

# İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim

**Editör:**  
**Sercan Karadoğın**

© 2017, Tüm yayın hakları Maruf Eğitim Araştırma ve Dayanışma Vakfı'na aittir.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir; izinsiz çoğaltılamaz, basılamaz.

ISBN: 978-975-17-0000-1

Sertifika No: 34166

*Maruf Vakfı İslam Ekonomisi Enstitüsü Yayınları : 2*

*Kitabın Adı : İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim*

*Yayına Hazırlayan : Sercan Karadoğan*

*Kapak ve İç Tasarım :*

*Baskı Yeri & Tarihi : İstanbul, 2017*

*Baskı & Cilt : Alioğlu Matbaacılık*

Orta Mahallesi Fatin Rüştü Sokak

No: 1-3/A Bayrampaşa / İSTANBUL

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

Sertifika No: 11946



Necmettin Aytek Plaza

Seyitnizam Mah. Mevlana Cad. No : 77 / K 8 Zeytinburnu - İstanbul

Telefon

0212 510 11 25

Faks

0212 510 11 24

E-Mail

maruf@marufvakfi.org

# İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim

**Editör:**  
**Sercan Karadoğın**



## İçindekiler

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EDİTÖRÜN SUNUŞU .....                                                                                          | 7   |
| GİRİŞ: GÜNÜMÜZDE İSLAM EKONOMİSİ<br>TASAVVURUNU İNŞA ETMEK .....                                               | 15  |
| <i>Sıtkı Abdullahoğlu</i>                                                                                      |     |
| 1. İSLAM İKTİSADİ DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ<br>ARAŞTIRMALARIN OTUZ YILI: DEĞERLENDİRME VE<br>GELECEK YÖNELİMLER..... | 29  |
| <i>Abdul Azim ISLAHI</i>                                                                                       |     |
| 2. İSLAM İKTİSAT DÜŞÜNCESİ: TEMELLERİ, EVRİMİ VE<br>İHTİYAÇ DUYULAN YÖNELİM.....                               | 69  |
| <i>Muhammed Nejatullah SIDDIQI</i>                                                                             |     |
| 3. İSLAM EKONOMİSİ NEDİR VE NASIL GELİŞMİŞTİR.....                                                             | 97  |
| <i>Ömer CHAPRA</i>                                                                                             |     |
| 4. İSLAM EKONOMİSİ VE SOSYAL DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ ..                                                            | 133 |
| <i>Masudul Alam Choudhury</i>                                                                                  |     |
| 5. İSLAM İKTİSAT TARİHİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ:<br>KURULUMU, DÖNÜŞÜMÜ VE YENİ ANLAYIŞLAR .....                  | 165 |
| <i>Nagaoka SHINSUKE</i>                                                                                        |     |
| 6. ÇAĞDAŞ İSLAM EKONOMİSİ: EKONOMİNİN<br>İSLAMİLEŞTİRİLMESİNDEKİ EKSİK BOYUT.....                              | 199 |
| <i>Muhammed Aslam HANEEF - Hafas FURQANI</i>                                                                   |     |

7. İSLAM MORAL EKONOMİSİNİN İDEALLERİNE KARŞIN  
İSLAMİ FİNANSIN GERÇEKLERİ .....225  
*Mehmet ASUTAY*
8. İSLAM EKONOMİSİNİN MEVCUT DURUMU VE  
GELECEK ARAŞTIRMALARIN YÖNÜ .....257  
*Muhammad Akram KHAN*
9. TÜRKİYE'DE İSLAM İKTİSADI TECRÜBESİ:  
TEORİK VE PRATİK BİRİKİMLER.....295  
*Zeyneb Hafsa ORHAN*  
*Sercan KARADOĞAN*  
*Melih TURAN*

## EDİTÖRÜN SUNUŞU

**S**on yıllarda İslam ekonomisi çalışmalarının sayı ve kapsamında önemli bir artış olduğunu görüyoruz. Bu artışın temel nedeni bir arayışın halen devam etmekte olmasıdır. Mevcut küresel ekonomi sisteminin günümüz sorunlarına tatmin edici ve kalıcı çözümler sunamaması insanları alternatif sistem ve düşünce arayışlarına itmektedir. İslam ekonomisi de bu alternatif arayışlarının tam merkezine yerleşmekte ve insanlar da bu alanın geleceğini ve akıbetini merak etmektedir.

Türkiye’de de özellikle son 2-3 yıldır İslam ekonomisi çalışmaları hem teorik düzlemde hem de pratik düzlemde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bu gelişmelerin sebebi olarak kuşkusuz hakim sisteme karşı insanlardaki tatminsizlik önemli bir rol oynamaktadır. Siyasi iradenin de bu çalışmalara açık destek vermesi önemli bir paradigma değişiminin de habercisidir. Bu alanın Türkiye’deki seyrini sadece ekonomik yapının bazı aksaklıklarının ve sorunlarının değiştirilmesinin ötesinde en tepeden başlayarak özgün, adil ve eşitlikçi bir sistem kurma arzusu şekillendirecektir. Eğer ciddi bir alternatif arayışı ve bu alternatifi uygulayacak irade söz konusuysa tam bir sistemsel ve paradigmatik değişime hazır olunması ve bunun gereklerinin yerine getirilmesi elzemdir. Hem akademik camianın, hem siyasi iradenin hem de finans ve iş çevrelerinin el ele vermeleriyle bu sorun aşılabilecek bir sorundur. Ancak Türkiye’de İslam ekonomisinin henüz tam manasıyla kökleşmiş bir kurumsal yapısı söz konusu değildir. Bu hem finans

hem de ekonomi alanında geçerli bir durumdur. Aynı şekilde akademik camiada bu konuya şu ana kadar yeterince eğilmemiş/ eğilememiştir. Türkiye'deki İslam iktisadına dair akademik faaliyetlerin dünyadaki mevcut İslam iktisadı çalışmalarıyla kıyaslandığında görece olarak geri kaldığını söyleyebiliriz.

Bugün Türkiye'deki akademik camianın en büyük sorunlarından birisi belli bir İslam ekonomisi müfredatının tam olmaması ya da henüz bunların deneme aşamasında olmasıdır. Aynı şekilde İslam ekonomisi bölümlerinde okutulacak ders kitaplarının eksikliği de bir başka problemlili konudur. Bu tabi sadece Türkiye açısından bir sorun değil genel olarak dünyadaki İslam ekonomisi çalışmalarının muzdarip olduğu bir konudur. Yine de Türkçe dışındaki literatürde bu konuyla alakalı önemli aşamalar kaydedilmiştir. Hem bu kaydedilmiş aşamaların farkında olunması ve bunlardan istifade edilmesi gereklidir hem de Türkiye özelinde ayrı ve özgün bir müfredat ve ders kitabı oluşturma çabası içinde olunmalıdır. Bu çalışma da bu çabanın bir ürünü olarak hazırlanmıştır. Akademik ders kitabı olarak okutulabilecek üç kitaplık serinin ikinci kitabı olan bu eser, akademideki bir boşluğu doldurma çalışması ve öğrencilerin bu alandaki çalışmalarda rehber olarak kullanabilecekleri bir kaynak sağlama girişimidir. Bu kitap için "İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim" olarak üst başlık seçmemizin nedeni İslam ekonomisi çalışmalarının belli bir noktaya ulaşmış olması ve bu birikimin değerlendirilme ihtiyacıdır. Zaten yakın zamanda 11.si düzenlenen Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Konferansında da bu konu İslam Ekonomisini Yeniden Düşünmek başlığıyla irdelendi. Ayrıca 2016 itibariyle, ilki 1976 yılında Mekke'de yapılan ve İslam ekonomisi çalışmaları için milat olarak kabul edilen 1. Uluslararası İslam İktisadı ve Finansı Konferansının da 40. yılını da geride bırakmış olduk. Bir akademik alan için 40 yıllık süre önemli bir süredir ve bu dönem boyunca elde edilen kazanım ile başlangıçtaki ideal ve hedeflere ne ölçüde ulaşıldığı da değerlendirilmesi gereken noktalardır. Bu

kitaptaki makalelerin ortak noktası ve genel olarak merkeze aldıkları konu burasıdır.

İslam ekonomisinin tanımı, kapsamı ve yöntemine dair pek çok farklı yaklaşım ve tartışma bulunmaktadır. Konu İslam dini ve onun ekonomik hayata ilişkin önermeleri, faraziyeleri, emir ve yasakları olunca farklı tanım ve yaklaşımların olması son derece doğal karşılanmalıdır. Farklı coğrafyalarda ve farklı zaman aralıklarında tanımların değişiklik arz etmeleri İslam iktisadı açısından bir çeşitlilik sağlamıştır. Mesela Malezya ve Endonezya gibi ülkelerdeki İslam iktisatçıları için bankacılık ve finans uygulamaları ve bilginin İslamileştirilmesi ön plandayken, Pakistan'da daha çok kurumsal ve sistemsel dönüşümün nasıl yaşanacağı üzerine bir ağırlık söz konusudur. Aynı şekilde Körfez ülkelerinin konuya yaklaşımlarıyla mesela Kuzey Afrika ülkeleri arasında da farklılık söz konusudur.

