, davranış kurallarını boş vermektir. Dini ihmal etmek, kişisel çıkar, toplumsal çıkar ve bütün toplum arasındaki hayati dengeyi sağlamada çok önemli rol oynayan ahlak süzgecinin zayıflamasına neden olmuştur. Sonuç olarak, hakiki insanı kavrama imkânı bu şekilde mümkün olmamasına rağmen, servet maksimizasyonu ve isteklerin tatmin edilmesi insan çabasının ana hedefi haline geldi. Bu durum kişilerin iç huzursuzluklarının bir göstergesi olarak anominin bütün belirtilerinin artmasına neden oldu. Bazı modern aydınlarla beraber tarih boyunca yaşamış ahlak filozofları, insanın mutluluğunun maddi gelir ve servetin artması arasındaki ilişkiyi sorgulamışlardır.²⁸ Onlar refahın maddi tarafıyla beraber ruhsal yönünü de vurgulamışlardır.

23 Stevenson ve Wolfers, 2007, s. 27.

24 *London Times*, 16 Ocak 2000.

25 Buchman, 2002, p. 14.

26 Buchman, 2002, p. 15.

27 Buchman, 2002.

28 Hausman ve McPherson, 1993, s. 693.

Deneysel araştırmalarda ruhsal olana mal olacak şekilde refahın maddi bileşenlerine çok fazla vurgu yapmanın olumsuz bir sonuç doğurduğunu ortaya çıkarmıştır. Zira 2.Dünya Savaşı'ndan itibaren bazı ülkelerde gelir seviyesi olağüstü artmış olmasına rağmen, nüfuslarının refah seviyesi sadece düşmekle kalmadı, aslına bakılırsa gerilemeye başladı.²⁹ Bunun nedeni mutluluğun bütün temel biyolojik ihtiyaçların karşılandığı seviye olan daha yüksek gelir ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bunun da ötesinde refahı arttırmak için zaruri olarak kabul edilen diğer ihtiyaçlar tatmin edilmedikçe aşağı yukarı durum değişmemiştir. Bu diğer ihtiyaçlar karakter olarak ruhsal ve manevidir ancak yine de gelir seviyesinde artmayla tatmin olması gerekmemektedir. Aslında zihnin sadece servet ile meşgul olması bu ihtiyaçların tatminini engelledi. Eğer ruhsal ihtiyaçlar tam anlamıyla tatmin edilemezse gerçek refah asla gerçekleşmeyecek ve hatta ekonomik bir ifadeyle toplum gerilemeye başlayacaktır.

10. İslami Dünya Görüşü

Yüzyıllardır süren bir gerilemenin sonucunda, bugün Müslüman toplumlar diğer toplumlara bir model sunabilecek pozisyonda değildir. Batı'nın maruz kaldığı birçok sorunun benzeriyle, bazen daha fazla bazen daha az oranda, yüzleşmiş haldedirler. Bu durum Müslüman toplumlarda cereyan etmeye başlayan İslami dirilişin gelecekte hatırı sayılır bir gelişim meydana getirip getirmeyeceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Müslümanların genel inancına göre bu mümkündür. İslam, ahlaki ve maddi bozulmaya rağmen, Müslüman dünya için kitleleri karizmasıyla etkileyen tek gerçeklik olmaya devam etmektedir. Onları bütün farklılıklarına rağmen birleştirebilmekte ve doğru bir şekilde davranmak için motive edebilmektedir. Çünkü bunun nedeni İslam'ın temel aldığı birkaç kavramın sekülerizmin, değer-nötrlüğünün, materyalizmin ve sosyal darwinizmin köklerine darbe indirmesidir. İslam öncelikli olarak ahlaki değerlere, kardeşliğe, sosyo-ekonomik adalete ve aile dayanışmasına önem verir ve bu vizyonu gerçekleştirmek için öncelikli olarak ne devleti ne de piyasayı temel alır. Hayatı birbiriyle ilişkisi olmayan kısımlara ayırmaz. Daha ziyade sosyo-ekonomik adalete ve bütünün refahına yönelik olan vizyonunu gerçekleştirmek için; değerlerin ve kurumların, piyasanın, ailenin, toplumun ve devletin birleştirici rollerini esas alır. Bireyin ve toplumun reformuna vurgu yaparak bir sosyal değişim önerir aksi halde piyasa ve devlet eşitsizlikleri devam ettirebilecektir.

29 Easterlin, 2001, s. 472. Ayrıca Bkz, Easterlin, 1974 ve 1995; Oswald 1997; Blanchflower ve Oswald, 2000; Diener ve Oishi, 2000; ve Kerry, 1999.

Temel İslam inancına göre bu evren ve insan dâhil içerisindeki her şey tek olan bir Allah tarafından yaratılmıştır. Bütün insanlar O'nun vekilidir. Bu evreni Yarata'nın vekili olmak onlara büyük bir onur ve izzet vermektedir. Bu izzet ve onur onların eşit olmasını sağlar ve hiçbir varlığa sadece ırkı, cinsiyeti, milliyeti, serveti veya gücünden dolayı onlar üzerinde bir hak tanımaz. Onların hepsi aynı Allah ailesine aittirler ve bu sebepten ötürü birbirlerinin kardeşidirler.³⁰ Onların bu dünyadaki konukluğu geçicidir. Onların varış yeri Allah'a karşı sorumlu olmaları ahirettir. Onların ahiretteki iyilikleri, bu dünyada başkalarına karşı olan sorumluluklar, ne kadar donandıkları ve başkalarının iyiliğini sağlamak için nasıl yaşam sürdüklerine bağlıdır.³¹

İnsanlığın refahını ciddi anlamda etkileyen en önemli şeylerden biri, kıt kaynakların kullanım biçimidir. Bu kaynakların yaratıcısı ve sahibi olan Allah, tarihin farklı evrelerinde, aralarında İbrahim, Musa, İsa ve sonuncusu Muhammed olan, barış ve esenlik hepsinin üzerine olsun, resulleri (hepsi insan olan) aracılığıyla bu kaynakların verimli ve eşit bir şekilde kullanımı için bütün insanlığa değerler, davranış kuralları ve kurumlar bahşetmiştir. Daha öncede belirtildiği üzere, vahyedilmiş dinlerin yıllar içerisinde kaybolmamış ve bozulmamış olan mesajlarındaki değer sistemlerindeki devamlılığın ve benzerliğin nedeni budur. Kaynaklar, Allah tarafından insanlığa verilen bir emanet olduğundan dolayı, onun tarafından verilen değerler çerçevesinde bütün insanlığın refahını sağlamak amacıyla bu kaynakların kullanılması ve onunla etkileşim halinde olması istenir.

Ancak resuller sadece değerleri getirmemişlerdir. Aynı zamanda getirdikleriyle ilahi rehberliğin ışığında bireylerin ve kurumların reformu için savaşmışlardır. Bu sebeple İslam mesajının en büyük itici gücü sosyo-ekonomik ve politik reformdur. Böyle bir reform olmadan bütün insanlığın refahını temin etmek mümkün değildir. Neyin olması gerektiğini bilmek ve kabul etmek ancak bunun gerçekleştirilmemesi için mücadele etmemek egemen eşitsizliklerin sürmesi ve onların ortadan kaldırılması için hiçbir şey yapmamayı ifade eder. İslami açıdan böyle bir tavır savunulabilir değildir. İnsanların tek görevi İslami değerlere uygun yaşamak değildir; aynı zamanda bu değerler doğrultusunda toplumlarının re-

30 Hz Peygamber (sav) bir hadisinde şöyle diyor: "İnsanlık Allah'ın ailesidir ve O'nu en çok seven O'nun ailesinin en üstünüdür" (el- Tebrizi'nin *Mishkt* içinde. cilt. 2, s. 613)

31 İslami dünya görüşünün temellerine dair daha detaylı bilgi için, bkz. Chapra, Challenge, 1992, s. 201-212.

formu için çabalamaktır. Böyle bir reform bireysel ve toplumsal çıkar arasındaki dengeyi sağlamaya, şeriatın maksatları ya da İslam'ın vizyonunun en önemli iki bileşeni olarak kabul edilen Allah'ın yarattıklarının (hayvanları, kuşları ve böcekleri de içeriyor) sosyo-ekonomik adaleti ve refahının gerçekleşmesine vesile olabilir.³² Adaletsizlik; hakiki refahın gerçekleşmesini engeller, gerilimleri ve toplumsal hoşnutsuzluğu meydana getirir, bireylerin en iyisini yapmaya yönelik cesaretini kırar ve bu durum gelişmeyi geciktirir. Ancak geleneksel ekonomiler bireyler üzerinde çıkarıcı davranışın geçerli olduğunu varsaymasına rağmen İslam ideal davranışın geçerliliğini kabul etmez. İslam'a göre bazı insanların ideal davranması normal olmasına rağmen, çoğu insan iki aşırı uç olan bencillik ve diğerkâmlık arasında kalmaya eğilimlidirler. Bu yüzden ahlaki tekâmül için gereken devamlı çabanın (cihat) kişiler ve toplumlar adına yapılması gerekmektedir.

Ancak İslam ahlaki tekâmül için güç kullanımını kabul etmez: “Dinde zorlama yoktur” (Kur’an, 2/256) ve “De ki: O hak Rabbi'nizdendir: dileyen inkâr etsin” (Kur’an, 18/29).³³ O daha ziyade bir kısım ölçülere dayanarak kişileri doğru olana yönlendirmek ve yanlış olandan sakındırmak için motive etmeye çalışır. “Rabbi'nin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır” (Kur’an 16/125). Bir diğer ölçü ise değerler yoluyla kişinin üzerinde istek oluşturmaktır. Bu isteğin iki kaynaktan gelmesi beklenir. Bir tanesi kişinin içindeki iyiliktir. İslami çerçeveye göre insanlar fitrat olarak iyidirler. Çünkü Allah insanları kendi fitratlarına uygun olarak yaratmıştır (Kur’an 30/30). Kişi her zaman kendi çıkarı için davranmak zorunda değildir. Başkalarının çıkarı için çalışabilir hatta ahlaki sorumluluk duygusuyla başkalarının iyiliği için fedakârlık yapabilir. Ancak kişi serbest olduğu takdirde kendi içindeki iyiliği koruyacak şekilde davranmayabilir hatta kendi doğasına aykırı bir tutum içerisinde olabilir. Bu durum kişinin ve toplumun zarar görmesine neden olacaktır. Bu sebepten dolayı maddi ve ruhsal anlamda özendiriciler ve caydırıcılar oluşturarak kişileri, hem kendisinin hem diğerlerinin iyiliği için yapabileceği en üstün çabayı göstermeye ve diğerlerine zarar vermekten alıkoymaya motive etmek gerekmektedir.

Piyasa disiplini, özendirici ve caydırıcı oluşturmanın önemli yollarından bir tanesidir. Ancak yine de verimliliği artırıyor olmasına rağmen, tek başına top-

32 Maqasid'in özet açıklaması için, bkz. Chapra, 2008 (Gelecek olan), s. 7-9.

33 Kur'an aynı mesajı birden fazla yerde tekrar etmektedir. Örneğin: “O halde İnsanları mümin olsunlar diye sen mi zorlayacaksın” (Kur'an, 10:99) ve “Sen onlara karşı zor kullanacak değilsin. O halde sen, benim tehdidimden korkanlara bu Kur'an ile öğüt ver” (Kur'an, 50:45).

lumsal çıkarın koruyucusu değildir. Bunun nedeni toplumsal çıkarı koruma görevini, verimlilik için hayati olan rekabetin kesinlikle koruyamayacağıdır. Rekabette kaçınarak ve adil olmayan vasıtaları kullanarak zengin olmanın gizli kapaklı bazı yolları vardır. Bu sebepten ötürü devletin bu konuda oynadığı roller vardır. Bu rollerden bir kısmı regülasyonlara geçiş izni vermek ve onları güçlendirmektir. Ancak yapılması doğru olan nedir algısı olmadan bu da mümkün olmayabilir. Bu, regülasyonun oluşturulmasına hizmet eden, toplumun ahlaki temelidir. Bununla beraber, onun öncelik olarak sadece regülasyonlara bağlı olması gerçekçi olamaz. Çünkü yakalanmadan diğerlerini aldatmanın ve kullanmanın birçok farklı yolu bulunmaktadır. İnsanlara onlara neyin doğru olduğunu, anlaşmalarına ve taahhütlerine sadık kalmalarını ve kazanmak için adil olmayan yollara başvurmamasını veya rekabeti göz ardı etmeye çalışmamasını söyleyen bir iç dürtü olmadıkça, devletin bu konuda başarılı olması çok zordur.

Bu yüzden ahiret karşılığı olan ödül ve ceza sistemine dayanan bir inancın telkinine ihtiyaç bulunmaktadır. Her bir kimse günah işlemekten kaçınırsa ve kendi çıkarını başkaları için feda ederse, ahiret saadetini bu sayede geliştirecektir. Böylece ahiret düşüncesi, kişisel çıkara uzun dönemli bir perspektif sunarak onu bu dünyanın ötesine taşımaktadır. Bu yüzden bir önceki analizde kurumların tamamının (çocukları doğru bir şekilde büyütmeye, insan doğasının iyiliğini koruma, ahlaki değerler, piyasa disiplini, devletin etkili rolü ve ahirette hesap verme inancı) yardımı olmadan toplumsal refahın korunamayacağı ifade edilmişti. Bütün bunların varlığı, sadece piyasa disiplinine veya hükümete güvenmektense, insanlığın mutluluğunu sağlamaya daha fazla yardımcı olabilir.

Bu durum İslami dünya görüşünün, insanlığın refahını gerçekleştirmek için, piyasa disiplini veya iyi bir devlet yönetimini göz ardı etmediğini göstermektedir. Lakin hem verimliliği hem de eşitliği sağlamak için piyasa sistemine üç mekanizma sokmaktadır. Bu mekanizmalar filtreleme, motivasyon ve sosyo ekonomi-politiğin yeniden inşasıdır.³⁴

İnsanlığın refahını kapsamlı bir şekilde gerçekleştirmek için, İslam yine insanlığın refahını gerçekleştirmede tehlike arz eden kaynaklar üzerindeki iddiaların hepsinin elekten geçirilmesi gerektiğini ifade eder. Sosyalist merkezli planlama bu amaç için etkili bir mekanizma ortaya koymamıştır ve sosyalist ülkelerin neredeyse tamamı şu anda buna sahip değildir. Piyasa mekanizması kaynaklar üzerindeki fazladan ilaveleri arz ve talep arasında denge oluşturarak seyraltmaya yardımcı olsa da, henüz

34 Chapra, 1992, s. 213-233, ve Chapra, 2000, s. 26.

toplumsal faydayı güvence altına almayı başaramamıştır. Bunun nedeni kişilerin ve firmaların piyasa ortamında birbirleriyle ilişkilerine bağlı olarak oluşturdukları farklı zevk ve referanslara göre birden fazla pazar dengesi meydana getirilebileceğindedir. Piyasa dengelerinin neredeyse hiçbiri tek başına insanlığın refahını kapsamlı bir şekilde gerçekleştirmeyi sağlayamaz. Bireylerin zevklerini ve referanslarını değiştirerek, genel refahın gerçekleşmesini engelleyen kazanma ve harcama yollarını ortadan kaldırmaya yardım ederek gerçekleştirmeye çalışan bu şey ahlaki filtredir. Baskı kullanımı ortadan kaldırıldığında, ahlak filtresi çok daha büyük bir önem kazanır. Bu yüzden filtrenin iki tabakası olarak ahlak filtresi ve fiyat filtresi, kaynakların arzı ve talebi arasında bir denge oluşturarak, toplumun insani hedeflerini gerçekleştirmede bir bakıma daha iletken bir yol meydana getirir.

Ancak insanların ahlaki değerlere içtenlikle riayet edeceği bir mekanizma olmadığı takdirde, ahlak filtresi faydasız bir şey haline gelebilir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, ahlaki değerlere riayet kişinin kendi çıkarını feda etmesini gerektirmektedir. Bu sebeple etkili bir ahlak filtresi için ahirete inancın tam olması gerekmektedir.

Fiziksel, sosyal çevre ve kıt kaynakların kullanımı insanların davranışlarını etkilediği için; İslami dünya görüşü, Allah'ın resullerinin birincil amaçlarından biri olan sosyo-ekonomik ve politik reform sayesinde filtre mekanizmasını tamamlamaya çalışır. Bu reform ile kişilerin, ailelerin, toplumun ve devletin kaynakları kullanmasını ve aralarında iş birliği oluşturarak genel refahın yükselmesini sağlamayı hedefler. Tüm insanların kardeşçe yaşadığı bir çevrede herkes bireysel ve kolektif olarak sadece kendinin değil diğerlerinin de refahından sorumludur. İşbirliği için gereken şey sadece doğru davranışları desteklemek değil, diğerlerine zarar veren ve genel refahın gerçekleşmesini engelleyen kötü davranışları da kontrol altına almaktır. Suçluları yakalayıp cezalandırmak için etkili bir sistem olmazsa, herkese sahtekârlık, rüşvet ve benzeri adil olmayan yollarla kazanç elde edebilmesinin yolu açıılır. Bu eylemler, patika bağımlılığı olan uzun dönemli operasyonlara ve kendi kendini güçlendiren mekanizmalarına dönüşür. Bu durumda herkes bu eylemlerden kaçınmaya çalışır yine de bu sorunları dürüst ve adil bir kişi olarak tek başına çözümleremez. Sadece vaaz vererek veya kapsamlı sosyo ekonomik ve politik reformlar yapılmadan bu istenmeyen eylemleri elimine etmek mümkün olmaz. Bu sebepten dolayı İslam yapmayı hedeflediği iyi bir yönetimin pozitif rolüyle beraber ekonominin içerisine ahlaki bir boyut kazan-

dırmaktır. Bu insanlığın refahını gerçekleştirmek için toplumun bütün kesimlerinin pozitif bir tutum içerisinde olmasına yardımcı olur.

11. Umut Işığı

Not edilmesi gereken cesaret verici gelişme şu ki insanlığın içerisindeki iyilik Batı Aydınlanma Hareketi'nin anti-dini duruşunun büyük bir hata olduğu fikrinin oluşmasına öncülük etti. Bu doğrultuda, '*Modern Avrupa'da Din*' (*Religion in Contemporary Europe*) dergisinin editörlerinin de kabul ettiği üzere dine karşı 200 yıllık düşmanlığın sonunda dini inanç artarak güç kazanmaktadır.³⁵ İnsanlığın refahını arttırmada fedakârlığın, iş birliğinin, ahlaki değerlerin ve birçok sosyal, ekonomik ve politik kurumların rolü vurgulanmaktadır. Geleneksel ekonomik metotların dünya görüşüne meydan okuyan gelişmekte olan farklı okullar bir umut ışığı oluşturmuşlardır. Bütün bu okullar, ancak yine de çok yakından ilintilidir, onlar arasındaki farklılık vurgu derecesine göre değişmektedir.

Bu okullardan bir tanesi fedakâr davranışın rasyonaliteden sapma olarak yorumlanması gerektiğini ileri süren Grant Ekonomi'dir.³⁶ Rasyonel davranışı sadece kendi çıkarına göre davranışa eşitlemenin gerçekçi olmadığı düşüncesini tartışmaktadırlar. Hahn'a göre "ekonomi, bütün manası hesaplamaları doğrulamaya ve düzenli şahsiyete indirgenen 'rasyonel' terimini benimsemekle muhtemelen hata yaptı."³⁷ Friedman'ın iddiasıyla çelişmesine rağmen gerçekçi olmayan varsayımların doğru teoriye teslim olması gerekmez. Eğer ekonomi teorisinin fonksiyonu gelecekte cerayan edecek olaylara dair güvenilir öngörüler sağlarsa, o zaman fedakârlık ve kişisel çıkarın çerçevesi içindeki rasyonel davranış varsayımının daha mânâlı bir öngörü olduğunu belirtmek daha uygundur. Bu sebeple, 'Boulding Optimumu', 'Pareto Optimumuna' karşı bir alternatif olarak savunulmaktadır. Ekonomik analiz içerisine, doğa bilimlerinin değer yargısız yaklaşımları yerine insan sezgisini koymayı hedeflemektedir.³⁸

İkinci düşünce okulu ise ihtiyaç temelli İnsancıl Ekonomi (Humanistic Economics), insanlığın refahını temel insani değerlerin tamamını tanımlayıp entegre ederek olacağını teşvik etmek için tasarlanmıştır.³⁹ Temeli, istekleri ve serve-

35 Fulton ve Gee, 1994.

36 Bkz. Janos Horvath, "Foreword", Solo ve Anderson, 1981, s. ix-x.

37 Hahn ve Hollis, 1979, s. 12.

38 Solo ve Anderson, 1981, s. x.

39 Lutz ve Lux, 1979, s. ix.

ti vurgulayan eski faydacılık psikolojisine dayansa da, insani psikolojiye bakar ve ihtiyaçların tatminine ve Abraham Maslow'un kendi kendini gerçekleştirme⁴⁰ olarak tanımladığı insani ilerlemeyi vurgular. Sonuç olarak bu düşünce okulu fizyolojik (yemek, giyinmek, barınmak), psikolojik (emniyet, güvenlik, sevgi, değerli olma hissi), sosyal (aidiyet) veya ahlaki (güven, adalet, anlamlılık) ihtiyaçların hangisi olduğuna bakmaksızın, bütün insan ihtiyaçlarını dikkate alır.

Üçüncü okul ise Toplumsal Ekonomi, “ekonomi teorisinin ahlaki telakkilerin kalıbında tekrar formülize edilmiş halini” kapsamaktadır.⁴¹ Değer nütürlenmesine zorunlu bağlılık, ekonomistlerin vasiyet ettiği Aydınlanmacı bilim adamlarının kutsal ideali, burada hem savunulamaz hem de arzu edilmez. Savunulamaz çünkü bilimsel araştırma örtülü de olsa değer yargılamalarını içeren kabulere dayanır; arzu edilemez çünkü bilimsel araştırma kaynak tahsisinde kamusal hedeflerin ve toplumsal önceliklerin sorulara yanıt vermekten kaçınmaz. Değer nütürlenmesine kendini adayan hiçbir disiplin kamunun tercihi için oluşturulan ilkeleri ve tavsiyeleri değerlendirme konusunda başarılı olamaz. Bu tür bir değerlendirmenin değer yargılamasına dâhil olması gerekmektedir. Bu yüzden Sen'e göre “Ahlakın ekonomiden uzaklaşması refah ekonomilerini fakirleştirir; tanımlayıcı ve öngörülü birçok ekonomiyi de zayıflatır.” Vardığı sonuç ise ekonomilerin “insanların davranışını ve yargılamasını şekillendiren ahlaki varsayımlara daha fazla dikkat göstererek daha üretken hale getirilebileceği”⁴² yargısıdır. Hausman ve Mc Pherson *Journal of Literature*'da “Ekonomiler ve Kalıcı Ahlaki Felsefe” adındaki araştırma makalesinde şu sonuca varmışlardır: ‘Kendi konusunun ahlaki veçheleriyle, doğrudan ve eleştirel bir şekilde ilişki kuran bir ekonomi yararsız görünebilir ancak bu kesinlikle bunu denemeyen bir ekonomiden daha ilginç, daha aydınlatıcı ve çok daha kullanışlıdır.’

Dördüncü okul ise insanların öngörülen davranış yollarını tanımlayan birbirleriyle ilişkili bir kısım toplumsal, ekonomik, politik ve dini kurumların insanların davranışını etkilediği konusu üzerinde duran Kurumsal Ekonomi'dir. Organizasyonlar; bireyleri çıkarlar ve maliyetler yoluyla arzu edilen davranışlara yönlendiren değişim birimleri olarak davranırlar. Bu okul büyük vaatler taşır çünkü zamanla kurumlarda meydana gelen değişimin bugün ve gelecek üzerindeki etkisini ve bazı ekonomilerin niçin diğerlerine nazaran daha iyi performans gösterdiğini anlatmaya çalışırlar. Aynı zamanda neo-klasik ekonomilerin önce-

40 Maslow, 1970.

41 Chouldhury, 1986, s. 237.

42 Sen, 1987, s. 78 ve 79.

lik olarak kişisel çıkar ve rekabete yoğunlaştıkları için yapamadığı işbirliğini ve koordinasyonu ve toplum içerisindeki diğer bir kısım davranış kalıplarını anlatmaya çalışır. Bu olasılıklar toplum içerisindeki kurumların rolleri üzerinde çalışmanın kavramsal ve pratik önemini giderek arttırmıştır.

Ancak problem geniş kabule hükmeden ve ahlaki zorunluluk duygusuyla tatbik edilen, öyle ki karşı çıkanın sansürleneceği, değerlerin nasıl türetilceğidir. Acaba geleneksel ekonomiler böyle bir uzlaşmayı meydana getirmeye yardımcı olabilir mi? Muhtemelen hayır. “Sosyal ahlak,” Schadwick’in yerinde bir ifadesiyle, “Kabul edilen standartlara bağlıdır, tartışılması zor olan bir aksiyom olduğu için bir uzlaşımın üzerindedir” ve “Az sayıdaki istisnai bir grup insan dışında ahlak insanlık tarihinde hiçbir zaman dinden ayrı olmamıştır.”⁴³ Faydacılık ve sosyal mutabakat teorileri, verildiğinde herkesin kabul ettiği ve hiç kimsenin meydan okumadığı, değerleri oluşturma potansiyelini taşımaz. Hatta kendi değer tanımlarına rağmen, toplumsal ekonomiler de bu konuda yardım edemez, o “çoğunlukla radikal olan birden fazla farklı dünya görüşünden, Schumpeteryan hayallerden ve bazen de muhalif sosyal doktrinlerden ilham alan ve zenginleştirilen oldukça çoğulcu bir disiplindir.”⁴⁴ Görüşler ve çıkarlar arasındaki çelişki belki de çözülmesi zor olacak farklı fikirlerin oluşmasına neden olmaktadır. Elbette Minsky’in belirttiği gibi “Ne yapmamız gerektiği konusunda hiçbir uzlaşma yoktur.”⁴⁵

‘Kişisel çıkar’ ve ‘ekonomik insan’ üzerine yapılan vurgunun reddedilmesi; ihtiyaçların tatmini, değer yargılaması ve insanların bütün ihtiyaçlarının tatmini hoş karşılanan bir gelişmedir. Bu da gösteriyor ki insanlar bir şeylerin üstesinden gelebiliyor, problemlerini analiz edebiliyor ve neyin yanlış olduğunu anlayabiliyorlar. Ancak çözüm pek de kolay olmayan bir şeydedir. Çözüm yüzeysel değişikliklerle de gerçekleştirilemez. Daha ziyade bireyin, ekonomik insandan kardeşliğin, sosyo-ekonomik adaletin ve aile dayanışması içerisinde yaşamayı arzu eden ahlaki açıdan bilinçli insana doğru bir dönüşümünün gerçekleştirilebildiği yeniden organize edilmiş toplumsal ve ekonomik sistem içerisinde gerçekleştirilir. Bu bir kere gerçekleştiğinde İslami ekonomi ile geleneksel ekonomiler birbirlerine çok yakın hale geleceklerdir ve insanlığın şu anda karşılaştığı problemlere birlikte birçok çözüm üretebileceklerdir.

43 Schadwick, 1975, s. 229 ve 234.

44 Lutz, 1990, s. ix.

45 Minsky, 1986, s. 290.

Referanslar

Balogh, Thomas (1982), *The Irrelevance of Conventional Economics* (London: Weidenfeld & Nicolson).

Blanchflower, David, and Andrew Oswald (2000), "Well-being over Time in Britain and the USA" NBER Working Paper 7487.