Bu kitapta özetlenen İslam ekonomisine dair genel yaklaşımları şu şekilde tasnif edebiliriz: bilginin/ekonominin İslamileştirilmesi, ekonomiye İslami bir yaklaşım, ahlak temelli bir yaklaşım, ekonomi politik temelli bir yaklaşım ve aksiyomatik yaklaşım.

Giriş makalesinde Sıtkı Abdullahoğlu, modern zamanlarda İslam ekonomisi tasavvuru önündeki engeller, muhtemel meydan okumalar ve köşetaşları üzerinde durmakta ve İslam ekonomisi tasavvuru ve paradigmasına dair kısa bir değerlendirme ve analiz sunmaktadır.

Girişi takip eden ilk makalede İslam iktisadi düşünce alanında önemli çalışmalar yapan Abdul Azim Islahi, İslam iktisadi düşünce tarihinin son 30 yılında akademik yazındaki gelişmeleri tasnif ve analiz etmektedir. Bu analiz ve tasnif çalışması sonucunda da gelecekte alanın izlemesi muhtemel yönelimlere ilişkin bir değerlendirme ve öngöründe bulunmaktadır. Bu çalışmayı yaparken hem yazar bazlı hem de düşünce bazlı bir inceleme yürüt-

mekte ve bu sayede İslam iktisat düşüncesi dönemleri, kişileri, kurumları kapsamında literatürdeki boşlukları görebilme imkanı sunmaktadır.

İkinci makalede, yine bu alana özellikle de hazırladığı kaynakça ve bibliyografik çalışmalarla önemli katkılar yapan Muhammed Nejatullah Sıddiqi'nin İslam iktisat düşüncesinin temellerine dair incelemesi, İslam iktisat düşüncesinin nasıl başladığı ve nasıl evrildiğiyle alakalı giriş mahiyetinde bir çalışmadır. Sıddiqi de İslahi'ye benzer şekilde, geçmiş birikimleri inceleyerek alanın gelecekte izlemesi muhtemel veya arzulanan yönelimlerine ışık tutmaktadır.

Üçüncü makalede, Ömer Chapra İslam iktisadını Batı iktisadıyla karşılaştırmalı olarak analize tabi tutmaktadır. Makalesinin şu 3 soru çerçevesinde ele almaktadır: Ekonomi konusunda gerçekten yeni bir disipline ihtiyaç var mıdır? Eğer varsa, bu durumda İslam ekonomisi nedir, geleneksel ekonomiden nasıl bir farklılık göstermektedir ve bu kadar asır sonunda gerçekten dikkate değer bir katkı yapabilecek midir?

Dördüncü makalede Choudhury daha felsefik ve metodolojik bir incelemeye soyunuyor. İslami bir dünya görüşü ve Tevhid merkezli bir anlayış içinde bir İslam düşüncesinin temellerini arayan Choudhury, neoliberal ve Batılı paradigmanın ötesinde İslami bir dünya görüşünün nasıl devrimci ve kendine özgü bir dünya sistemi kurabileceğini tartışıyor. Klasik İslam düşüncesinden örneklerle İslami bilgi felsefesinin yapıtaşlarını, temel özelliklerini ve paradigmasını analize tabi tutuyor.

Beşinci makale, Japonya'dan bir katkı. Nagaoka Shinsuke İslam iktisadıyla ciddi anlamda ilgilenen önemli bir akademisyen. Kendisi Türkiye'de birçokları tarafından pek bilinmese de, o bu çalışmasında yirminci yüzyılda başlayan İslam iktisat tarihinin köklerine ilişkin bir araştırma yürütüyor. O, bu alan için henüz denenmemiş bir metot ile klasik Batılı İktisadi düşünce tarihin-

dekine benzer şekilde, İslam iktisadındaki farklı düşünce ve görüşleri bir tasnife tabi tutmaya ve bunları sınıflandırmaya çalışıyor. Bu yaklaşımların her birisine ortak görüşler kümesi oluşturarak bir okul/ekol yaklaşımı geliştiriyor. Bu tasnifte temel aldığı argüman ise faize farklı yaklaşım biçimleri.

Altıncı makalede, Muhammed Aslam Haneef ve Hafas Furqani, İslam ekonomisinin ilk dönemlerinde revaçta olan daha sonra ise etkisi azalan bilginin/ekonominin İslamileştirilmesini ve İslamileştirmede gelinen noktanın mahiyetini ve kapsamını sorgulamaktalar. Özellikle İslami finans ve bankacılık kurumları üzerinden yaygın olarak işletilen ‘İslamileştirme’ sürecinde metodolojik olarak yapılan hatalara ve çözüm önerilerine odaklanıyorlar.

Yedinci makalede, bu alandaki dinamik isimlerden Mehmet Asutay, İslami finansın İslam ekonomisinin yerini alması ve ideallerini ve toplumsal kalkınmayı gerçekleştirememesindeki başarısızlıkları incelemektedir. İslami finansın, İslam moral ekonomisi olarak tarif ettiği sistemin toplumsal ve iktisadi kalkınmacı ideallerine karşıt sonuçlar doğurduğunu söylemektedir. Bu çalışma da, bu açıdan İslami finans ve bankacılık kurumlarının sosyal başarısızlığını ve bu başarısızlığın nedenlerini incelemektedir.

Sekizinci makale, alandaki üretken isimlerden birisi olan Muhammed Akram Khan son makalelerinde İslam iktisat teorisi için metodoloji konusu üzerine eğilmektedir. Bu makalesi de, bu çalışmalarına giriş niteliğinde bir katkı olup, İslam ekonomisinin mevcut kazanımları ve durumu üzerinden neyin yanlış yapıldığını veya neyin yapılamadığını sorgulamakta ve gelecek araştırmalar için yeni bir metodolojik yaklaşım önermektedir.

Benim de yazar olarak dahil olduğum son makalede, Zeyneb Hafsa Orhan ve Melih Turan ile birlikte Türkiye için bir boşluk olarak duran Türkiye’de İslam İktisadı tecrübesini hem teorik çalışmalar hem de pratik uygulamalar bazında incelemeye ve ana-

liz etmeye çalıştık. Türkiye’de İslam iktisadının dünyadaki genel çalışmalara göre görece geride olması ve yeni yeni ilgi görmesi nedeniyle böylesi bir çalışma bu konuya ilgi duyan araştırmacı ve öğrenciler için hızlı bir başvuru kaynağı olabilecek şekilde kaynakçası da geniş tutularak kaleme alınmıştır. Umarız bu haliyle bir boşluğu doldurmuş olur.

Tabiidir ki ne genel olarak bu kitap ne de özel olarak bu kitaptaki makaleler bu konuda nihai sözü söyleyen çalışmalar değildir; aksine genişletilmeye ve geliştirilmeye müsait çalışmalar olarak durmaktadırlar. Bu alanda çalışan öğrenci ve araştırmacılar açısından bir başvuru kaynağı ve ders kitabı ihtiyacını bir nebze doldurabilmesi bu çalışmayı yürüten ve katkı sağlayanlar açısından önemli bir başarı ve kazanım olarak yeterlidir.

Son olarak bu kitabın hazırlanmasında görünür ve görünmez yardımı dokunan isimleri de anmamız gerekiyor. Makalelerin çevrilmesi sürecinde yardımlarını esirgemeyen, fikir ve görüşleriyle katkıda bulunan Ragıp Abdullahoğlu, Melih Turan ve Mehmet Akif Berber’e; kendisiyle yaptığımız uzun tartışmalar boyunca her zaman fikirlerimi büyük bir nezaketle ve sabırla dinleyip eleştirilerini ve görüşlerini paylaşan kıymetli dostum Muhammed Mustafa Coşkun’a; öneri, tavsiye ve görüşlerini her daim önemseyen ve fazlasıyla istifade ettiğim değerli akademisyen dostlarım İsa Yılmaz ve Muhammed Elyesa Koytak’a; birlikte yazdığımız makale boyunca her konuyu akademik bir çerçevede değerlendirip, görüşlerini ve eleştirilerini esirgemeyen kıymetli Zeyneb Hafsa Orhan’a; İslam ekonomisi çalışmalarına olan katkıları ve yorulmak bilmez enerjisi ve dinamizmiyle sohbetlerinde bizlere heyecan aşılayan, makalelerini okumaktan ve derslerini dinlemekten büyük keyif aldığım mütevazı ve ancak bir o kadar da donanımlı değerli Hocam Mehmet Asutay’a; danışmanlığı altında bulunmaktan onur duyduğum, ilminden ve birikiminden oldukça istifade ettiğim, Türkiye’de İslam iktisadı dendiğinde ilk akla gelen isimlerden değerli Hocam Ahmet Tabakoğlu’na; ve

son olarak İslam ekonomisi çalışmalarına maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen ve bu alanın gelişmesi için yaptıkları katkı ve yardımlardan dolayı Maruf Vakfı kurucu ve yöneticilerine; sekreterimiz Yakup Yakar Bey'e ve bilhassa bütün çalışmalarım boyunca her noktada beni teşvik eden ve yaptığı yardım ve rehberliğe her daim minnettar olduğum değerli akıl Hocam Sıtkı Abdullahoğlu'na sonsuz şükranlarımı sunmak isterim.