Bell, David, and Irving Kristol, eds. (1981), *The Crisis of Economic Theory* (New York: Basic Books).

Brinton, Crane (1967), "Enlightenment", in *the Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, s. 521.

Buchanan, Patrick (2002), *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil our Country and Civilization* (New York: St Martin's Press).

Chapra, M. Umer (1992), *Islam and the Economic Challenge* (Leicester, U.K., The Islamic Foundation), s. 426.

Chapra, M. Umer (2000), *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester, UK: The Islamic Foundation).

Chapra, M. Umer (2008), *The Islamic Vision of Development in the Light of the Maqasid al- Shari'ah* (forthcoming).

Choudhury, Masudul Alam (1986), "The Micro-Economics Foundations of Islamic Economics: A Study in Social Economics", *The American Journal of Islamic Sciences*, 2, s. 231-45.

Daly, Martin, and Margo Wilson (1968), *Homicide* (New York: Aldine de Gruyter).

Diener, E., and Shigehiro Oishi, (2000), "Money and Happiness: Income and Subjective Well-being" in E. Diener and E. Suh, eds., *Culture and Subjective Well-being* (Cambridge, MA:MIT Press).

Dopfer, Kurt, ed. (1976), *Economics in the Future: Towards a New Paradigm* (London: Macmillan).

Durant, Will and Ariel (1968), *The Lessons of History* (New York: Simon and Schuster).

Easterlin, Richard (1974), "Does Growth Improve the Human Lot? : Some Empirical Evidence" in Paul David and Melwin Reder, eds., *Nations and Hou-*

sholds in *Economic Growth: Essays in Honour of Moses Abramowitz* (New York: Academic Press).

Easterlin, Richard (1995), "Will Raising the Income of all Increase the Happiness of All?" in *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27:1, s. 35:48.

Easterlin, Richard (2001), "Income and Happiness: Towards a Unified Theory", in *Economic Journal*, 111: 473.

Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man* (London: Penguin Books).

Fukuyama, Francis (1997), *The End of Order* (London: The Social Market Foundation).

Fulton, John, and Peter Gee, eds. (1994), *Religion in Contemporary Europe* (Lampeter, Wales, U.K.).

Hahn, F., and M. Hollis (1979), *Philosophy and Economic Theory* (Oxford: Oxford University Press).

Hausman, Daniel, and Michael McPherson (1993), "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", *Journal of Economic Literature*, June, s. 671-731.

Hey, John (1997), "The Economic Journal: Report of the Managing Director", *Royal Economic Society, Newsletter*, January, s. 3-4.

Kerry, Charles (1999), "Does Growth Cause Happiness, or Does Happiness Cause Growth?" in *Kyklos*, 52:1, s. 3-26.

Lundberg, Shelly, and Robert Pollak (2007), "The American Family and Family Economics", *Journal of Economic Perspectives*, 2/21, Spring, s. 3-26.

Lutz, Mark, ed. (1990), *Social Economics: Retrospect and Prospect* (London: Kluwer Academic).

Lutz, Mark and Lux, Kenneth (1979), *The Challenge of Humanistic Economics* (Menlo Park, Cal.: Benjamin/Cummings).

Manser, Anthony, (1966), *Sartre: A Philosophic Study* (London: Athlone Press).

Maslow, Abraham (1970), *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row).

Masud, M. Khalid (1977), *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaqal-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute).

McLanahan, Sara, and Gary Sandefur (1994), *Growing Up With a Single Parent: What Hurts, What Helps* (Cambridge, Ma: Harvard University Press).

Minsky, Hyman (1986), *Stabilizing an Unstable Economy* (New Haven: Yale University Press).

Oswald, Andrew (1997), "Happiness and Economic Performance", in *Economic Journal*, Vol. 107:445, s. 185-1831.

Sartre, Jean-Paul (1957), *Being and Nothingness*, tr. by Hazel Barnes (London: Methuen).

Schadwick, Owen (1975), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, Cambridge University Press).

Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics* (Oxford: Basil Blackwell).

Solo, Robert A., and Charles W. Anderson, eds. (1981), *Value Judgment and Income Distribution* (New York: Praeger).

Stevenson, Besley and Justin Wolfers (2007), "Marriage and Divorce", *Changes and their Driving Forces*, *Journal of Economic Perspectives*, 2/21, spring, s. 27-52).

Stevenson, Leslie (1974), *Seven Theories of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press).

Tabrizi, Wali al-Din al- (1381AH), *Mishkat al-Masabih* (Damascus: al-Maktabah al-Islami), ed., M. Nasir al-Din al-Albani.

Toynbee, Arnold J. (1957), *A Study of History*, abridgement by D,C, Sommervell (London: Oxford University Press).

Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA : Harvard University Press).

Wilson, Rodney (1997), *Economics, Ethics and Religion* (London: Macmillan).

Ek I | İslam
Ekonomistlerinin
Dört Jenerasyonu

İslam Ekonomistlerinin Dört Jenerasyonu¹

1 Abdul Azim Islahi'nin, 2009 yılında '*Four Generations of Islamic Economists*' adıyla yayınladığı, bu yazıya ilham kaynağı olmuştur. Makalesinin gözden geçirilmiş, yeniden düzenlenmiş ve ayrıntılandırılmış bir halidir.

İslam'ın ekonomi düşüncesi tarihi geniş bir alandır ve ayrı bir alan olarak kategorilendirilmesi çoğunlukla mümkün değildir. Bunda en büyük pay, İslam düşüncesi içerisinde yer alan ilim adamlarının çok yönlü ilgi alanlarıdır.

'İslam Ekonomisi' diye bir özgün ve ayrı kavramın gelişimi ise, 20. yüzyılla birlikte başlamıştır. Böyle bir ihtiyacın neden bu yüzyılda ortaya çıktığı bir yanıyla ekonomi biliminin gelişimiyle ilgiliyken aynı zamanda bunda siyasetin de ciddi etkileri olmuştur. Zaten ilk jenerasyon İslam Ekonomistlerinin neredeyse hiçbiri ekonomi bilimi eğitimi almamışlardı, ve hemen hemen hepsi ulema kökenliydi ve bir siyasi ya da toplumsal hareket/cemaate mensuptular. İslam ekonomisi bu anlamıyla hiçbir zaman bireysel çabaların veya ilginin bir ürünü veya kişisel ihtirasların, hırsların güdülediği bir alan olmamış tam tersine toplumsal olanın alttan, siyasi olanın da üstten baskılamasıyla ortaya çıkmış bir kolektif düşüncenin ve pratiğin ürünü olmuştur.

Burada da kısaca, 20. yüzyılda İslam Ekonomisinin öncülüğünü yapmış insanların kısa bir sınıflandırılması ve tanıtımı yapılacaktır. Bir jenerasyonun ne zaman başladığı ve ne zaman bittiği tartışılmalı bir konu olmasına rağmen, bunu dışarda bırakacağız. Bunun yerine bir jenerasyonun kabaca 25 yıl olduğu varsayımıyla, İslam Ekonomisi'nin 20. yüzyıldaki dört jenerasyonunu tanıtmaya çalışacağız.

Hazırlık Dönemi: Bu dönem kabaca 1900'lerin başından 1925'e kadar gelen dönemdir. İngilizce ve Fransızca kaynakların Arapça ve Urduca gibi dillere çevrilerek modern kurumların oluşmaya başladığı dönemdir. Daha çok İslam'ın sosyo-ekonomik konuları üzerine yazılmış geçmiş dönem klasik eserlerinin yeniden düzenlenerek basıldığı bir dönemdir. Bu dönemin bir diğer özelliği de ümmetin kaybettiği saygınlık ve konumun tekrar oluşturulmaya çalışılmasıdır. İslam ekonomisiyle alakalı bilinçli ve ayırıcı çalışmalar olmasa da yine de İslam ekonomisinin gelecek nesilleri için bir zemin oluşturmaları açısından önemlidirler.

Örnek olarak, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Muhammed İkbal ve Seyyid Süleyman Nadvi gibi isimleri sayabiliriz.

İlk jenerasyon: Bu dönemde 1925'ten 1950'ye kadar uzanan dönemdir. Bir önceki dönemin zemini üzerinden artık 'İslam Ekonomisi' ve 'İslam Ekonomi Sistemi' gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Batı'yla gerçekleşen yüzleşme (hem fikri düzeyde hem de teknik düzeyde) neticesinde İslam'ın batılı kavram-

lara ihtiyacı olmadığı ve kendi kendine yetebilecek bir sistemler bütünü sağlayabileceği düşüncesi bu dönemin belirgin hissiyatıdır. Bu 'uyaniş' dönemi olarak kabul edebileceğimiz zaman dilimi ayrıca bir 'kalkış' olarak da nitelendirilebilir. Birkaç istisna dışında bütün isimler ulemadırlar ve görüşlerini Kur'an, Sünnet ve fıkha dayandırmışlardır. Tam anlamıyla ayrı ve belirgin bir ekonomi görüşü ortada yoktur. Genel düşünce kapitalizm ve sosyalizmin İslam'ın öğretileriyle asla uyuşmadığı ve İslam'ın bu iki hayat nizamından çok daha bütünlüklü ve kuşatıcı bir nizam tevdi ettiği yönündedir.

Örnek olarak, Mevduci, Seyyid Kutub, Muhammed Hamidullah, Enver İkbal Kureysi, Şeyh Mahmud Ahmed, Zeki Salih, Muhammed Ali Neşat, Ahmed Muhammed Rıdvan, Muhammed Abdullah el-Arabi vs. sayılabilir.

İkinci jenerasyon: İslam Ekonomisinin çekirdeğini oluşturan isimler bu dönemde eserler ortaya koymuşlardır. Önceki dönemlerin aksine bu dönemdeki düşünürler daha çok akademisyen kökenlidirler ve profesyonel olarak ekonomi eğitimi almış kişilerdir. Bu dönemin en belirgin özelliği 1975 yılında yapılması planlanan ancak 1976 yılında gerçekleştirilen, Kral Abdulaziz Üniversitesi'nde düzenlenen '1. Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı'dır. Bu konferans pek çok açıdan bir dönüm noktasıdır. Birbirlerinden ayrı ve çoğunlukla habersiz bir şekilde konu üzerinde çalışan onlarca ekonomistin, düşünürün ve ilim adamının bir araya gelerek fikir alışverişinde bulunması, İslam ekonomisinin farklı alanlarından haberdar olması ve muhtemel meydan okumalara karşı hazırlıklı olmaları açısından altın bir fırsat sunmuştur. Tabii caizse bu konferanstan sonra 'İslam Ekonomisi'ne ilgi uçuşa geçmiştir. Disiplinin farklı alt alanlarına ilginin artmasına ve bu konularda araştırmalara ortam hazırlamasını sağlamış, böylece araştırma merkezlerinin kurulmasına da vesile olmuştur. Ayrıca pek çok üniversitede İslam Ekonomisi adıyla ayrı bir disiplin okutulmaya başlanmıştır. Konferansın getirilerinden birisi de, İslami bankaların ve finans kurumlarının kurulmasına teorik ve pratik zemin hazırlamış olmasıdır. Gerçekten de bu konferans İslam ekonomi düşüncesi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olarak gösterilebilir. Bu noktadan sonra benzer konferans ve toplantılar, çalışmalar Müslüman dünyada yaygınlaşmaya başlamış ve İslam ekonomisi konusu birçok Müslümanın ilgi alanına ve gündemine girmiştir. Bu dönem isimlerinin çoğunluğunun ekonomi alanında yetişmesi ama buna ilave olarak şer'i ilimlere hâkim olmalarıdır. Bu yüzden çalışmalarında geleneksel İslami ilimlerin mantığıyla mo-

dern tarzı birleştirmişler ve analitik çalışmalar ortaya koyabilmişlerdir. Bu dönemin isimlerini bu anlamıyla İslam Ekonomisinin 'öncüleri' veya 'kurucuları' olarak isimlendirmemiz çok yanlış olmayacaktır.

Bu dönemde yazmış ve öne çıkan en önemli isimler ise; Muhammad Uzair, Baqir al-Sadr, Isa Abduh, Abdul Hamid Abu Sulaiman, Hasanuzzaman, Muhammad Nejatullah Siddiqi, Khurshid Ahmad, F.R. Faridi, M.A.Mannan, Ahmad al-Shirbasi, Muhammad al-Mubarak, Muhammad al-Dusuqi, Yusuf al-Qaradawi, Gharib al-Jammal, Shawqi al-Fanjari, M.U.Chapra, Akram Khan, M. Anas Zarqa, Sami Hasan Hamud, Sabahaddin Zaim, Salih Tug, Monzer Kahf, Muhammad Ahmad Saqr, Rifat al-Awdi, Abd al-Salam al-Misri, Abd al-Salam al-Abbadi, Abd al-Samee' al-Misri, Abd a-Rahman Yousri, Masudul Alam Choudhury, Asad Zaman, Syed Nawab Haider Naqvi vs. sayabiliriz.

Üçüncü jenerasyon: Bu dönem 1976'tan sonraki ve 2000'e kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu dönem önceki dönemle bağlantılı ve geçişkendir o yüzden belki ayrı bir dönem olarak düşünmek yanlıcı olabilir. Önceki dönemde ortaya çıkan bütün görüş ve düşünceler bu döneme de yansımış ve şekillendirmiştir. Kurucu isimlerin ortaya koydukları çalışmalar, dersler, dergiler, seminer, konferans vs. bu dönemde İslam Ekonomisine ilgi duyan insanların yetişmesine ya da daha önce konuya fazla ilgisi olmayan bazı akademisyen ve ilim erbabının da konuya yaklaşmasına vesile olmuştur. Konferans ve seminerler yaygınlaşmış, yeni kurum, araştırma merkezleri kurulmaya devam etmiş ve Müslüman olmayan akademisyenlerin de konuya ilgisi canlanmıştır. Bu dönem, bu yüzden, İslam Ekonomisi'nin önce Müslüman dünyada daha sonra da akademik camia içerisinde 'tanınması' dönemidir.

Örnek olarak, Zubair Hasan, Salamah Abidin, Ausaf Ahmad, Tag el-Din Seif el-Din, Hasan Abd-Allah al-Amin, Shawqi Dunya, M. Fahim Khan, Munawer Iqbal, Muhammad Abdul Halim Umar, Muhammad Aslam Haneef gibi isimler zikredilebilir.

Dördüncü jenerasyon: 2000'lerin başından itibaren halen devam etmekte olan 'genç kuşak' dönemi. Bu dönem henüz tamamlanmış durumda değil, ancak İslam Ekonomisi'nin ne yöne evrileceğini belirleyecek olan da bu jenerasyondur. Kuruluş ve tanınma aşamalarından sonra genel bir ilgi azalması olduğu söylenese de son birkaç yılda bu ilginin tekrar canlandığı iddia edilebilir. Bunda birçok parametre rol oynamakla birlikte en önemlileri uluslararası platformda Müslü-

man ülkelerin görece artan önemi ve rolü gösterilebilir. Müslüman dünya içinde ve hatta Müslüman olmayan dünyada İslami banka ve kurumlarındaki artış, insanların bu alana ilgi duymalarına ve yönelmelerine neden olmuştur. Ancak, bu şekilde oluşan ve İslam Ekonomisi'nin 'teorisyenler' ile 'uygulayıcılar' arasında büyüyen uçurum da, bu jenerasyonda ciddi bir hoşnutsuzluğa ve güvensizliğe yol açmıştır. Bu dönemin diğer bir özelliği de ilgi alanının teoriden ve klasik İslami kaynaklardan; pratik, güncel meselelere kaymış olmasıdır. Batılı tarzda eğitim veren kurumlarda okuyan ve modern akademik öğretiyle yetişen bu jenerasyon, ekonometri ve matematiği kendi araştırmalarında ve çalışmalarında harmanlayarak İslami finans ve sigorta alt alanlarında uygulamalarına imkan sağlamıştır. Bu dönemi de bu haliyle İslam ekonomisinin '*yeniden düşünüldüğü*' ve '*yeniden tasarlandığı*' dönem olarak görebiliriz.

Ek II | İslam Ekonomisi ile İlgili Bazı Kavramlar

Sözlükçe
İslam Ekonomisi ile İlgili
Bazı Kavramlar

Sözlükçe/İslam Ekonomisi ile İlgili Bazı Kavramlar

Kavramların anlamlarının oluşturulmasında, “Nezih Hammâd’ın *İktisadi Fıkıh Terimleri*, İz Yayıncılık, 1996.” kitabından yararlanılmıştır.

Adâlet, istikamet ve doğruluk; dinen mahzurlu işlerden kaçınmak süretiyle hak yol üzere devam etmek demektir.

‘Ayn, hazır mal; İbn Fâris’e göre *ayn*, görünen ve hazır olan mal demektir. Mesela “bu ayndır, borç degildir” dendiğinde gözlerin gördüğü ortada bulunan mal ve eşya anlaşılır.

Bey, satış; satıcının müşteriye mal ya da fiyat karşılığında bir malı vermesidir. Karşılıklı rıza ile yapılan mal mübadelesi olarak da tanımlanmıştır. Fıkıhçılara göre bey’in dört çeşidi vardır:

Bey’i mukâyeda, ayn karşılığında bir aynı satmaktır. Yani mal ile malı değiştirmektedir.

Nakit karşılığında bir aynı satmak, yani mal ile parayı değiştirmektedir. Bey kelimesi yalnız kullanıldığında bu çeşit sözleşme kastedilir.

Bey’i sarf, nakit ile nakdi değiştirmektedir. Ancak bu işlemi mutlak/kesin fiyatlarla yapılır.

Bey’i selem, ayn karşılığında nakdi değiştirmek yani peşin para ile veresiye mal satmaktır.

Darar, eziyet ve sıkıntı; bir kimseyi kesin olarak kötülük ve zarara uğratmak demektir. Kötülük ve zararın malda, haklarda ve şahıslarda olması arasında fark yoktur.

Deynullah, Allah’a karşı borç, kamu yükümlülüğü; iki kısımdır: Birincisi ibadetler gibi insanı Allah’a yaklaştıran ve yükümlüye dünyevi bir menfaat sağlamayan iş ve eylemler, ikincisi, devletin kamu menfaatlerini yerine getirebilmesi, toplumun yükünü kaldırabilmesi ve kendini kuvvetlendirmesi için konulan hak ve yükümlülüklerdir.

Ecr, ücret, karşılık; terim olarak *bedel* anlamında kullanılır. *Bedel* ise kiracının mal sahibine, faydalandığı menfaat mukabilinde ve üzerinde ittifak edilen sözleşme gereği verdiği karşılıktır.

Ecrü’l misil, emsal bedel; terim olarak tarafsız uzmanlarca belirlenen menfaat karşılığı ücret anlamına gelir. Ecr-i misil’in belirlenmesinde kiralanan eşyanın menfaatına ve faydasına denk bir bedelin belirlenmesi ile, icâre anlaşmasının zaman ve mekanına dikkat edilir.

Edâ, yerine getirme, ödeme; borcunu ödemek, yerine getirmek gibi anlamlara gelir ve istilâh manasıyla aynıdır.

Emânet, ikiye ayrılır: Kul ve Rabbi arasındaki emânet ve kullar arasındaki emânet. Kul ile Rabbi arasındaki emanet, dini muamelelerde, Allah'ın kullarına farz kıldığı emirlerde söz konusu olur. Yaratıklar arasındaki emanet ise, onların birbirine güvenmesidir. Allah Teâlâ da, bu emanetin, ister iyilerden olsun isterse kötülerden olsun sahibine, ehline veya mahalline verilmesini emretmiştir.

Enfâl, ganimet; savaşarak ya da savaşmadan, harbilerin mallarından Müslümanların eline geçen her türlü eşyadır.

Fâhiş, aşırılık; sözlükte kötü anlamına gelir. Deyim olarak ise, fıkıhçılar bu kelimeyi şer'i had ve sınırı aşan şeyler için kullanırlar. Bununla kastedilen, insanların tabii karşıladıkları sınırları aşan işler kastedilir.

Feraiz ilmi, miras hukuku ilmi; matematik ve fıkha dayalı bir usul ilmidir ve "her hak sahibinin mirastaki hakkı" şeklinde tarif edilir.

Fey', savaşız ganimet; savaşmaksızın harb ehlinden sulh yoluyla alınan mal.

Ğanimet, harb ehlinden, harp devam etmekte iken mücadele esnasında alınan mallar.

Ğarim, borçlu; sözlükte *borcunu ödeyecek bir şey bulamayan borçlu* anlamında kullanılır. Şeriatla zekattan pay alma hakkına sahip sekiz sınıf insandan biridir.

Hakk, inkarı ve reddi caiz ve mümkün olmayan gerçek.

Hıfz, emaneti koruma; bazen anlama ve kavramanın sabit olduğu, meydana geldiği varlığın tümü için kullanılır; bazen bir şeyi akılda tutmak, kaydetmek için kullanılır; bazen de kuvvetin (hıfzın) kullanılması için söylenir.

Hibe, karşılıksız verme; deyim olarak hibe, hediyeye, sadaka ve atıyye yakın anlamları olan kelimelerdir. Hepsi de karşılıksız vermeyi ifade eder. Ancak bunlar arasında fark vardır; atıyye muhtaçlara, hediyeye ise sevilenlere, yakınlaşmak, muhabbet kazanmak için vermeyi ifade eder.

Hisbe, iyiliği emretme; sözlük anlamı olarak *ihtisab* kökünden türemiş bir isim olup ücret, sevap, güzel idare ve *bakıp gözetmek* gibi anlamlara gelir. Deyim olarak ise hisbe, açıkça terkedilen iyiliği emretmek ve açıkça işlenen kötülüğe de mani olmaktır.

'Ide, iyilik vaadi; sözlükte *vaad, yani eksik ve fazla olmadan belirlenen ve taahhüd edilen iş, davranış ya da söz* demektir. Bu da bir hayır olsun şer olsun gelecekte başkasıyla ilgili yapacağı bir işi haber vermektir.

İslâh, sözlükte *bir hali, sağ duyunun* gösterdiği doğru yöne çevirmek ve *değiştirmek* demektir. Bu hem eşyada hem de manevi konularda olabilir. Mesela ölü arazinin ihya edilmesi veya iki kişinin arasını düzeltmek gibi.

İ'sâr, *kolaylıktan zorluğa geçme* anlamına gelir. 'usra da *darlık, sıkıntı ve yetersizlik* demektir.

İcâre, kiralama; sözlükte ücret kelimesinden türemiş bir isim olup emeğin ya da eşyanın kiralınması demektir. Fıkıhçılar sözleşme konusunun nev'i itibarıyla icareyi iki kısma ayırmışlardır. Birincisi eşyanın kiralınması (ev, dükkan, araba, toprak, elbise ve benzeri) diğeri ise emeğin kiralınması (sanatçıların, işçilerin ve hizmetçilerin emek ve hizmetleri)

İddihâr, biriktirme; ihtiyaç anında kullanmak üzere bir şeyi saklamaktır.

İhtikâr, karaborsa; özellikle yiyecek gibi bazı eşyayı, fiyatının yükselmesini beklemek amacıyla toplamak ve saklamak demektir. İhtikâr ile *iddihâr* arasında fark vardır: İddihâr, ihtiyaç için saklamak olup, bazı durumlarda zararlı bazı durumlarda zararsızdır, ihtikâr ise her durumda insanlara zarar verir.

İhtiyâr, tercih; bir şeyin diğerlerine üstün kılınması demektir. Terim olarak insanın, bir işin olması ya da olmaması konusundaki tercih gücünü ortaya koyarak iki şıktan birine yönelmesidir. Rıza ile arasındaki fark, rızanın bir şeyi tercih etmekten ve onu güzel yapmaktan doğan ruhi bir ferahlık olmasıdır. Bu anlamda kişi bazen nefesine gelen büyük bir kötülüğe mani olmak için razı olmadığı bir işi tercih edebilir.

İhtiyât, tedbir; bir işi bütün yönleriyle sağlama almaktır. Ayrıca hatadan korunmak ve sakınmak anlamları da vardır.

İktâr, cimrilik; nafakayı azaltma anlamındadır. İsrafın zıttı olup her ikisi de kötülenmiştir.

İktinâ, bir şeyin ticaret için değil kendisi için edinilmesidir. Fıkıh dilinde daha ziyade zekat bahsinde geçmektedir. İnsan kendisi için olan eşyalar için zekat ödemez ama ticaret için, satmak ve kâr yapmak amacıyla olanlar için zekat öder. Altın ve gümüş ise bu hükmün dışındadır. Onlar için her iki durumda da zekat ödenir.

İktinâz, mal yığıma; *kenz* kelimesinden türemiştir. Toprak altı ve toprak üstü varlıklardan biriktirilen her şey anlamında kullanılır. Sadaka olarak harcanmayıp da kendinden beklenen görevi yerine getiremeyen mallar olarak yorumlanır. Zekatı verilen mallar ise, *iktinâz* kapsamının dışındadır.

İktisâr, yetinmek ve haddi aşmamak. Terim olarak, sebebin meydana geldiği anda hükmün sabit olması, ne sebepten önceye ne de sonraya bırakılmaması demektir.

İktisâd, sözlükte *kasd* demek olup o da *orta yol* ya da *istikamet isteme* anlamlarına gelir. Terim olarak anlamı ise, ifrat ve tefrit gibi iki aşırı ucun ortası, yani orta yol anlamına gelir ki, burada birbirine zıt iki taraf vardır: *eksik yapma* ve *sınırı aşma*. *Muktesid* ise, tam orta yolu tutan ve iki uç arasında bir denge kuran kimse dir.

İsrâ, sebebsiz zenginleşme; sözlükte zenginlik ve mal çokluğunu ifade eder. “Haksız zenginlik” deyimi bazı Batı ülkelerinin kanunlarında kullanılmakta olup, haksız kazanç ve kanunsuz mal elde etme gibi anlamlara gelmektedir. Bazı hukukçular da bu deyimi: “Bir başkasının fakirliğine sebep olan ve haklı bir sebebe de dayanmayan zenginlik” şeklinde tarif etmiştir.

İsrâf, sözlükte insanın işlerinde haddi aşması, orta yoldan sapması demektir ve daha çok harcamalarda söz konusu olur. Mal harcamada haddi aşmak şeklinde yorumlanıp bazen nicelik, bazen de nitelik yönünden değerlendirilir. İsrâfin iki hali vardır; haramlarda meydana gelen israf ve aslen mübah bir konuda fakat, meşru olmayan bir yolla yapılan harcama gibi. Belki mal helal olan konularda harcanyor ama normalin üstünde ve ihtiyacın dışında tüketiliyor, israf ediliyor demektir.

İstihlâk, tüketim; bitmiş, tükenmiş ya da buna yakın benzer halde bulunan şey demektir. Fıkıhçılar kullanım şekli bakımından malları, *tüketim malları* ve *kullanım malları* olarak ayırmışlardır. Tüketim malları, bir kere kullanmakla tükenen bir daha kullanılmayan mallar. Bu mallardan bir kısmını doğrudan kütleleri tüketilir; yiyecek ve içeceklerde vs. olduğu gibi. Bir kısmı da tamamen tüketilmeyip sadece değişikliğe uğrarlar; kitap için kâğıt, dokuma için yün vs. Kullanım (demirbaş) malları ise, kullanmakla değeri düşmüş olsa bile kütlesi birçok kere kullanılabilen mallardır.

İşrâk, ortak edinmek, ortaklık; iki kişinin ortaklığı anlamında kullanılır. Allah'a ortak koşmak ise, O'na mülkünde ortak, eş koşmak anlamına gelir ki bunun adı da şirkdir.