Sercan Karadoğan  
Ocak, 2017, İstanbul



## GİRİŞ

### GÜNÜMÜZDE İSLAM EKONOMİSİ

### TASAVVURUNU İNŞA ETMEK

İslam ekonomisi kavramının artık çok gündeme geldiği bir dönemi yaşıyor olmamıza rağmen ciddi anlamda bir algı problemi ile karşı karşıyayız. Öncelikle bu algı probleminin Müslümanlar da olduğunu ifade etmek gerekir. İşin zorluğu da buradadır.

Yeryüzünde yaşayan insan toplulukları içerisinde önemli bir nüfus ve nüfuz alanına sahip olan Müslümanlar gerçek anlamda hak ettikleri etkinliği sağlayamıyorlar. Müslümanlar üzerinden İslam'a karşı ciddi bir manipülasyon yapılıyor ve böylece İslam da Müslümanlar da gündemden düşmüyor. Ancak bu gündem hemen hemen her zaman olumsuz imajlarla doldurulmuş bir şekilde yaşıyor.

Şöyle paradoksal bir gerçekliği de yaşamaya devam ediyoruz: İslam'a karşı tavır alıp sürekli manipülasyon yapanlar aynı zamanda Müslümanların ellerindeki imkanları devşirmek için ellerinden gelen her şeyi yapmaya devam ediyorlar. Yani adeta bir taraftan Müslümanlarla savaşırken diğer taraftan Müslümanların ellerinde bulunan para, emtia ve diğer zenginlikler üzerinden hesap yapıyor, sistem oluşturuyor ve devşirme faaliyeti yapmak için tüm iddialarını bir tarafa bırakabiliyorlar.

Özellikle 1944 Bretton Woods anlaşmasından bu tarafa adeta evrensel bir tabu haline gelmiş olan finansal sistem, faizi mer-

keze alan yapısal bir özellik arz ediyor. Bu kadar önemli bir konuma yerleştirilen faiz sistemi, Müslümanların imkânları yüzünden delinebiliyor. En kavi finans kuruluşları dahi sistem içinde sistem üretip kocaman bankaların bir yerlerinden faizsiz bankacılıkla ilgili pencere açabiliyorlar. Bu tavırlarındaki çelişki ile kimse ilgilenmiyor ve onlar da ikircikli tavırlarına devam ediyorlar.

Hiç şüphesiz bu onların bileceği bir iştir. Çelişkileri de, tutarsızlıkları da, düşmanlıkları da kendilerini ilgilendirir. Önemli olan bizim ne yaptığımız ve kendi değerlerimize sahip çıkma konusunda nasıl bir performans ortaya koyduğumuzdur. Maalesef bu konuda henüz yeterli bir düzeye geldiğimizi söylemek mümkün olmamaktadır.

Öncelikle algı olarak bu düzeye gelemedik. Henüz Müslümanlar tam olarak kendi değerlerinden üretilmiş bir ekonomik anlayışın ve ona dayalı olarak üretilebilecek makro ve mikro ekonomik düzenlerin olabileceği konusunda yeterli bir inanca sahip değiller. Böyle kati bir inanca sahip olmadıkları içindir ki ona dayalı sistem üretme çalışması da yapamıyorlar. Bu yüzden de kendi imkânlarını dahi Müslümanlara düşmanlık yapanlar kullanmaya devam ediyor. Hem de Yüce Yaraticının “Mallarınızı aranızda beynsizlere yedirmeyin!”<sup>1</sup> diye kesin bir talimatı olmasına rağmen.

Bu demektir ki öncelikle algı sorununu çözmemiz gerekiyor. İslam bir tevhid dinidir. Bu büyük bir tutarlılık ve bütünlük gerektirir. Nitekim de öyledir. İnançtan uygulamaya, hukuktan toplumsala İslam bir tutarlılık harikasıdır. Ekonominin bunun dışında kalması ilkesel olarak düşünülemez.

Ayrıca ekonomi, hak kavramıyla o kadar ilgilidir ki, onları birbirinden ayırt etmek asla mümkün değildir. Hakka bu kadar yer veren bir sistemin içinde bağımsız, tüm boyutlarını kendinin belirlediği ve uygulanabilir bir sistematüğün olmaması büyük bir çelişki olurdu.

---

1 Kur'an, Nisa/5.

Müslümanların Allah'a inandıkları gibi O'nun insanlar arası ilişkilerde de yaşayabilir bir ekonomik düzen getirdiğine inanmaları tam anlamıyla bir iman gerekliliğidir. Kur'an'da üç yüze yakın ayeti kerime bir şekilde ekonomik meselelerden bahsetmektedir. Bu ayetler, bazen paradigmatic belirleme, bazen uygulamada düzenleme, bazen kazanç ve harcamanın anlamı üzerine felsefi/ imani nitelemeleri ifade etmektedir. Ayrıca, birçok yerde de İslam insanının şahsiyet inşasında onun göstermesi gereken ekonomik tavrı ve ahlâkî işlemektedir. Hz. Peygamberin ekonomi ile ilgili uygulamaları da bu iddianın ispatı mahiyetindedir. Bu kaynaklar bize Müslümanlar için İslam ekonomisi konusunda asla algıda bir şüphe, bir müphemlik ve bir soru olmaması gerektiğini göstermektedir. Yani ekonominin İslami ilkelere göre tasarlanması Müslümanlar için olmazsa olmazdır.

Ama Müslümanların yaşadığı ve uzun süren mağlubiyet serencamı ve tam bu durumun karşısında oluşan, gelişen ve yerleşen diğer sistemlerin egemenlikleri, böyle algı sorunlarının birikmesine sebep olmuştur. Ama artık kendine gelme zamanıdır. Bu konuda iyi çalışmaların başlamış olması da mutluluk vericidir. Algı konusu da giderek tam anlamıyla makamına oturacaktır.

## **Felsefi Düşünme İhtiyacı**

Kur'an'daki ekonomi ile ilgili ve ilintili ayetlerin incelemesinden ortaya çıkan çok ilginç sonuçlar bulunmaktadır. İnsanlığın her döneminde çok pratik, çok nesnel, çok insani yığınla ekonomik meselenin mucizevi bir üslupla ve hemen tüm zamanların insan idrakine hitap edecek şekilde işlendiğine şahit oluyoruz. Bize düşen yaşadığımız çağda bu muhteşem referansı doğru okumak ve insan anlayışına doğru bir şekilde sunma mücadelesi vermektir.

Bu açıdan verilecek zihinsel mücadelenin çok kıymetli olacağından şüphe yoktur. Borçlanma düzeni ve bunun üzerinden yapılan teatillerde davranış biçimlerini ve mantaliteyi öğretirken,

paranın hapsedilmesi anlamına gelecek bir biriktirme mantığına karşı ortaya konmuş argümanlar ve mütemadiyen değerlerin piyasa içinde olması gerektiğine dair öğretici talimatların varlığı özel bir paradigmanın inşa edilmesi anlamına gelmektedir. “Harcamamanın kişinin kendisini kendi elleriyle ateşe atması”<sup>2</sup> şeklinde ifade edilmiş bir önermenin modern zamanlardaki anlamını iyi yorumlamak gerekir. Sermaye biriktirme saplantısı ve onunla birlikte üretilen sömürücü düzenlerin alternatiflerinin olmadığı varsayımı, tek kelimeyle egemen olana teslimiyettir ve talihsizliktir. Bizden hem *harcama* yapmamız hem de *bu işi çok güzel yapmamız* istenmektedir. Bu sistem doğru uygulandığında, bugünlerde yine ekonomik durgunluktan çıkmak için tekrar gündeme gelen, Batılı düşünürler tarafından 19. yüzyılda ortaya konan, uçaklardan, helikopterlerden para dağıtmak gerektiği önerilerine hayranlıkla bakmamıza gerek kalmayacaktır. Zira bu ve benzer önermeler bizim naslarımızda mevcuttur. Ayrıca bunların tekrar tekrar geçerliliği ispatlanmaktadır. Kaynak da sağlamdır. Önergeleri her çağa uygundur, hatta uygulama imkânı da İslam insanının doğal refleksi haline gelebilmektedir. Geriye sadece konunun modern zamanların şartlarına tekabül etmesini sağlayacak felsefeyi, sistemi ve modeli üretmek kalıyor. Bunu da bizler yapmazsak büyük görev ihmalî söz konusu olur.