Karz, borç verme; faydalanmak ve sonra da bedelini geri ödemek üzere birisine bir miktar malı vermektir. Fıkıh dilinde bu mala *karz* denir.

Kesb, kazanç, gelir; bir menfaati elde etmek veya bir zararı önlemek için yapılan çalışmaya da bu isim verilir. İnsanın fayda sağlamak ve haz duymak için yaptığı

ğı her türlü çalışma ve gayret demektir ve insanın bir menfaati elde ettiğini ya da bir zararı önlediğini zannettiği hususlarda kullanılır.

Kımâr, kumar, şans oyunu; deyim olarak kımâr, galibin mağlubdan bir şeyler alması şartı üzerine kurulan oyunlar için kullanılır. aslında *kımâr* sırf tehlike, zarar üzerine yapılan bir yarışmadır ve mülkiyetin, tehlike üzerine kazanan tarafa ait olduğunun vurgulanmasıdır. İbni Teymiyye şöyle tarif etmiştir bunu; “Kımâr, bir kimsenin bedelini alıp alamayacağı tehlikede olan eşyasını almaktır.”

Kıraz, emek/sermaye ortaklığı; sözlükte *mudarabe* anlamında kullanılır. Terim olarak, lügat manasıyla aynı anlama gelir. Yani mudarabe demektir. Bu da insanın bir başkasına ticaret yapmak ve kârını anlaşmaya göre paylaşmak üzere para vermesidir. Eğer bir zarara vaki olursa bu sermaye sahibine aittir.

Kısmet, bölüşme, payları belirleme; ortağın müşterek malın her tarafında hakkı vardır. Ancak kismetten sonra, bu hak malın bir parçasına toplanmış olur.

Kıymet, değer, eder; bir malın değerini gösteren fiyat demektir. Yani malın yerine geçen değerdir. Ancak bu değer zaman, mekan ve olaylara göre çok farklıdır.

Mâl, biriktirilebilen, saklanabilen şey. “Mal”ın tarifi konusunda fukaha arasında ihtilaf vardır. Hanefilerin görüşüne göre; mal, genişlik zamanında ve istek halinde biriktirilebilen ve insanlar arasında maddi değeri olan her türlü varlıktır.

Şâfi, Mâlikî ve Hanbelilerin görüşünde ise mal, içinde amaca yönelik fayda bulunan, zaruret ve ihtiyacın dışında şer’ân mübah olan ve insanlar arasında maddi bir değeri olan her türlü varlıktır.

Maslahat, yarar, kamu yararı/iyiliği; Gazzâlî’ye göre, *maslahat*, şeriatın yaratıklar üzerindeki maksatlarını korumaktır. Şeriatın maksatları ise onların dinini, nefsinin, aklını, neslini ve malını korumaktır. İşte bu beş temel esası korumak maslahattır.

Menfa’at, maddi ya da manevi olsun *kendisinden istifade edilen şey* demektir.

Misl, emsal; sözlükte denk, benzer anlamlarına gelir. Terim olarak fıkıhçılar *semen-i misil* ifadesini kullanmışlar ve bununla da birşeyin gerçek kıymetini kasdetmişlerdir. Ayrıca bakınız *ecru’l misil*.

Mudaraba, emek-sermaye ortaklığı. Terim olarak kârdan belirli bir pay karşılığında bir kimseye, ticaret yapmak üzere belirli bir miktar parayı vermektir.

Murâbaha, kârına satış. Terim olarak “bey-i murâbaha” kavramı, insanın bir miktar artış karşılığında sahip olduğu malı satması şeklinde açıklanır ve sadece

ticaret eşyalarında uygulanır. Bir başka deyişle ticari bir malı kârını da ilave ederek belli bir fiyata satmaktır.

Ribâ, riba, faiz.

Ribh, ticaretten elde edilen kâr. Terim olarak, sermayenin çeşitli işlemler yoluyla dönmesi neticesinde elde edilen artışa denir. Ribhin meşru ve gayri meşru kısımları vardır. eğer ribh meşru ve helal bir akit sonucunda elde edilmişse meşru, haram bir tasarruf sonucu kazanılmışsa gayri meşru olur.

Sil'a, ticari mal; sözlükte her türlü emtia ve ticaret eşyası için kullanılır.

Suht, haram kazanç. Deyim olarak *suht*, kazanması ve yenmesi helal olmayan her çeşit mal şeklinde açıklanır. Bekası olmayan, varlığını kaybeden; yiyen kimseyi harama düşüren ve diğer mal ve servetin bereketini gideren şeyler için kullanılır.

Şerike, ortaklık; bir şeyi iki veya daha fazla kişi arasında kanuni esaslar dahilinde dağıtmaktır.

Tağrir, hile, aldatma; deyim olarak, bir şeyi olduğunda başka göstermek şeklinde yorumlanır. Böylece o şeye kendisinde olmayan bir özellik verilerek karşı tarafın ilgisini çekmesi ve sözleşmeyi imzalaması sağlanmış olur.

Tebzîr, israf; sözlükte *israf edercesine mal harcamak* anlamına gelir. İbni Teymiye, “tebzîr” i, din ya da dünya için faydalı olmayan yere malı sarfetmek şeklinde tarif ederek şöyle der: “Tebzîr bazen miktar bakımından söz konusu olur ki, *hak sahibine hakkından hakkından fazla mal vermektir*. Bu fazlalık ise onların kifiyet miktarının üstünde harcamalarına sebep olur. Böylece ihtiyaç ve hak sahipleri aleyhine gelir dağılımında bazı sapma ve bozukluklar meydana gelir. Bazen de tebzîr işin aslında meydana gelir. Bu da mesela haram menfaatlere mal harcamak şeklinde ortaya çıkar.”

Tedlis, ayıbı gizleme, ayıbı örtme. Eşyada gizli bir ayıbın olması ve satıcının bunu müşteriye bildirmeyerek gizlemesidir.

Tekâfûl, güven; iki kimse arasındaki “tekâfûl”den her birinin kendi arkadaşına güvenmesi ve dayanması demektir.

Tes'îr, narh; sözlükte bir şey hakkında onu belirleyen bir fiyat biçmektir. Yani onun değerini aşmayan belli bir fiyat. Terim olarak ise, devlet reisinin bazı ihtiyaç maddeleri üzerindeki fiyatları tahdit etmesi, sınırlandırması ve eşya sahiplerini bu fiyatlardan satmaya mecbur etmesi demektir. Söz konusu maddelerin eşya ya da haklardan olması arasında fark yoktur.

Teverruk, veresiye alıp zararına satmak; deyim olarak bu kelime, sadece Hanbeli alimleri tarafından kullanılmış ve bununla da, bir kimsenin veresiye mal satın alarak daha az bir fiyatla peşine satmasını ve bu yolla nakit para elde etmesini kastetmişlerdir. Bunun hükmüne gelince, çoğu ulema bunun mubah olduğu görüşündedir. Çünkü bunda riba şekli ve maksadı yoktur. Ömer b. Abdilaziz ile Muhammed b. Hasen Şeybânî ise bunu mekruh kabul etmişlerdir. İbn Hümâm evlâ olana aykırı olduğu görüşünü benimsemiştir. İbni Teymiye ile İbni Kayyim ise bunun bey’i muztar olmasına rağmen haram oluşu fikrini tercih etmişlerdir.

Vadî’a, zararına satış; “bey-i vadî’a” ifadesi, bir malı alış fiyatından yani sermayesinden daha az bir fiyatla zararına satmak demektir. Burada malın satın alınan ilk fiyatından daha noksan bir fiyata satışı söz konusudur.

Zekât, sözlükte *gelişme, artış, bereket, temizlik* ve *kurtuluş* gibi anlamlara gelir. Terim olarak, “Allah Teâlâ’nın yükümlülere ödemeyi farz kıldığı, belli bir miktar mal” şeklinde tarif edilir. Ayrıca bu belli miktar malı çıkarma işlemi için de bu deyim kullanılır. Neseî’nin belirttiğine göre bu ibadete zekât adının verilmesinin nedeni mala bereket getirerek onu temizlemesidir. Zekât veren kimse de bununla affa uğrar ve böylece o da temizlenmiş olur.

Kaynakça

İslam İktisadıyla İlgili Türkçe'de Yayınlanmış Belli Başlı Eserler

Alım- satım ve faiz. / Hasip Asutay. -- İstanbul : Hacegan, 2003. 144 s. ; 16 cm. -- (Sorulmuş cevaplı fıkıh kitaplığı ; 10)

Alternatif faizsiz banka selem ve kredileşme / Süleyman Karagülle ; yay. haz. Reşat Nuri Erol . -- 2. bs. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 1993. 391 s.

Ana hatlarıyla İslam ekonomisi. / Servet Armağan. -- İstanbul : Timaş Yayınları, 1991. 1. c. (196 s.) -- (Timaş Yayınları ; 96)

Asr-ı Saadet'te yönetim piyasa ilişkisi. / Cengiz Kallek. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 1997. 332 s. ; 20 cm. -- (İz Yayıncılık ; 226. İktisat ve toplum kitaplığı ; 22)

Bir İslam kurumu olarak : hisbe. / Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328 ; trc. Vecdi Akyüz. -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1989. 179 s. ; 21 cm. -- (İnsan yayınları ; 47)

Çağdaş ekonomik doktrinler ve İslam. / İbrahim Muhammed İsmail ; trc. Cemal Aydın. -- İstanbul : Boğaziçi Yayınları, 1990. 149 s. ; 18 cm. -- (Boğaziçi Yayınları ; 116) Orjinal kitap adı: L'İslam et les doctrines économiques contemporaines

Çağdaş ekonomik problemlere İslami yaklaşımlar / Hamdi Döndüren . -- 2. bs. -- İstanbul : Kültür Basın Yayın Birliği, 1993. 236 s. -- (Kültür Basın Yayın Birliği ; 53-29)

Çalışma hayatı ve İslam. / Yunus Vehbi Yavuz. -- İstanbul : Tuğra Neşriyat, 1992. 322 s.

Çalışmak ibadettir İslam'da işçi ve işveren hakkı. / Musa Çakır. -- İstanbul : Üç Dal Neşriyat, 1967. 56 s. ; 16 cm.

Ekonomi ve ahlak = Ethics and economics : an Islamic synthesis the Islamic founda. / Nevvab Haydar Nakvi ; trc. İlhan Kutluer. -- 97069 -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1985. 224 s. -- (İnsan Yayınları ; 23)

Ekonomi dünyasında Müslüman. / Malik Bin Nebi. -- İstanbul : Hicret Yayınları, 1976. 146 s. ; 20 cm.

Ekonomik adaletin temelleri. / Muhammed Nuveyhi ; çev. Ahmet Yaprak. -- İstanbul : Beyan Yayınları, 1982. 80 s. ; 18 cm. -- (Beyan yayınları ; 6. Küçük kitaplar ; 5)

Enflasyon düşüncesi: Türkiye’de ve Hazreti Muhammed döneminde. / Ali İhsan Samurkaş. -- Ankara : Rehber Basın-Yayımları, 1993. X, 530 s. -- (Rehber Basın-Yayımları ; 33; 9)

Faiz hadisleri: bütün yönleriyle. / Selman Başaran. -- Bursa : İlim Ve Kültür, 1986. 96 s.

Faiz nazariyesi ve İslam. / Enver İkbāl Kureşî ; trc. Salih Tuğ. -- İstanbul : İrfan Yayınevi, 1966. 167 s. ; 20 cm. -- (İrfan Yayınevi ; 5)

Faizsiz banka : (İslam ve modern bankacılıkta eğilimler). / M. A. Manan. -- Ankara : Ufuk Yayınları, 1969. 79 s. ; 16 cm. -- (Bilim dizisi ; 1) Eser, “The Islamic Review” yayımlanan “Islam and trends in modern banking” isimli seri makalelerin tercümesidir.

Faizsiz bankacılık ve kalkınma. / Cihangir Akın. -- İstanbul : Kayıhan Yayınevi, 1986. XXII, 440 s. ; 21 cm. -- (Kayıhan yayınevi ; 21)

Faizsiz yeni bir banka modeli : (faizsiz kredileşme sistemi). / yay. haz. Ahmet Tabakoğlu, İsmail Kurt. -- İstanbul : İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1987?. XIII, 262 s. ; 24 cm. -- (İslami İlimler Araştırma Vakfı ; 12. Tartışmalı ilmi toplantılar dizisi ; 6)

Fakirlik problemi karşısında İslam. / Yusuf Kardavi ; çev. Abdülvehhap Öztürk. -- Ankara : Nur Yayınları, 1975. 199 s. ; 20 cm. -- (Nur Yayınları ; 28) Orjinal kitap adı: Müşkiletü’l-fakr ve keyfe aliceha’l-İslâm

Gazali’nin iktisat felsefesi. / Sabri Orman. -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1984. 193 s. ; 20 cm. -- (İnsan yayınları ; 5. İnceleme ve araştırma dizisi ; 2)

Hadislerde fakirlik ve zenginlik problemi. / Saffet Sancaklı. -- İstanbul : Elif Yayınları, 2004. 336 s. ; 21 cm. -- (Elif yayınları ; 29. Araştırma dizisi ; 1)

Hazreti Ömer döneminde ekonomik yapı. / İrfan Mahmud Rana ; trc. Ahmet Kot. -- İstanbul : Bir Yayıncılık, 1985. 149 s. -- (Bir Yayıncılık ; 27; 5)

Hazreti peygamber (s.a.v) döneminde devlet ve piyasa. / Cengiz Kallek. -- İstanbul : Bilim ve Sanat Vakfı, 1992. IX, 155 s. -- (Bilim ve Sanat Vakfı yayınları ; 2; 2)

Hisbe teşkilatı : bir İslam hukuk ve tarih müessesesi olarak kuruluş ve gelişmesi. / Yusuf Ziya Kavakçı. -- Erzurum : Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1975. XIX, 150 s. ; 24 cm. -- (Atatürk Üniversitesi yayınları ; 431. İslami İlimler Fakültesi yayınları ; 2. Araştırma yayınları ; 2) Matbu tez (Doçentlik)

İbn-i Haldun'un iktisadi görüşleri. / Nihat Falay. -- İstanbul : İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü, 1978. 64 s. -- (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü yayınları ; 2420; 409; 58)

İktisadi kalkınma ve İslam. / yay. haz. Ahmet Tabakoğlu, İsmail Kurt. -- İstanbul : İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1987. 259 s. ; 24 cm. -- (İslami İlimler Araştırma Vakfı yayınları ; 10. Tartışmalı ilmi toplantılar dizisi ; 3)

İktisat bilinci. / Hekimoğlu İsmail. -- İstanbul : Denge Yayınları, 1996. 153 s. -- (Denge yayınları ; 67; 19)

İktisat ve din. / haz. Mustafa Özel. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 1994. 344 s. ; 20 cm. -- (İz Yayıncılık ; 106. İktisat ve toplum kitaplığı ; 8)

İktisat penceresinden İslam. / Ferit Yücel. -- [y.y. : y.y.], 1979. (İstanbul : Er-Tu Matbaası) 95 s. ; 19 cm.

İlk İslam devletlerinde ekonomik yapı. / M. Hasan ez-Zaman ; trc. Sinan Ersoy. -- İstanbul : Akabe Yayınları, 1987. 420 s. -- (Akabe yayınları ; 67)

İnsanlığın son çerçevesi : üçüncü çözüm / İsmet Bozdağ. -- 2. bs. -- İstanbul : Emre Yayınları, 1991. 344 s. ; 20 cm. -- (Emre yayınları ; 6)

İslam açısından borsa. / Muharrem Karlı ...[ve öte.]. -- 97421 -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1994. 149 s. ; 24 cm. -- (Ensar Neşriyat ; 43. İlmi tartışmalar dizisi ; 4)

İslam açısından enflasyon ve çözüm yolları. / Abdülaziz Bayındır ...[ve öte.]. -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1983. 312 s.

İslam ve çağdaş ekonomik doktrinler / İbrahim Muhammed İsmail ; trc. Cemal Karaağaçlı . -- 2. bs. -- İstanbul : Yeni Neşriyat, 1978. 146 s. ; 20 cm. -- (Yeni Neşriyat ; 5) Orjinal kitap adı: L'İslam et les doctrines économiques contemporaines

İslam devletinde hisbe teşkilatı. / Ebü'n-Necib Celaledin Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah Şeyzeri, 774/1372 ; haz. Abdullah Tunca. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1993. 178 s. ; 21 cm. -- (Marifet yayınları ; 68; 34)

İslam devletinde mali yapı. / Selim A. Siddiki ; trc. Rasim Özdenören. -- İstanbul : Fikir Yayınları, 1972. 266 s. -- (Fikir yayınları ; 2; 1)

İslam düşüncesinde ekonomi, banka ve sigorta. / M. Ahmet ez-Zerka, A. Muhammed Abdülaziz en-Neccar ; çev. Hayreddin Karaman. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 2003. 260 s. ; 21 cm. -- (İz Yayıncılık ; 398. Bütün eserleri dizisi ; 13)

İslam ekonomi biliminin tanımı. / Emir Muhammed el-Faysal, Emir ; çev. Ramazan Nazlı. -- [yy, t.y.] 50 s. ; 16 cm.

İslam ekonomi doktrini. / Muhammed Bakır Sadır, 1414/1993 ; trc. Sadettin Ergün, Mehmet Keskin. -- İstanbul : Hicret Yayınları, 1978. 716 s. ; 21 cm.

İslam ekonomi düşüncesi. / Muhammed Necatullah Sıddıki ; türkçesi Yaşar Kaplan. -- 96983 -- İstanbul : Bir Yayıncılık, 1984. 216, XLVIII s. ; 20 cm. -- (Bir Yayıncılık ; 13. İnceleme-Araştırma ; 2) Orjinal kitap adı: Muslim economic thinking: a survey of contemporary literature

İslam ekonomi sistemi / Muhammed Bakır Sadır, 1414/1993 ; trc. Sadettin Ergün, Mehmet Keskin . -- 2. bs. -- Ankara : Rehber Yayıncılık, 1993. 1. c. (366 s.) ; 24 cm. -- (Rehber Yayıncılık ; 30. Temel eserler dizisi ; 4)

İslam ve ekonomik hayat. / Ahmet Tabakoğlu. - Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987. s.171

İslam ekonomik sistemi ve Weber'ci görüşleri. / Orhan Türkdoğan. -- İstanbul : Turan Yayıncılık, 1996. 296 s. ; 20 cm.

İslam ekonomisine giriş. / Ahmed Neccar ; çev. Ramazan Nazlı. -- 96939 -- İstanbul : Hilal Yayınları, [t.y.] 382 s. ; 20 cm. -- (Hilal yayınları ; 146)

İslam ekonomisi. / Ali Şeriatı, 1398/1977. -- İstanbul : Dünya Yayınları, 2004. 207 s. ; 20 cm.

İslam ekonomisi: teori ve pratik / M. A. Mannan ; trc. Bahri Zengin . -- 4. bs. -- İstanbul : Fikir Yayınları, 1980. 528 s. -- (Fikir yayınları ; 4/11; 2)

İslam ekonomisinde finansman meseleleri [İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri (2986 : İstanbul)]. -- 97310 -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1992. 549 s. ; 24 cm. -- (Ensar Neşriyat ; 39. İlmî tartışmalar dizisi ; 3)

İslam ekonomisinde gelir ve sermaye. / M. Sabri Erdoğan. -- İstanbul : Sebül Yayınevi, 1994. 125 s. -- (Sebül yayınları ; 200)

İslam ekonomisinde tasarruf ve ekonomik gelişme. / M. Sabri Erdoğan. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992. VII, 122 s. ; 20 cm. -- (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı ; 61. İslam İktisadı ; 1)

İslam ekonomisinde yönelişler sempozyumu. / ed. Mustafa Aykaç. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü, 1998. 175 s. ; 24 cm. -- (Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü yayınları ; 8)

İslam ekonomisinin temel meseleleri. / Muhammed Ekrem Han ; çev. Ömer Dinçer. -- İstanbul : Kayıhan Yayınları, 1988. 104 s. ; 20 cm. -- (Kayıhan yayınları ; 24. İlmî eserler el kitapları serisi ;

İslam ve faiz. / Seyyid Kutup, 1386/1966 ; terceme Abdullah Dalar. -- 96980 -- Ankara : İkbâl Yayınları, [t.y.] 63 s. ; 20 cm. -- (İkbâl yayınları ; 26)

İslam hukuku açısından serbest piyasa ekonomisi. / Osman Eskicioğlu. -- [yy. : yy.], 1995. (İzmir : Anadolu Matbaacılık) 195 s. ; 20 cm.

İslam hukuku penceresinden faizsiz bankacılık. / Servet Bayındır. -- İstanbul : Rağbet Yayınları, 2005. 272 s. ; 21 cm.

1. İslâm i bankacılık 2. İslâm dini ve ekonomi 3. İslâm ve ekonomi 4. Faiz

İslam hukukuna göre alım-satımda kar hadleri. / Hamdi Döndüren. -- Balıkesir : İslam Hukuku Külliyyatı, 1984. 237 s. -- (İslam Hukuku Külliyyatı ; 2) Matbu tez (Doktora)

İslam hukukuna göre alış-verişte vade farkı ve kar haddi / tsh. İsmail Kurt ; göz.geç. Hayreddin Karaman . -- 4. bs. -- 97342 -- İstanbul : İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1990. 231 s. -- (İslami İlimler Araştırma Vakfı yayınları ; 2; 1)

İslam hukukunda mülkiyet hakkı ve servet dağılımı. / Fahri Demir. -- Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988. III, 326 s. -- (Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları ; 250)

İslam hukukunda özel mülkiyet ve sınırlamaları. / Halit Çalış. -- Konya : Yediveren Kitap, 2004. 479 s. ; 22 cm. -- (Yediveren ; 17. Araştırma dizisi / İslam Hukuku ; 4)

İslam hukukunda vergiler : Yahya b. Adem ve kitabü'l-harac adil eseri. / Osman Eskicioğlu. -- [yy. : yy.], 1996. (İzmir : Anadolu Matbaacılık) IV, 335 s. ; 20 cm.

İslam hukukuna göre alım-satımda kar hadleri. / Hamdi Döndüren. -- [yy. : yy.], 1984. (Balıkesir : İnce Matbaacılık) 237 s. -- (İnce Matbaacılık ; 2)

İslam iktisad metodolojisi. / Refik Yunus Mısıri ; trc. Hüseyin Arslan. -- [yy.] : Birleşik Yayıncılık, [t.y.] 279 s. Orjinal kitap adı: Usulü'l-iktisadi'l-İslami

İslam iktisad tarihine giriş. / Abdülaziz Duri ; trc. Sabri Orman. -- İstanbul : Endülüs Yayınları, 1991. 207 s. ; 20 cm. -- (Endülüs yayınları ; 20. İslam medeniyeti ve tarihi ; 4)

İslam iktisadî araştırmaları. -- İstanbul : Dergah Yayınları, 1988. 1. c. (174 s.)

İslam iktisadına giriş. / Ahmet Debbağoğlu. -- İstanbul : Dergah Yayınları,

1979. 459 s. -- (Dergah yayınları ; 70; 6)

İslam iktisadında narh ve Osmanlı devletinde narh uygulaması. / Davut Aydın. -- İzmir : Işık Yayınları, 1994. IX, 86 s.

İslam iktisadının esasları. / Celal Yeniçeri. -- 97361 -- İstanbul : Şamil Yayınevi, 1980. 491 s.

İslam iktisadının üstünlüğü. / Ahmed Muhammed Cemal ; çev. Ali Rıza Temel. -- 96937 -- İstanbul : Hilal Yayınları, 1971. 70 s. ; 20 cm.

İslam ve iktisadi kalkınma. / M. Umer Chapra ; çev. Adem Esen. -- İstanbul : Cantaş Yayınları, 2002. 205 s. ; 20 cm.

İslam ve iktisadi nizam. / Sabahaddin Zaim, 1926-2007. -- Karabük : Teknik Elemanlar Birliği Karabük Şubesi, 1979. 59 s. ; 20 cm. -- (Teknik Elemanlar Birliği Karabük Şubesi yayınları ; 1)

İslam iktisat tarihine giriş. / Abdulaziz Duri ; çev. Sabri Orman. -- İstanbul : Endülüs Yayınları, 1991. 207 s. ; 20 cm. -- (Endülüs yayınları ; 20. İslam medeniyeti ve tarihi ; 4)

İslam ve kapitalizm. / Maxime Rodinson ; trc. L. Fevzi Topaçoğlu. -- 97257 -- İstanbul : Spertaküs Yayınları, 1996. 296 s.

İslam ve kapitalizm çatışması. / Seyyid b. Kutub b. İbrahim Seyyid Kutub, 1386/1966 ; trc. Mustafa Uysal. -- Konya : Dini Neşriyat, 1967. 144 s.

İslam medeniyetinde iktisat düşüncesi tarihi : harac ve emval kitapları / Cengiz Kallek . -- 2. bs. -- İstanbul : Klasik Yayınları, 2004. 1. c. (XIV, 272 s.) ; 24 cm. -- (Klasik yayınlar ; 13)

İslam ve mülkiyet. / Mahmut Talegani ; trc. Ahmet Saidoğlu. -- İstanbul : Yöneliş Yayınları, [t.y.] 248 s. -- (Yöneliş yayınları ; 12)

İslam, sivil toplum ve piyasa ekonomisi. / ed. Ömer Demir. -- Ankara : Liberte Yayınları, 1999. XXVII, 129 s. ; 20 cm. -- (Liberte yayınları ; 28)

İslam şirketler hukuku emek sermaye şirketi : (el-mudaraba). / Osman Şekerci. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1981. 384 s. ; 24 cm. Matbu tez (Doktora)

İslam toplumlarında sosyo-ekonomik değişmeye yönelik tezler. / Bün-yamin Duran. -- İstanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995. 188 s.

İslam ve toplumsal kalkınma. / Muhsin Abdülhamid ; trc. Mehmet Çakır. -- İstanbul : Koba Yayınları, 1993/1413 . 131 s. ; 24 cm. Orjinal kitap adı: el-İslam ve't-tenmiyetü'l-ictimaiyye

İslam toplumu ve sanayi devrimi. / M. Celal Keşek ; trc. M. Sait Şimşek. -- 96948 -- [yy. : yy.], 1977. (İstanbul : Ortağ Matbaası) 141 s. -- (Ortağ Matbaası ; 4)

İslam toplumunun ekonomik strüktürü. / Sezai Karakoç. -- İstanbul : Ötüken Neşriyat, 1967. 62 s. -- (Ötüken Neşriyat ; 12; 2)

İslam toplumunun ekonomik yapısı. / Mehmet Faysal Gökalp, Güngör Turan. -- İzmir : Faisal Eğitim ve Yardımlaşma Vakfı, 1993. 134 s. ; 19 cm.

İslam vergi hukukunun ortaya çıkışı. / Salih Tuğ. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1984. XVI, 144 s. ; 23 cm. -- (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları ; 5)

İslam'da bankalar ve sigorta. / Prens Muhammed el-Faysal al-Suud, Prens. -- [yy., t.y.] 53 s. ; 16 cm.

İslamda devlet bütçesi. / Celal Yeniçeri. -- İstanbul : Şamil Yayınevi, 1984. XX, 448 s. ; 24 cm.

İslamda ekonomik düzen ve fakirlik sorunu. / Naim Erdoğan. -- Ankara : Emel Matbaacılık, [t.y.] 200 s

İslamda emek ve işçi-işveren münasebetleri. -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1986. 453 s.