## Çalışma ve Üretme için Metodoloji Zorunluluğu

İslam ekonomisini Müslümanlar olarak hayata geçirmek zorundayız. Bunun şöyle bir anlamı olduğunu hepimiz biliyoruz: Kullandığımız araba bozuktur, onu motor çalışırken tamir etmek zorundayız. Arabanın niteliği de bizim için önemlidir. Ancak, kullanım amacı ve işlevi daha da önemlidir.

İslam ekonomisi çalışmak, yürüyen pratikler içinde bir taraftan hayatını sürdürmeye devam eden Müslümanların diğer taraftan

2 Kur'an, Bakara/195.

köklü değişimin harcını karmalarını gerektirmektedir. Müslüman aydın da bu sistemin girdaplarının içinden kendisini soyutlayarak bu yeniliği üretmek için çaba harcamalıdır. Bu bir mecburiyettir.

Bu süreçleri teorik açıdan iyi okumak ve değişimi hem cazip hem de mümkün kılacak bir metodoloji ile yapmak şarttır. Ama değişim mutlaka gereklidir. Hayatın tadını kaçırarak bir kısım zorlamaların olabileceğini kabul etmek gerekir. Ama biz inanıyoruz ki, hayat öldükten sonra da devam edecektir. O yüzden ortalamayı iyi almak gerekir. Hatta ağırlıklı ortalama almak zorundayız. Zira ahiret hayatında vaat edilen karşılıkların fazlalıkları, bu dünyada orası için ortaya konan performansın çarpanlarının çok daha yüksek olduğunun göstergeleridir.

Dünyeviliğin egemen olduğu mevcut anlayışta bizim bu ni-telememizin güncel ekonomik teorilerde yer bulması elbette söz konusu değildir. Ama zaten bu işe başlamanın temel şartı, bizim çok ciddi bir paradigmatik farklılığımız olduğu gerçeğini kabul etmektir. İslam ekonomisinin teorik çalışmalarının içinde elbette tüm boyutları ve gereklilikleriyle metodolojik yaklaşımlar da yerini alacaktır. Yani İslam ekonomisi önerisinin hayat şansı bulabilmesi için gereken her metot hesaba katılacaktır. Çalışmanın önemli bir esası da budur.

Elimizdeki mevcut kaynakların nasıl değerlendirileceği kritik derecede önemlidir. Bazı bakış açılarından bu bilgiler eski, bazı bakış açılarından bu bilgiler sadece dini metin, diğer bazı açılardan da bu bilgiler dünyadan ve onun seküler gerçekliğinden uzak olarak değerlendiriliyor.

Modern ekonominin 17. yüzyıldan itibaren sürekli gelişme göstererek bugünlere egemen olduğu hesaba katıldığında, İslam ekonomisi kaynakları ile Müslümanların bugünkü pratikleri arasında büyük bir boşluk olduğu görülüyor. Fikri ve pratik çalışma açısından bu yaklaşıma itiraz edemeyiz. Ancak kaynakların sağ-lamlığına olan inancımız bizim bu alanı güncelleyebileceğimizi çok güçlü bir şekilde desteklemektedir.

Bunun için Kur'an'dan başlayarak, sünnet tecrübesini ve tarihsel süreci hem teorik olarak yani düşünce tarihi itibarıyla, hem de uygulama olarak taramak ve ardından gerekli akademik çalışmaları modern zihinde açılan tüm alanları kapsayacak şekilde yapmak gerekecektir. Bu çalışmada asıl kaynakların içerdiği temel normlar ve yaklaşım biçimleri mutlak belirleyici olacaktır. Geriye kalan güncelleme sorunu da, entelektüel bir sorun olarak çözümünü yeni araştırmacılardan bekler olacaktır.

### İslamileştirme Sorunsalı

İslam ekonomisi ana başlığı çerçevesinde üretim yapmanın bir kısım zorlukları olduğu artık herkesin malumudur. Zira hem kaynaklarımızla aramızda çok büyük mesafeler oluştu hem de pratiklerimizle. Tam bu durumun karşısında kapitalizm gibi elastikiyeti son derece yüksek ve en temel yaklaşımlar itibarıyla gücün tüm fırsatlarının kendi istikametinde kullanılmasına çok da büyük engel koymayan bir sistem var olmaya devam ediyor. Böylece adeta fırsatını bulan her merkez ve her güç kaynağı, sistemden çok iyi bir şekilde istifade etmeyi sürdürüyor. Bu durum da onun sürekli yenilenerek ayakta kalmasını sağlıyor.

Kapitalizm, insanların önemseydiği ve kendi nefisleri için de sempatik bulduğu, demokrasi, liberalizm ve özgürlük kavramlarıyla çok kolay buluştu. Bu alanda da adeta alternatifsiz kaldı. Yine kapitalizm, açık toplumlarda çok ciddi medyatik efsun mekanizmalarıyla “herkesin kazandığı” fikrini mütemadiyen işlemektedir. Hatta kaybedenlerin memnun olmaları için ne kadar çok sebepleri olduğu iddiaları, yığınla bilinçaltı ya da direkt mesajlarla kitlelere iletilmekte ve kitleler tüm yeryüzünde sisteme adapte edilebilmektedir.

Bu çalışmalar ve ekonominin büyüme serüveni, renkli hayatların ekranlar ve perdeler aracılığı ile paylaşılması, adeta herkesin o imkânlarda yaşıyormuş gibi hissetmesini sağlamaktadır. Du-

rumun dramatik gerçekliği ise, genellikle krizlerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Ama kapitalist sistem, o konuda da esnek davranıp derhal evrimleşerek yine zihinlere alternatifsiz olduğu fikrini yerleştirmeyi başarabilmektedir.

Sistemin açık mağdurları dahi çoğunlukla alternatif arama ihtiyacı hissetmiyorlar. Sadece yeni üretilmiş borçlanma ve ödeme teknikleriyle sahte bir umuda ya da sahte bir mutluluğa doğru adım atmaya devam ediyorlar.

Dünya coğrafyasının önemli bir kısmında yaşayan ve yine dünya nüfusunun önemli bir kısmını teşkil eden Müslümanların durumu nispeten farklılık arz edebiliyor. Müslümanlar farklı bir şansa sahip olduklarını hissediyorlardı ama bu hislerini, devasa yapılar ve teorik olarak tıkr tıkr işleyen sistemler karşısında nasıl ifade edeceklerini ve bunları değiştirme cesaretini nasıl göstereceklerini bilememişlerdiler.

Bu zorlu süreçlerde genellikle yüzeysel tartışmalar egemen oluyor. Diğer sistemlerle benzeşen noktalar ön plana çıkarılıyor ve İslam'ın ekonomik önermelerinin kapitalizmden bazen de sosyalizmden çok da farklı olmadığı düşünceleri baskın hale gelebiliyor. Teslimiyet yolunu seçenler bundan oldukça hoşlanıyor ve gerçekten benzeşim boyutlarına ikna olup mücadeleden vazgeçiyorlar.

Bu durum, en kritik noktalardan bir tanesidir ve temel paradigmatik handikapların başında gelmektedir. Konunun püf noktası da burasıdır. Aslında mesele, *benzerlikler değil benzemezliklerdir*. “Faiz yiyenler, şeytan çarpmış kimselerin kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların; alım-satım da tıpkı faiz gibidir, demeleri yüzündendir.”<sup>3</sup>

Benzerlik üzerinden kolayca yapılan meşrulaştırma çabasının şeytani bir düşünce olduğu bu ayette çok çarpıcı bir şekilde işlenmektedir. Bu üzerinde çok durulması gereken bir noktadır.

İkinci çok önemli konu, yürüyen sisteme adapte olan zihinlerin uzlaşmacı bir tavırla bu sistemin İslam'a uydurulması yakla-

3 Kur'an, Bakara/275.

şımına ikna olmalarıdır. Yani diğer adıyla kontrolsüz ya da yeterli derinlikten uzak İslamileştirme çabalarıdır.

Bu kolaycı yaklaşımın da çok ciddi sorunları bulunmaktadır. Adeta tevhid ile teslis gibi birbiriyle asla uzlaşmayacak iki anlayışın uyumuna çalışmak ya da bir kısım ortak paydaları paylaşabileceğini istemek gibi bir anlayıştır. Gerekçe de hazırdır; ikisinde de tanrı inancı vardır ve ikisinin de kaynağı ilahidir. Ancak gerçeklerin çok farklı olduğu şimdi daha iyi bilinmektedir.

İlkel ve akaidi uzlaşmayı bir tarafa bırakıp insan hayatında var olan ortak noktalar konusunda ve insanlık tecrübesinin akaidle çelişmeyen uygulamalarında karşılıklı istifadeler olabilir. Örneğin; “Alışveriş, faiz gibi değildir.” “Biriktirmek, dağıtmak gibi değildir.” “Hırsızlık ekonomik bir suçtan ibaret değildir.” “İnsan mülk üzerinde nihai yetkiye sahip değildir.” gibi konular uzlaşma alanına dâhil edilemez. Ama fevkalade uzlaşma alanı olacak ya da aynen uygulanacak bir kısım ekonomik pratikler de olabilir.

Birbirine yakınmış gibi duran bu anlayışların bazı zihinlerde birbirine karışma riski taşıdığı görülmektedir. İslamileştirme yaklaşımının bu karmaşayı artırmamasına özen göstermek bir zorunluluktur. Ayrıca kavramların ve önermelerin temelinde var olan ayrıştırıcı ve belirleyici yargıların korunmasına dikkat etmek gereklidir.

Bu ve benzer gerekçeler yüzünden İslam ekonomisi konusunda İslamileştirmeye ağırlık vermek yerine, özgün üretimlere ağırlık verilmesi ve tam olarak “makasid’u-ş şeria”ya uygun ekonomik önermelerin ortaya konmaya çalışılması, daha sağlıklı sonuçların ve daha tutarlı görüşlerin ortaya çıkmasına imkân verecektir.

## Üretimin Niteliği

Bu ara başlığın iki unsuru çağrıştırdığı açıktır. Bunlardan bir tanesi teorik olarak yapılacak üretimlerin niteliği, diğeri ise pratik olarak yapılacak olan üretimlerin niteliğidir.

İslami anlayışı diğerlerinden ayıran en önemli noktalardan bir tanesi bu sistemin kendine göre bir meşruiyet alanı olmasıdır. Örneğin, “ne olursa olsun her şeye rağmen kazanç” bu sistemin ilkeleri arasında yer almamaktadır. Meşruiyet sınırları ilk etapta fazla ekonomik de görülmeyebilir. Ancak durum böyledir. Mesele içki imalatı ve satışı, kumar ya da zina ile ilgili işletmeler tamamen kapsam dışı kabul edilmektedir. Bu pratik örnekler sadece konuya dikkat çekmek içindir. Hiç şüphesiz konular bu örneklerden ibaret değildir.

İslam ekonomisi çalışırken de bu belirleyici *dışta bırakan* ve *içer alan* (kapsayan) unsurlar önem arz eder. Konuya çalışırken, hareket noktasının neresi olacağı sorusu öncelikle cevabını bulmalıdır. Zira halen yeryüzünde ekonomi denince akla gelen dinamiklerin çok önemli bir kısmı meşruiyet açısından gerçekten sorunlu mantalitelere ve uygulama örneklerine dayanmaktadır. Zira bunların ya kapitalist anlayışa ya da sosyalist anlayışa göre devrede oldukları bilinen gerçeklerdir.

Bu gerçek ortada dururken İslam ekonomisi adına üretim yapacak entelektüel zihinlerin konuya nereden başlamaları gerektiği sorusu önemli bir eksen kaygısı veya referans sorunu haline gelmektedir.

Bu yüzdendir ki, konuya varoluş boyutu konusundaki nitelermelerle başlamak gerekecektir. Zira tüm evreni Var edenin orada yaşayan tüm canlılar için var kıldığı bir rızık düzeni bulunmaktadır. Bu düzenin sırları, rızık elde etme, koruma, harcama, paylaşma ve onunla ilgili tüm nitelermeler, ekonomik bakış için ve sistem üretme veya model oluşturma konusunda önem arz etmektedir.

Yani daha baştan işin teorisini üretirken özgün bir düşünceye sahip olmak, temel referansların ekonomi nitelermelerinin çok iyi farkında olmak ve aykırı gelen noktaları çok iyi ayırt edebilmek gerekmektedir. Zira konumuz sadece bugün bir kısım insanlara cevap yetiştirmekten ibaret bir konu değildir.

En temel telakkilerin İslamiliği sorunsalının tam bir kavrayışla çözümlemesinin yapılması bu işe başlamanın eşiği gibi gözükmemektedir. İslam ekonomisi algısını temellendirmenin yolu da buralardan geçmektedir.

### **Temel Maksatları Kavramak**

Aslında insan hayatı, tüm insanlar için çok büyük ortak paydalara sahiptir. Hayatı iyi şartlarda sürdürmek, aile, ev, iş, çocuk sahibi olmak gibi örnekler verilebilir. Biraz daha ileri düzeyde düşünüldüğünde egemenliklerden pay alma isteği gibi durumlar da eklenebilir.

Bu ortalamayı daha anlamlı hale getirmek diye bir iddia, konuya farklı bir boyut katmaktadır. Hayatın, malın, paranın, kazanmanın, harcamanın başkaca anlamları olduğu bir gerçeklikten bahsedilmektedir.

Ortalama insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayabileceği ama bu dünya hayatını aşan bir boyutun da hesaba katılarak bir ekonomi felsefesi geliştirilmesi gerektiği iddiası ortadadır. Paranın malın bu dünyadaki kullanımının öte dünyada karşına çıkacağı inancıyla konuya başka bir şekil vermek ve başka bir düzen kurma çabasının içine girmek bu yaklaşımın önemli bir parçasıdır. Öyle bir düzen olmalı ki, hem bu dünyada sahiplenenlerini mağdur etmemeli hem de öte dünyada inananlarına hayal kırıklığı yaşatmamalıdır.

Böyle bir temel maksadın işin içinde olduğu bir anlayışla sistem kurgulamak adeta başka bir galaksiye taşınmak anlamına gelebilir. Ancak bu iddia, hiç kimsenin şüphesi olmasın son derece sağlam argümanlara sahip bir iddiadır.

### **Biriktirmek Değil Dağıtmak**

İslam ekonomisinde çok ilginç noktalardan bir tanesi de sistemin temel naslarında önümüze çıkan ana kriterlerden olan

“biriktirmek değil dağıtmak” konusudur. Bu paradigmatik olarak mevcut sistemler açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir söylemdir. Ancak böyledir. Bir ekonomik sistemin daha etkin, daha dengeli, daha verimli, riskleri daha az, kabulü daha fazla olduğu iddiaları bu yapının içinde mevcuttur. Bu tez, ya da ekonomiye böyle bir yaklaşım, hiç şüphesiz tüm kredi sistemlerini, finans düzenlerini, bankacılık mekanizmalarını, maliyet hesaplarını, sermaye gücünü toptan etkileyecek bir değer ifade etmektedir.

Bugün bu sistemler açısından devasa yapıların olduğu bir ortamda bunların değişimini düşünmek akla ziyan gibi gözükmektedir. Bütün yeniliklerin böyle bir talihleri vardır. Akıl dışılıkla itham edilirler. Bu tarafı çok önemli değildir. Zaten işe başlarken çok temel konularda farklılıklar olacağının kabul edilmesi gerekmektedir. Aynısı ya da benzeri olacaksa zaten ekstra bir çabayı hak etmeyecektir.

Birçok zihin bu ayrımlar noktasında doğru konumlandırma yapamadığı için konuyu kavramakta zorluklar yaşamaktadır. Benzerlikler şaşırtmamalıdır. Benzemezlikler boyutuna odaklanmalı ve farkların farkını tam idrak etmek için çaba gösterilmelidir.

## **Fakirlere Yardım Değil, Fakirliği Yenmek**

Konu din olunca insanların zihni kolay bir şekilde yardım duygularına kayıyor ve orada kalakalıyor. Oysa egemen anlayışa göre ekonomi dindışı bir alandır. Orada ahlaka dahi yer yoktur. Hal böyle olunca *dine dayalı bir dünyevi ekonomik düzen kurmak* gerçekten çok aykırı imiş gibi gözüküyor.

Evet, yardım bu sistemin en bariz niteliklerinden bir tanesidir. Ancak *dağılım ve yeniden dağılım* konusu tam anlamıyla bir ekonomik düzen öngörüsüdür. Toplum, toplumun mağdurları ve madunlarının sadece bir kısım varlıklı insanların dini duygularının harekete geçme ivmesine ya da hamiyetine bırakılması ne kadar adil olabilir? Bunların çok ötesinde ciddi bir sistemle tüm

insanların insanca yaşayabileceği bir düzen kurulmasının temel amaçlardan olması çok beklenebilir olmalıdır.