İslamda emek-sermaye. / Eşref Efendizade Şevketi. -- Ankara : Hedef Yayınları, 1964. 57 s. ; 20 cm. -- (Hedef yayınları ; 3)

İslamda iktisadi nizam: gaye ve mahiyetinin tedkiki. / M. Ömer Çapra ; trc. Hulusi Yavuz. -- İstanbul : Sebil Yayınevi, [t.y.] 119 s. -- (Sebil yayınları ; 104)

İslam'da iktisat nizamı : insanlığın iktisadi meselesi ve İslamda çözüm şekli. / Seyyid Ebü'l-A'la Mevdudi, 1903-1979 ; çev. Tüzün Demirer. -- Ankara : Hilal Yayınları, 1966. 46 s. ; 19 cm. -- (Hilal yayınları ; 47)

İslamda iş ahkamı ve işçi hakları. / Muhammed Fehr Şakfa ; trc. İhsan Toksarı. -- İstanbul : Nida Yayınevi, 1968. 109 s.

İslamda işçi ve işveren hakları. / Ahmet Şahin. -- İstanbul : Yaylacık Matbaası, 1972. 94 s.

İslamda işçi işveren münasebetleri. / Hayreddin Karaman. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1981. 128 s. ; 16 cm. -- (Marifet Yayınları ; 26. Armağan kitaplar ; 7)

İslamda işçi-işveren ilişkileri. / Hüseyin Atay. -- Ankara : Kısmet Matbaası, 1979. 67 s.

İslamda mülkiyet nizamı. / Menna' Halil Kattan ; trc. Mustafa Varlı. -- Ankara : Hilal Yayınları, 1967. 70 s. -- (Hilal yayınları ; 50)

İslamda para : fıkhi ve iktisadi açıdan. / Ahmed Hasen Ahmed Haseni ; çev. Adem Esen. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 1996. 230 s. ; 18 cm. -- (İz Yayıncılık ; 172. İktisat ve toplum kitaplığı ; 18) Orjinal kitap adı: Tatavvurü'n-nukud fi dav'iş-şeriati'l-İslamiyye

İslam'da ticaret. / Halil Güneç. -- İstanbul : Faisal Finans Kurumu, [t.y.] 109 s. ; 16 cm. -- (Faisal Finans Kurumu kültür yayınları ; 4)

İslam'da ticaret prensipleri / Mustafa Cevat Akşit . -- 4. bs. -- İstanbul : Gaye Vakfı, 2004. IV, 116 s. ; 21 cm. -- (Gaye Vakfı yayınları ; 4)

İslam'da toprak mülkiyeti. / Seyyid Ebü'l-A'la Mevdudi, 1903-1979 ; trc. Yaşar Şahin. -- İstanbul : İrfan Yayınevi, 1972. 107 s. ; 21 cm.

İslamda tüketici hakları. / Hüseyin Arslan. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1994. 15, 151 s. ; 20 cm. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 154. İlmî eserler serisi ; 37)

İslam'da ücret kavramı: sosyal siyaset açısından. / Adem Esen. -- 97049 -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1993. 152 s. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 93; 25)

İslam'ın ekonomik boyutu. / Bekir Gülce. -- [yy. : yy.], 2001. (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı) XII, 428 s. ; 20 cm.

İslamın ekonomik politikaları. / Ahmet Atılğan. -- İstanbul : Nesil Basım-Yayın, 1996. 150 s. -- (Nesil Basım-Yayın ; 2)

İslam'ın ilk döneminde ticari hayat. / Ahmet Turan Yüksel. -- İstanbul : Beyan Yayınları, 1999. 160 s. ; 20 cm.

İslam'ın mali hükümleri. / Nicolas P. Aghindes ; çev. Servet Armağan. -- İstanbul : İnsan Yayınları, 2003. 568 s. ; 22 cm. -- (İnsan yayınları ; 376. İktisadi düşünce dizisi ; 5)

İslami iktisadın esasları. / Mahmut Ebussuud ; trc. Ali Özek. -- İstanbul : [yy.], 1969. 121 s. Orjinal kitap adı: Hututu reisiyye fi'l-iktisadi'l-İslami

İslami iktisadın felsefesi : serbest piyasa, planlı ekonomi, mülkiyet-sorunu. / Ayetullah Murtaza Mutahhari, 1399/1979 ; çev. Kenan Çamurcu. -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1995. 213 s. ; 20 cm. -- (İnsan yayınları ; 122. İnceleme-araştırma dizisi ; 55)

İslami iktisadın felsefesi : serbest piyasa, planlı ekonomi, mülkiyet so-

runu. / Ayetullah Murtaza Mutahhari, 1399/1979 ; çev. Kenan Çamurcu. -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1995. 213 s. ; 20 cm. -- (İnsan yayınları ; 122. İnceleme-araştırma dizisi ; 55) Orjinal kitap adı:Nezeri be Nizam-i İktisadi-yi İslam

İslami ölçülerle ticaret rehberi : 100 soru-100 cevap. / Hamdi Döndüren. -- İstanbul : Erkam Yayınları, 1998. 335 s. ; 22 cm. -- (Erkam Yayınları ; 139)

İslamiyet ve ekonomik doktrinler. / Süleyman Karagülle. -- İzmir : Kaynak Yayınları, 1969. 94 s. ; 16 cm.

İslamiyet ve iktisadi adalet meselesi. / Fazlurrahman, 1409/1988 ; trc. Yusuf Ziya Kavakçı. -- Erzurum : Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, 1976. 6, 45 s. -- (Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü yayınları ; 464; 4; 1)

İslamiyet ve kapitalizm. / Maxime Rodinson ; çev. Orhan Suda. -- İstanbul : Gün Yayınları, 1969. 320 s. ; 20 cm.

İslamiyetin sosyo-ekonomik modeli : üçüncü çözüm. / İsmet Bozdağ. -- 96945 -- [yy. : yy.], 1983. (İstanbul : Kervan Kitapçılık Basın Sanayi) 347 s. ; 20 cm.

İşçi ve tacirin sosyal görevi : İslam toplumunda. / Yusuf Ziya İnan. -- İstanbul : Çağ Yayınları, 1967. 211 s. ; 20 cm.

Kapitalizm, marksizm ve İslam. / Jacques Austruy. -- Ankara : Hulbe Yayınları, 1974. XXIII, 124 s. ; 20 cm. -- (Hulbe yayınları ; 3) Orjinal kitap adı: Islam face an developpement economique

Kur'an'a göre servet dağılımı. / Ali Soylu. -- İstanbul : Pinar Yayınları, 2003. 206 s. ; 21 cm. -- (Pinar yayınları ; 165. Kur'an araştırmaları ; 19)

Modern iktisat ve İslam. / Muhammed Hamidullah, 1423/2002 ; trc. Salih Tuğ. -- İstanbul : Yağmur Yayınları, 1963. 44 s. ; 20 cm. -- (Yağmur yayınları ; 13. Fikri eserler ; 5)

Modern ticaret hukuku ve İslam hukukunda haksız rekabet. / Mustafa Cevat Akşit. -- İstanbul : Gaye Vakfı, 2004. 48 s. ; 21 cm. -- (Gaye Vakfı yayınları ; 5)

Müslüman ve ekonomi. / Mustafa Özel. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 1997. 254 s. ; 21 cm. -- (İz yayınları ; 213)

Müslüman ve para / Hekimoğlu İsmail . -- 2. bs. -- İstanbul : Türdav, 1982. 148 s. ; 19 cm.

Müslüman ülkeler arasında işbirliği ve İslam ortak pazarı. / Şevki Çoba-

noğlu. -- İstanbul : Uhad Yayınları, 1992. 79 s. ; 20 cm. -- (Uhad yayınları ; 3)

Osmanlılarda ihtisab müessesesi : Osmanlılarda ekonomik dini ve sosyal hayat. / Ziya Kazıcı. -- İstanbul : Kültür Basın Yayın Birliği, 1987. 253, 18 s. ; 20 cm. -- (Kültür Basın Yayın Birliği ; 21. İnceleme araştırma ; 5)

Sosyal riskler sigorta ve İslam. / Faruk Beşer. -- İstanbul : Nun Yayıncılık, 2006. 156 s. ; 21 cm. -- (Nun yayıncılık ; 3. İlmî eserler serisi ; 1)

Türkiye’de dünyada faizsiz bankacılık ve hesap sistemleri. / Mustafa Uçar. -- [yy.] : Fey Vakfı, [t.y.] 200 s.

Yeniden yapılanma sürecinde Türk Cumhuriyetleri ve İslam ülkelerinin sosyo-ekonomik yapıları ve Türkiye ile ilişkileri. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü, 1998. 463 s. -- (Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü yayınları ; 9)

Borç ayetlerinin aktüel değeri : faizsiz bankacılıkta mevduat ve fonların statüsü meselesine Kur’an ışığında bir yaklaşım. / Ali Rıza Gül. -- Ankara : İlahiyat, 2004. III, 296 s. ; 21 cm. -- (Araştırma inceleme ; 22)

Tarihi bağlamı çerçevesinde Kur’an’da faiz (riba) yasağı. / Ali Rıza Gül. -- Ankara : İlahiyat, 2006. 409 s. ; 21 cm. -- (Araştırma inceleme ; 64) Fotokopi nüshadır.

Toplu makaleler İslam iktisadı. / Ahmet Tabakoğlu. -- İstanbul : Kitabevi, 2005. 2. c. (290 s.) ; 24 cm. -- (Kitabevi yayınları ; 281)

İslam-insan ekonomisi. / Sabahaddin Zaim, 1926-2007. -- İstanbul : Yeni Asya Yayınları, 1992. 190 s. ; 20 cm.

İslam’da ekonomik kalkınma. / Hurşid Ahmed ; çev. Fatih Kul. -- İstanbul : Furkan Yayınları, 1983. 38 s. ; 19 cm. -- (Furkan yayınları ; 14. İslam ekonomisi ; 3) Orjinal kitap adı: Economic development in an Islamic framework,

İslami iktisat projesi. / Muhammed Bakır es-Sadr, 1414/1993 ; çev. Halit Yılmaz. -- Ankara : Endişe Yayınları, 1991. 104 s. ; 20 cm. -- (Endişe yayınları ; 17. İslam liderleri serisi ; 4)

Müslüman ve para / Hekimoğlu İsmail . -- 8. bs. -- İstanbul : Timaş Yayınları, 1998. 295 s. ; 20 cm. -- (Timaş yayınları ; 89. Alternatif düşünce dizisi ; 9)

İslam’da ticaret prensipleri. / Mustafa Cevat Akşit. -- [yy. : yy.], 2001. (İstanbul : Erkam Matbaası) 160 s. ; 20 cm.

Mevlana Celaleddin Rumi'nin iktisat anlayışı. / Adem Esen. -- Konya : Rumi Yayınları, 2007. 199 s. ; 22 cm.

Fıkhi ve ahlaki yönleriyle İslam'da ticaret. / Hüsameddin Affane. -- İstanbul : Polen Yayınları, 2007. 431 s. ; 25 cm. Eser, çev. tarafından imzalanmıştır.

İktisat anlayışımız (İslamda iktisat). / M. Said Çekmegil. -- İstanbul : Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1966. 113 s. ; 20 cm. -- (Sanih Kütüphanesi yayınları ; 15)

İslam ve muasır nizamlara göre iktisat prensipleri. / Ebü'l-A'la Mevdudi, 1903-1979 ; çev. İhsan Toksarı. -- İstanbul : Nida Yayınları, 1968. 127 s. ; 20 cm.

Fukaralık ve İslam. / Yusuf el-Kardavi ; tercüme Avni İlhan. -- [y.y. : y.y.], 1976. (İzmir : Akyol Matbaa Ortaklığı) 221 s. ; 16 cm. Orjinal kitap adı: Müşkiletü'l-fakr ve keyfe aliceha'l-İslâm

İslam ve çalışma hayatı ulusal sempozyumu : (25-27 Kasım - 2005) [İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu (2005 : İzmir)]. / danışma kurulu Hüseyin Elmalı...[ve öte.] ; yürütme kurulu Recep Yaparel...[veöte.]. -- İzmir : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008. 493 s. ; 24 cm.

Ticaret ve faiz. / Abdülaziz Bayındır. -- İstanbul : Süleymaniye Vakfı, 2008. 367 s. ; 24 cm. -- (Süleymaniye Vakfı ; 8. Fıkıh ; 1)

Enginliğiyle bizim dünyamız : iktisadi mülhazalar. / M. Fethullah Gülen. -- İstanbul : Nil Yayınları, 2009. 549 s. ; 21 cm. -- (Nil yayınları ; 267)

Faizsiz sistemde ticaret : (murabaha). / Yusuf Kardavi ; çev. Nihat Yazar. -- İstanbul : Faisal Finans Kurumu, [t.y.] 150 s. ; 18 cm. -- (Faisal Finans Kurumu kültür yayınları ; 2. İktisat serisi ; 1)

İslam ve ekonomik hayat. / Ahmet Tabakoğlu. -- İstanbul : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987. 171 s. ; 18 cm.

İslam hukukunda mülkiyet hakkı ve servet dağılımı. / Fahri Demir. -- [y.y.] : İlmi Yayınlar, 1981. 8, 324 s. ; 24 cm.

İslam açısından enflasyon ve çözüm yolları. / Abdülaziz Bayındır ...[ve öte.]. -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1983. 312 s.

İslam vergi hukukunun ortaya çıkışı. / Salih Tuğ ; yay. haz. Mehmet Erkal. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1984. XVI, 144 s. ; 23 cm. -- (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları ; 5)

İslamda işçi işveren münasebetleri. / Hayreddin Karaman. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1981. 128 s. ; 16 cm. -- (Marifet Yayınları ; 26. Armağan ki-

taplar ; 7)

İslam şirketler hukuku emek sermaye şirketi : (el-mudaraba). / Osman Şekerci. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1981. 384 s. ; 24 cm. Matbu tez (Doktora)

İslamiyette iktisadi ibadet. / Erol Zeytinoglu. -- İstanbul : İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1995. 148 s. ; 18 cm. -- (İslami İlimler Araştırma Vakfı neşriyatı. Araştırma inceleme dizisi ; 9)

İslamda emek ve işçi-işveren münasebetleri. -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1986. 453 s. ; 22 cm. -- (Ensar Neşriyat ; 29. İlmî tartışmalar dizisi ; 2)

İslam'ın erken döneminde vergi hukuku uygulamaları. / Mehmet Erkal. -- İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009. 288 s. ; 24 cm. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 443. İSAM yayınları ; 57. Akademik araştırmalar dizisi ; 4) Kaynakça ve dizin var.