Bu sistemde tüketim gücünün infak aracılığı ile desteklenmesi, mütemadiyen toplumun en ücra noktalarına kadar ulaşması, aynı zamanda üretim kabiliyetinin de ziyadesiyle desteklenmesi anlamına gelmektedir. Ancak mevcut düzenden önemli bir farkı ortaya çıkar ki o da, toplumda ekonomik denge çok daha iyi düzeyde seyreder. Anlamsız zenginlikler ve anlamsız fakirlikler ortadan kalkar.

## **Kapitalizmle/Finansal Kapitalizmle Başa Çıkmak**

Bu çalışmanın en zor taraflarından bir tanesinin yürüyen sistem olan kapitalizmle başa çıkma iddiası olduğu bellidir. Zira hem sistem oturmuş ve hem de yaklaşık 300 yıldır kurumsallaşma ve kendini deneyip yenileme anlamında büyük fırsatlara sahip olmuştur. Bu süreç içinde de insanların zihnine hitap etmeyi ihmal etmemiş dolayısıyla bir zihinsel hâkimiyet sağlamıştır.

İslam ve ekonomi denildiğinde bir kısım insanların bilerek ya da bilmeyerek, kasten ya da hatâen, abdestli kapitalizm vs. gibi benzetmelerle aslında aralarında bir fark olmadığını işlemeye çalışmaları çok önemli bir dezavantajdır. En temel noktalarda var olan farklılıkların üstünün örtülmesi ve geçerliliğinin olmayacağı tezinin işlenmesi aslında *kritik bir çekincenin* ifadesidir.

Mevcut yapı içerisinde özellikle finans konusunda piyasalara girmiş olan Müslüman parası diğer kurumlara benzer bir kurumsallaşma ile ya da o kurumların açtığı yeni pencerelerle onlara eklenmiş vaziyette olması bu iddiaları desteklemektedir. Aksi durum bu kurumlar için ciddi anlamda kayıplar demek olacaktır.

Neoliberal politikalarla finansal kapitalizm ve sanal piyasaların önü alabildiğine açılmış ve adeta kontrolsüz dev yapılara ve tüm küreyi saran korkunç ağlara dönüşmüştür. Halen dünyada

gayri safi hâsıla olarak var olduğu kabul edilen değerin miktarı 75 trilyon dolar olarak ifade edilirken, bu piyasalarda 750 trilyon dolarlık finansal sanal hareket yapılmaktadır. 2008 krizinde olduğu gibi sanalın realize olma noktasındaki iradesi krizin patlaması için yeterli olmaktadır. Bu sistem devam ettikçe aynı tehdit tüm dünyada devam edecektir. Ne var ki sistem finansal kuruluşları korumaya almakta ve sıkıntı oluştuğunda vatandaşın bütçede biriken parasıyla piyasaya müdahale edilmektedir. Finansal sistemden genellikle kâr sağlamayan yığınların parası üzerinden bu koruma yapılmaktadır. Bu tasarruf açık bir sömürü demektir. Ama bu tam anlamıyla bir sistem sorunudur. Elbette bu sistemin sahipleri değişime rıza göstermeyecekler ve değişim potansiyeli olan tüm hareketleri de kontrolleri altına almaya çalışacaklardır.

İslam ekonomisi potansiyelini kontrole almanın en şık(!) yollarından bir tanesi, İslami finans adıyla finansal kapitalizme yapılmaya çalışılan eklemlene çabasıdır. Şimdilik çok da iyi tutmaktadır. O kadar etkili olmaktadır ki, İslami finansla uğraşanların önemli bir kısmının İslam ekonomisi derken anladığı bu yarım yamalak finans sisteminden ibarettir. Öyle anlaşıyor ki İslam ekonomisi çalışmalarının en zor kısmı da buralar olacaktır.

## İnsani Kalkınma

Kapitalizm, kendini yenileme süreçlerinde kalkınmacı, ilerlemeci ve sihirli kavramlarla buluşmaktadır. Gerek teorilerinden gerekse uygulamalarından gördüğümüz kadarıyla, kalkınma ve ilerlemenin insani tarafları genellikle ihmal edilmiş ve o meşhur sorun bu süreçlerde de böylece hayat bulmuştur.

Büyüme ya da GSYH rakamlarının yükselmesi, tek tek ülkelerdeki ya da dünyanın genelindeki tüm insanlar için bir kalkınma getirmemiş sadece istatistik ortalamaların yükselmesine sebep olmuştur. Ancak istatistikler hiçbir zaman fakir halkların dertlerine derman olmamıştır. Kişi Başı Milli Gelir açısından 30

bin doların üstünde olan ülkelerde bile çok ciddi anlamda fakir kesimlerin olduğu ve bu insanların, sağlık hizmetlerinden, temiz sudan veya diğer insani ihtiyaçlardan istifade etmelerinin imkânsız olduğu görülmektedir. Dünyanın diğer bazı ülkelerinde ise durum, istatistiklere sığmayacak ölçüde dramatiktir.

Halen dünyanın çok önemli bir bölümünde insanların günlük 1 dolar seviyesinde bir gelirle yaşamaya mecbur oldukları bir düzen vardır. Bu düzen ne kadar kalkınmacı olursa olsun insani açıdan kabul edilebilir değildir. Mevcut sistemin üretmiş olduğu paradokslar çok fazladır. Bu duruma hangi açıdan bakarsak bakalım gerçekten çok ciddi gayri insani sorunla karşılaşmamız kaçınılmaz olmaktadır.

Beylik değerlendirmeleri de atlamadan, uzay teknolojilerinin başını alıp gittiği ileri teknoloji, nanoteknoloji ve daha yığılma teknolojinin üretildiği ülkelerde dahi fakirlik sebebiyle insani dramlar yaşanmaktadır. Bazen bunların kasten yaşatıldığı değerlendirmeleri temiz vicdanlar tarafından ortaya dökülmektedir. Ama mevcut sistem bu sonuçları üretmeye çok müsaittir.

Kelimenin tam anlamıyla zulüm sayılabilecek bu sonuçlar için bir şeyler yapmamanın da aynı derecede zulüm olacağını ifade etmek ileri bir söz olmasa gerektir.

İslam ekonomisi, temel amaç olarak zulmün sıfırlanması, insaniliğin yaşanması ve varoluş telakkisi açısından anlamlı bir hayat düzeyinin yakalanması gibi hedeflere sahiptir. Maruf Vakfı da çalışmalarını bu çerçevede yürütmeye gayret sarf etmektedir.

**Sıtkı ABDULLAHOĞLU**

**Maruf Vakfı İEE Başkanı**

# 1

## İSLAM İKTİSADİ DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ ARAŞTIRMALARIN OTUZ YILI: DEĞERLENDİRME VE GELECEK YÖNELİMLER<sup>(\*)</sup>

Abdul Azim ISLAHI

Çeviri: Sercan KARADOĞAN

### Giriş

İslam ekonomisinin modern gelişimi 20. yüzyılla birlikte başlamıştır.<sup>1</sup> İslam iktisadi düşünce tarihi üzerine araştırmalar ise biraz daha sonrasında 1930'larda başlamıştır.<sup>2</sup> Geçmişte yaşamış Müslüman düşünürlerin katkılarını çalışmak bir tatmin uğruna ya da İslam'ın entelektüel mirasıyla gurur duymak için değildir.

(\*) Bu makale ilk olarak "7. Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı'nda (Nisan 1-3, 2008) tebliğ edilmiştir. Yazarın izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: 7. Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı, Islamic Economics Research Center, Kral Abdülaziz Üniversitesi, Cidde, Suudi Arabistan, Nisan 1-3, 2008. Özgün adı; Thirty Years of Research in the History of Islamic Economic Thought: Assessment and Future Directions

1 Uzun bir zaman boyunca modern İslam ekonomisinin gelişiminin 1920'lerde başladığına dayanıyorduk. Fakat yakın zamanda Abd al-Qadr al-Mijawi ve Umar Burayhimat'in 1904 tarihli şu eserlerini keşfettik: "al-Mirsad fı Masa'il al İqtisad", Fontena, Cezayir.