Ekonomi ve inanç : (Kur'an ekseninde iktisadi faaliyetin inanç boyutu). / M. Salih Geçit. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2009. 283 s. ; 24 cm. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 432. İlmî eserler serisi ; 78)

İslam ekonomi sistemi / Muhammed Bakır Sadr, 1414/1993 ; trc. Sadettin Ergün, Mehmet Keskin . -- 2. bs. -- Ankara : Rehber Yayıncılık, 1993. 2. c. (396 s.) ; 24 cm. -- (Rehber Yayıncılık ; 30. Temel eserler dizisi ; 4)

Faiz. / Mehmed Zahid Kotku, 1401/1980. -- Ankara : Seha Neşriyat, 1985. 46 s. ; 16 cm. -- (Seha neşriyat ; 28. Sohbet serisi ; 16)

Hadislerde mal - mülk ve ticaret = İslahü'l-mal. / İbn Ebi'd-Dünya, 281/894 ; Tercüme Abdüsselam Yaşar Güngör. -- İstanbul : Ocak Yayıncılık, 2008. 228 s. ; 20 cm. -- (İbn Ebi'd-Dünya serisi ; 47)

Fıkhi açıdan günümüz para mübadelesi işlemleri. / Abdullah Durmuş. -- İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009. 176 s. ; 24 cm. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 445. İSAM yayınları ; 58. Doktora tezleri dizisi ; 18)

Müslüman ve para / Hekimoğlu İsmail. -- 7. bs. -- İstanbul : Timaş Yayınları, 1996. 410 s. ; 20 cm. -- (Timaş yayınları. Alternatif düşünce dizisi)

İslam'ın ekonomik yüzleri. / Timur Kuran ; çeviren Yasemin Tezgiden. -- İstanbul : İletişim Yayınları, 2002. 304 s. ; 20 cm. -- (İletişim yayınları ; 777. Araştırma inceleme dizisi ; 120)

İş dünyamızın ufkundaki ışık İslam'ın girişimci kültürü ve pazarın yolu /

M. Naim Karaman . -- 2. bs. -- [yy. : yy.], 2009. (Gebze Gazetesi) 623 s. ; 20 cm.

Peygamber ve sonrasında İslamın emeğe bakışı ve emek hayatını düzenlemesi : hukuki, ahlaki, iktisadi, felsefi yönleriyle emek/kesb ve emekçi hayvanlar. / Celal Yeniçeri. -- İstanbul : Çamlıca Yayınları, 2009. 217 s. ; 22 cm. -- (Çamlıca yayınları ; 30)

Katılım bankacılığı bilimsel araştırma ödülü. / Servet Bayındır. -- İstanbul : Türkiye Katılım Bankacılığı Birliği, 2008. 1. c. (980 s.) ; 30 cm. Kitap adı başında: Prof. Dr. Sabahattin Zaim anısına

Üçüncü çözüm : İslamiyetin sosyo-ekonomik modeli. / İsmet Bozdağ. -- [yy. : yy.], 1983. (İstanbul : Kervan Kitapçılık Basın Sanayi) 347 s. ; 20 cm.

Çalışanların hakları ve İslam. / Mahmut Kaya. -- Ankara : Fecr Yayınları, 2009. 231 s. ; 21 cm. -- (Fecr yayınları ; 121)

Faiz ve finansman hadisleri. / İshak Emin Aktepe. -- İstanbul : Yedirenk, 2010. 224 s. ; 22 cm. -- (Yedirenk ; 14. İnceleme araştırma dizisi)

İslam ve ekonomi. / Osman Eskiçioğlu. -- İzmir : Anadolu Dağıtım, 1999. 178 s. ; 21 cm. -- (Anadolu yayınları ; 9)

Tüketim ve değerler. / editör Recep Şentürk ; proje yönetmeni Faruk Yazar. -- İstanbul : İstanbul Ticaret Odası, 2010. 240 s. ; 24 cm. -- (İstanbul Ticaret Odası ; 2010-32)

İslam iktisadi: mukayeseli bir tedkik. / Mahmud Ahmed ; mütercim Yusuf Ziya Kavakçı. -- İstanbul : Çağaloğlu Yayınları, 1975. 192 s. ; 22 cm. -- (Çağaloğlu yayınları ; 22) Kitabın orj. adı: Economics of Islam : a comparative study

İslami iktisadın esasları. / Mahmud Ebussuud ; mütercimi Ali Özek. -- İstanbul : Hisar Neşriyatı, 1983. 139 s. ; 20 cm. -- (Hisar Neşriyatı ; 8) Orjinal kitap adı: Hututu reisiyye fi'l-iktisadi'l-İslami

İslamda mal ve idare. / Abdulkadir Udeh, 1373/1954 ; terceme H. Tahsin Feyizli. -- İstanbul : Kültür Basın Yayın Birliği, [t.y.] 196 s. ; 16 cm. -- (Kültür yayınları ; 15. Cep dizisi ; 9)

Faiz / Seyyid Kutub, 1386/1966 ; çeviren Cafer Tayyar . -- 2. bs. -- İstanbul : İslamoğlu Yayıncılık, 1989. 74 s. ; 20 cm. -- (İslamoğlu yayıncılık ; 12) Orjinal kitap adı: Tefsiri ayatı'r-riba

Darlık buhranları ve İslam iktisat siyaseti. / Sabri F. Ülgener. -- Ankara : Mayaş Yayınları, 1984. 159 s. ; 23 cm. -- (Mayaş yayınları ; 9. Araştırma dizisi ; 2)

İslamda kazanç sistemi ve çalışma hayatı. / Bekir Ali Bilgiç. -- [yy. : yy.], 1990. (İstanbul : Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi) XV, 360 s. ; 20 cm.

İslam ekonomisi ve sosyal güvenlik sistemi. / Faruk Yılmaz. -- İstanbul : Marifet Yayınları, 1991. 296 s. ; 20 cm. -- (Marifet yayınları ; 46. İslami araştırmalar dizisi ; 20)

İslam'da iş ve ticaret ahlakı. / Hüseyin Kaleşi. -- İstanbul : Seha Neşriyat, 1990. 344 s. ; 20 cm. -- (Seha neşriyat ; 66. İlmi eserler serisi ; 19)

Helal kazanç rehberi. / Abdullah Erdoğan. -- İstanbul : Katre Yayınları, 2009. 155 s. ; 21 cm. -- (Katre yayınları ; 36)

İslam ekonomisinin önemi konusunda inanılması gereken 7 sebep. / M. A. Mannan ; Türkçeleştiren Ali Zengin. -- İstanbul : Fikir Yayınları, 1984. 182 s. ; 19 cm. -- (Fikir yayınları ; 14)

Dinimiz İslam'da riba : veresiye- faiz- enflasyon. / Veysel Reşad. -- [yy., t.y.] 22 s. ; 20 cm.

Sorularla Müslümanlık: Ticaret hayatı. / Hayreddin Karaman. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 2010. 2. c. (128 s.) ; 20 cm. -- (İz yayıncılık ; 631. İnceleme araştırma dizisi ; 221)

Sahabilerin faiz (riba) anlayışları. / Ali Rıza Gül. -- Ankara : İlahiyat, 2006. 283 s. ; 21 cm. -- (Araştırma inceleme ; 65)

Endülüs'te hisbe teşkilatı. / Mustafa Hizmetli. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2011. 240 s. : res., hrt. ; 21 cm. -- (Türkiye Diyanet Vakfı yayınları ; 517. İlmi eserler serisi ; 92)

Gazali'nin iktisat felsefesi. / Sabri Orman. -- 97251 -- İstanbul : İnsan Yayınları, 1984. 193, [5] s. ; 20 cm. -- (İnsan yayınları ; 5. İnceleme ve araştırma dizisi ; 2)

İslam'ın girişimci kültürü: değer üretmenin önceliği / M. Naim Karaman . -- 3. bs. -- [yy. : yy.], 2011. (Gebze : Gebze Gazetesi) 240 s. ; 20 cm.

İslam'ın girişimci kültürü: ekonomik krizlere karşı / M. Naim Karaman . -- 3. bs. -- [yy. : yy.], 2011. (Gebze : Gebze Gazetesi) 244 s. ; 20 cm.

İslama göre banka ve sigorta / M. Ahmed ez-Zerqa, A. Muhammed Abdülaziz en-Neccâr ; çeviren Hayreddin Karaman . -- 2. bs. -- İstanbul : Damla Yayınevi, 1981. 237 s. ; 20 cm. -- (Damla yayınevi ; 126. İktisat serisi ; 5)

İslam ve kapitalizm çatışması / Seyyid Kutub, 1386/1966 ; Türkçesi Yaşar

Nuri Öztürk . -- 5. bs. -- İstanbul : Bir Yayıncılık, 1990. 183 s. ; 20 cm. -- (Bir yayıncılık ; 28. Çağdaş İslam düşüncesi ; 9)

İslâm iş ve ticaret ahlâkı. / Saffet Köse. -- İstanbul : İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği (İGİAD), 2012. 163 s. ; 22 cm. -- (İGİAD yayınları ; 12. İş ahlakı kitaplığı ; 5)

Faizsiz ekonomi : sosyo-ekonomik yaklaşım. / Fazıl Yozgat. -- Ankara : Araştırma Yayınları, 2010. 336 s. ; 21 cm. -- (Araştırma yayınları ; 58)

Yollar ayrılırken : Ortadoğu'nun geri kalma sürecinde İslam hukunun rolü. / Timur Kuran ; çeviren Nurettin Elhüseyni. -- İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2011. 447 s. : fot., hrt. ; 21 cm. -- (Yapı Kredi yayınları ; 3681. Cogito ; 198) Orjinal kitap adı: The long divergence: how Islamic law held back the Middle East

İslam ekonomi felsefesi. / hazırlayan Faruk Yılmaz. -- Ankara : Berikan Yayınevi, 2011. 368 s. ; 20 cm.

Osmanlı'da ihtisab müessesesi : (yerel yönetim). / Ziya Kazıcı. -- İstanbul : Bilge Yayınları, 2006. 270 s. : 21 cm. ; fot., resim, belge -- (Bilge yayınları ; 97. Tarih kültür dizisi ; 7. Osmanlı Tarihi ; 5)

İslam ekonomisi. / Servet Armağan. -- İstanbul : Gündönümü Yayınları, 2005. 414 s. ; 22 cm. -- (Gündönümü yayınları ; 6. Araştırma inceleme dizisi ; 5)

İslam ve kapitalizm : Medine'den insanlığa / R. İhsan Eliaçık...[ve öte.] . -- 3. bs. -- İstanbul : Doğu Kitabevi, 2011. 213 s. ; 20 cm.

Şer'i muameleye dair açıklayıcı rehber (günümüzdeki ticari hayat ile). / Muhammed Selim Yılmaz. -- [y.y.] : Buhara Neşriyat, [t.y.] 464 s. ; 23 cm.

İş ve ticaret ilmihali. / Hayreddin Karaman. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 2012. 442 s. ; 24 cm. -- (İz yayıncılık ; 707. Bütün eserleri ; 21)

İslam ekonomisinin temel meseleleri. / Muhammed Ekrem Han ; çev. Ömer Dinçer. -- İstanbul : Kayıhan Yayınları, 1988. 104 s. ; 20 cm. -- (Kayıhan yayınları ; 24. İlmi eserler el kitapları serisi ; 3. İslam ekonomisi serisi ; 1) Orjinal kitap adı: Challenge of Islamic economics

İslam'da ekonomik kalkınma. / Hurşid Ahmed ; çev. Fatih Kul. -- İstanbul : Furkan Yayınları, 1983. 38 s. ; 19 cm. -- (Furkan yayınları ; 14. İslam ekonomisi ; 3) Orjinal kitap adı: Economic devolopment in an Islamic framework

İslam ekonomisinde finansman meseleleri [İslam Ekonomisinde

Finansman Meseleleri (2986 : İstanbul)]. -- 97310 -- İstanbul : Ensar Neşriyat, 1992. 549 s. ; 24 cm. -- (Ensar Neşriyat ; 39. İlmî tartışmalar dizisi ; 3)

İslam ekonomisinde gelir ve sermaye. / M. Sabri Erdoğan. -- İstanbul : Sebil Yayınevi, 1994. 125 s. -- (Sebil yayınları ; 200)

İslam ekonomisinde tasarruf ve ekonomik gelişme. / M. Sabri Erdoğan. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992. VII, 122 s. ; 20 cm. -- (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı ; 61. İslam İktisadı ; 1)

İslam ekonomisinde yönelişler sempozyumu. / ed. Mustafa Aykaç. -- İstanbul : Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü, 1998. 175 s. ; 24 cm. -- (Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Enstitüsü yayınları ; 8)

İslam düşüncesinde ekonomi, banka ve sigorta. / M. Ahmet ez-Zerka, A. Muhammed Abdülaziz en-Neccar ; çev. Hayreddin Karaman. -- İstanbul : İz Yayıncılık, 2003. 260 s. ; 21 cm. -- (İz Yayıncılık ; 398. Bütün eserleri dizisi ; 13)

İslam ekonomi düşüncesi. / Muhammed Necatullah Sıddıki ; türkçesi Yaşar Kaplan. -- 96983 -- İstanbul : Bir Yayıncılık, 1984. 216, XLVIII s. ; 20 cm. -- (Bir Yayıncılık ; 13. İnceleme-Araştırma ; 2) Orjinal kitap adı: Muslim economic thinking: a survey of contemporary literature