2 Müslüman düşünürlerin iktisadi düşüncelerine giriş anlamındaki belki de ilk çalışma "Onbeşinci yüzyılda Arap İktisadi Düşüncesi" adlı Salih (1933)'in eseridir ki bu eserde İbn-i Haldun'un, el-Dulajî'nin ve Makrizî'nin iktisadi fikirlerini tartışmıştır. Sonrasında el-Hashimi 1937'de "Birunî'nin Ekonomik Görüşleri" üzerine bir makale yayınlamıştır. Bu iki eserde Arapçadır. Aynı yıl Rif'at(1937) "İbn-i Haldun'un ekonomik görüşeri" üzerine Urduca yazmıştır. İngilizce ilk makale Abdul-Qadir tarafından yazılan 1941 yılındaki "İbn-i Haldun'un Sosyal ve Siyasi Fikirleri" başlıklı eserdir. İlk doktora tezi ise Kahire Üniversitesi tarafından ödüllendirilen Nash'at (1944)'in Arapça yazdığı "İbn-i Haldun'un Mukaddimesindeki İktisadi Düşünce" konulu tezidir.

Geçmişin parlak ışıklarının bizlere rehberlik etmesi ve kendi zamanlarında yüzleştikleri iktisadi sorunları nasıl çözdüklerini bilmek için atılan doğal adımlardır. Buradaki niyet, İslam iktisadi düşünce tarihinden dersler çıkarmak ve kendi ekonomik sorunlarımızla ilgilenirken bir anlayış ve kavrayış geliştirmektir.

Fakat bu alandaki araştırmanın seyri ve onun kapsamı benzer değildir. Mevcut makale, İngiliz dilindeki 1976'dan 2006'ya kadarki otuz yıllık zaman dilimi içindeki İslam ekonomi düşüncesi alanındaki araştırma tecrübesini; araştırmanın ilerleyişini ve kapsamını hem yazar bazlı hem de düşünce bazlı olarak inceleme hedefiyle birlikte, sorgulamayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece, bu alandaki araştırma eğilimleri ve literatürün geçmiş ilerlemesi ışığında gelecek araştırma gündemini tanımlamak için bir çaba oluşturulmuş olmaktadır. Makale, İslam ekonomi düşüncesi tarihinin ilk literatürünü, çalışma periyoduna göre sıralayarak bir arka plan oluşturmak amacıyla özet bir araştırmayla başlayacaktır. Daha sonra, son otuz yıl boyunca araştırmaları irdeleyecek ve değerlendirecek ve eğilimleri, odağı, vurguyu ve etkiyi belirlemeye çalışacaktır. Bu bizim; şahsiyetler, fikirler, dönemler ve diller kapsamında literatürdeki boşlukları görebilmemizi sağlayacaktır. Bu çalışma ayrıca, bu literatürün ana akım ekonomi düşüncesi tarihi çalışmaları üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığının değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Sonunda, makale İslam ekonomisi üzerine tarihsel araştırmalar için gelecek gündemi sunmayı arzu etmektedir. Umuyoruz ki, bu çalışma, araştırmacıların çabalarını düzene koymalarına yardımcı olacak ve İslam ekonomi düşüncesinin farklı veçhelerindeki araştırmalarda var olan boşlukları doldurmayı sağlayacak sonuçlar üretecektir.

## 1. İslam Ekonomi Düşüncesinin Gelişim Evreleri

İslam ekonomi düşüncesinin gelişimi, kendi uzun tarihi boyunca, düz bir çizgi izlememiştir. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi, pek çok yazarı yanlış sonuçlara götürmüştür.<sup>3</sup> Ayrıca bu, fikirlerin ve yazarların seçiminde de eşitsizliğe ve tekrarlamaya neden olmuştur. İslam iktisat düşüncesinin gelişimindeki farklı evrelerin bilgisinin konuyla ilişkili çalışmalarda yardımcı olacağı umulmaktadır. Böylece, kişi bu süreçte geçen farklı evrelerden haberdar olacaktır.

Sıddıki (1992) bu süreci dört evreye ayırmaktadır. İlk olarak “kurulma” evresi, İslam’ın ilk dönemlerinden Hicri 450/Miladi 1058 (bundan sonra ilk rakam hicri yılı, ikinci rakam da miladi yılı ifade edecektir) yıllarına kadar ki süreçtir. Bu dönemde fıkıhçılar, sufiler ve filozoflar ekonomi düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. İkinci evre, 850/1446’ya kadar, dört yüzyıla yayılmıştır. Bu evrede, âlimler Kur’an ve Sünnet’e göre İslam’ın zengin entelektüel mirasını kullanmışlardır. Üçüncü evre, 850-1350/1446-1932 aralığını kapsamaktadır. Bu, durgunluğun Müslümanların zihinlerini ele geçirdiği dönemdir. Bu evre, yeni birtakım kıpırdanmaların başladığı anda sona ermektedir. Dördüncü evre, 1350/1932’den başlayarak halen sürmekte olan mevcut evredir.

İslam ekonomi düşüncesinin gelişimindeki evrelerin biraz daha genişçe bir dağılımı da şu şekilde olabilir:

i. İlk evre, biçimlenme dönemidir ki vahyin kesilmesinden sahabeler döneminin sonuna kadarki süreci kapsar. (11-100/632-

3 Örneğin, Heffening (1934, c. 4, s. 595), Ritter’in İslam’ın bütün ekonomik literatürüne Neo-Pitagorcu Bryson üzerinden katkı yaptığını, Meyer’in (1956, ss.66-74) “Arapça, Türkçe ve Farsça konuşan Doğu’nun Yahudi-Hristiyan Batı’dan gelen hiçbir ekonomi fikriyle bir sürekliliği tecrübe etmediğini gözlemlediğini aktarmaktadır.

718). Ekonomi fikirleri, tamamen İslam'ın içsel kaynaklarına dayanmaktadır.

ii. İkinci evre, tercüme dönemidir. Yabancı düşüncelerin Arapça diline çevrildiği ve Müslüman âlimlerin diğer milletlerin entelektüel ve pratik çalışmalarından istifade etme fırsatına sahip oldukları dönemdir. (2.-5. yy./8.-11. yy.)

iii. Üçüncü evre, yeniden tercüme ve aktarım dönemidir. Yunan-Arap İslam düşüncesinin Avrupa'ya tercüme ve diğer bağlantılar aracılığıyla ulaşması. (6.-8.yy/12.-15.yy)

iv. Dördüncü evre, taklit ve durgunluk dönemi. Yeni düşüncelerin teşekkülünün neredeyse durduğu dönem. (10.-11. yy/16.-17.yy)

v. Beşinci evre, uyanış ve kıpırtı dönemi. İslah ve yenilik düşüncelerine dair seslerin Müslüman dünyasının farklı köşelerinden yükselmeye başlaması. (12.-13.yy/18.-19.yy).

vi. Altıncı evre; İslam ekonomi düşüncesinin modern dönemi (14.yy/20.yy, yakın geçmiş)<sup>4</sup>

Yine son evre dört alt evreye ayrılabilir.

a. 20.yüzyılın ilk çeyreği. Bu dönem “kalkış öncesi” olarak isimlendirilebilir. Modern kurumların oluşturulmasında gelişim gösterilmiş, genel ilgi sosyo-ekonomik konulara dair klasik İslam literatürünü düzenlemeye ve yayınlamaya verilmiş ve pek çok lider reform ve uyanış çağrısıyla ortaya çıkmıştır.

b. 20.yüzyılın ikinci çeyreği. Bu dönem “kalkış” olarak adlandırılabilir. İslam ekonomi düşüncesi ve ekonomik sorunlara İslami bakış açıları üzerine yazılar, temelde Batıyla etkileşimin bir sonucu olarak başlamıştır.

c. 20.yüzyılın üçüncü çeyreği. Bu dönemde, genellikle bağımsız bireyler İslam ekonomisi hareketini ileriye taşımışlardır. Bu döneme de “büyük itiş” diyebiliriz.

4 Rakamlar yuvarlanmıştır ve tam olarak değil kabaca tekabül etmektedir.

d. 20.yüzyılın son çeyreği. Gelişime katkıda bulunmak için kurumların da el ele vermesi. Bu dönem, İslam ekonomi düşüncesinin yeniden inşa edildiği ve yeniden tanındığı dönemdir. Ve bu dönem, bizim de bu makalede çalışmaya niyetlendiğimiz dönemdir. Fakat bundan önce, önceki dönemlerin bir genel değerlendirmesine bakmalıyız.

## 2. İslam Ekonomi Düşüncesi Tarihindeki Erken Dönem Çalışmaları

**A. Yirminci yüzyılın ilk yarısındaki çalışmalar.** Yirminci yüzyılın ilk yarısıyla alakalı bildirilecek pek fazla çalışma yok. Bu dönemde akademisyenlerin dikkatini çeken tek isim İbni Hal-dun'dur.<sup>5</sup> Abdul Kadir (1941,1942) onun emek değer teorisini vurgulayarak ekonomik fikirlerini tartışmıştır.

Ekonomik bir kurumla alakalı en erken araştırma İslam'da beytül mal veya kamu hazinesiyle alakalı olan Aghnides'in(1916) çalışmasıdır. Çalışmasının özü fihhidir. Sonrasında ise sıra hisbe veya piyasa denetleme kurumuna gelmektedir. Amedroz (1916), Maverdi'nin Ahkam el-Sultaniye'sindeki hisbenin yetki alanlarını incelerken, Levy(1938) İbni el-Ukhuwah'ın hisbe üzerine olan çalışmalarıyla değerli notlarını yeniden düzenlemiştir. Şurası not edilmelidir ki, hisbe literatürü Müslüman düşünürlerin iktisadi düşüncelerine dair en önemli kaynaklardan birisidir.

Zekatin ekonomik önemini ilk tartışan isim bir gayri Müslim olan Datta'dır(1939). Bu çalışma prestijli ekonomik bir dergi olan, editörlüğünü ünlü ekonomist J.M. Keynes'in yaptığı, *the Economic Journal* dergisinde yayınlanmıştır. Hussain (1947),

5 1939'da Fransız akademisyen Henry Laoust "Essai sur les Doctrines Sociale et Politique de Taki-d-din b. Taimiya" başlıklı eserini bastı. Bu eserde, bölümlerin birisi İbni Teymiyye'nin ekonomik fikirlerine ışık tutmaktaydı. Muhtemelen bu, yirminci yüzyılın ikinci yarısında araştırmalarının konusunu yapmalarında pek çok yazara ilham kaynağı olmuştur.

zekat hükmünü İslam'daki bir sosyal sigorta tasarısı gibi incelemiştir.

**B. 1950'den 1975'e literatürün ilerleyişi.** Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, İbni Haldun listenin başını çekerken, onun ekonomik fikirleri de araştırma konularının başında geliyordu. Sharif(1955) ve Irving(1955) İbni Haldun'un iktisadi düşüncesi üzerine yazan ilk isimlerdi. Onun iktisadi fikirleri üzerine yazan diğer isimler ise şöyleydi; Alam (1960), Ali (1970), Andic (1965), Boulakia (1971), Sattar (1973), Sherwani (1970). Muhtemelen buna, 1958 yılında Mukaddime'nin Rosenthal tarafından İngilizce'ye çevrilmesi ve daha erken bir tarihte Issawi(1950) tarafından Mukaddime'den ekonomiyle ilişkili belli bölümlerin çevrilmesi, olanak sağlamıştır. El-Alfi, 1968 yılında, Minnesota Üniversitesinde, "*İbni Haldun'un Yazılarında Üretim, Mübadele ve Dağıtım*"(Production, Exchange and Distribution in Ibn Khaldun's Writing) adlı doktora tezini tamamlamıştır. Bu, Batıda Müslüman bir düşünürün iktisadi fikirlerine dair tamamlanan ilk doktora teziydi. İbni Haldun'un fikirlerine harikulade bir giriş Spengler(1964) tarafından sunulmuştu.<sup>6</sup> Mirakhor(1987, s.250)'de Spengler'in makalesi üzerine düşüncelerini şöyle belirtmiştir: "Her ne kadar bu makale 'oryantalist bir yaklaşımla' yanlışlarla dolu olsa da, seçkin bir iktisadi düşünce tarihçisinden, özellikle İslam iktisadi düşüncesiyle uğraşması anlamında cesur bir çabadır. Bu aslında, alanındaki ilk girişimdir. Gelecek araştırmalar için oldukça zengin fikirler içermektedir." *'Ekonomi Tarihinin Tarihi'*nde yayınlanan bir başka makalede, Spengler(1971) Biruni'yi Malthus'un selefi olarak kabul etmektedir.

Bu dönemde, İbni Haldun'dan sonra iktisadi fikirleri araştırmaların konusu olması açısından İbni Teymiyye gelmektedir. Sherwani(1956) ve Ilyas Ahmad'ın çalışmaları, onun iktisadi

6 Her ne kadar, Spengler'in odağı İbni Haldun'un ekonomi bilimi olsa da, ekonomik meselelere ilişkin sözü olan oldukça fazla sayıda Müslüman düşünürün isminden de bahsetmiştir.

fikirleri üzerine olan ilk yazıları teşkil etmektedir. Bu yazarlar, Fransız akademisyen Laoust(1939)'un çalışmalarından etkilenmiş gözükmetedir. Özellikle de, Sherwani'nin makalesi, Laoust'un İbni Teymiyye'nin iktisadi fikirleri üzerine olan yorumlarının İngilizce nüshası gibi durmaktadır. 1973'te Monzer Kahf, İbni Teymiyye'nin ekonomik görüşleri üzerine monografisini hazırlamıştır.<sup>7</sup> Bir yıl sonra, Hindistan, Aligarh Müslüman Üniversitesi'nde, "*İbni Teymiyye'nin Ekonomik Görüşleri*" üzerine bir doktora çalışması kayıtlara geçmiştir.<sup>8</sup>

Bu dönemdeki araştırmaların önemli bir boyutu da, ikinci halife Hz. Ömer (Rana,1970), Ebu Zer Gıfari (Yusuf, 1970), İbni Mervan (Grierson,1960), Ömer bin Abdulaziz (Gibb,1955) gibi erken dönem İslam idareci ve alimlerinin iktisadi fikirlerini incelemeleridir. 1960'lar boyunca Ben Shemesh; Ebu Yusuf'un, Yahya bin Adem'in ve Kudame bin Cafer'in İslam'da vergilendirme başlıklı eserlerinin İngilizce çevirilerini yayınladı. Böylece, Arap olmayan akademisyenlerin bu çalışmalardaki ekonomik içeriği araştırabilmeleri için bir kaynak sağlamış oluyordu. Fakat, 1990'lara kadar herhangi bir araştırma yapılmamıştır.<sup>9</sup>

Bu dönemde İngilizce olarak düzenlenen ve yorumlanan diğer orijinal kaynaklar şunlardır; Khan (1964) tarafından çevrilen ve düzenlenen İbni Miskeveyh'in *Risalah fi Mahiat al- 'Adl* adlı eseri, Rake (1960) tarafından hazırlanan Nizamülmülk'ün *Siyasetnamesi* ve Faruk Ömer (1966) tarafından çevrilen İbni Teymiyye'nin ilmi eseri *es-Siyasetü'sh-Şer'iyye*.

7 Daha sonra bu el-İttihad'da yayınlanmıştır. (Indiana/Plainfield), 1981, cilt. 18, sayı. 3, ss. 9-21.

8 Tez 1980'de tamamlanmış ve 1981 yılında ödüllendirilmiştir. Sonra, onun gözden geçirilmiş nüshası "Islamic Foundation, U.K." tarafından yayınlanmıştır. (İslahi, 1988). Gelecek bölüme bakınız.

9 Bu dönemde Ebu Yusuf'un iktisadi fikirleriyle alakalı yazılan tek makale Siddiki'nin (1964) Ebu Yusuf'un orijinal çalışmasına dayanarak yazdığı Urduca metindir. Siddiki (1966) Ebu Yusuf'un Kitab-ul Harac'ını oldukça yararlı notlarla birlikte etkileyici bir şekilde Urduca'ya çevirmiştir.

Sharafuddin (1965) ed-Dâvûdî'nin Kitabı'l Emval adlı eserini takdim etmiştir. Minorsky (1964) Nasîrüddin Tûsî(597-672/1201-1274) üzerine yazmıştır. Aynı dönemde, Anzarul-Haq (tarih belirtilmemiş) *Celaleddin Devvani'nin Sosyal Felsefeye Katkısının Eleştirel Bir Çalışmasını* yazmıştır. Modern düşünürler içinden sadece Afgani, Hanna'nın (1967) dikkatini çekmiştir ki Hanna onu İslami sosyalizmin öncüsü olarak görmektedir.

Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde iktisadi düşünce üzerine yazan yazarlar, mülk ve icar(Abd al Kader, 1959), *harac* ve vergilendirme (Dennet 1950; Duri 1974; Gibb ve Bowen 1950; al-Labban 1964; Qureshi, 1961), ortaklık ve *mudarabe* (Gaiani 1953; Udovitch 1967, 1970), para ve bankacılık(Goitein, 1966), mülkiyet hakkı (Ali 1959; Bravmann 1962), *hisbe* ve *muhtesib* (Foster, 1970; Glick, 1970; al-Husaini, 1965; Imamuddin 1963; Latham, 1960; Wickens, 1956; Serjeant, 1953; Siddiqi, 1963; Zia-deh, 1962), *riba* (Muslim, 1971), ticaret ve alışveriş (Lopez 1970; Somogyi 1967; 1965; Udovitch 1970) gibi pek çok önemli iktisadi fikir ve kurumu kapsamaktadır. Bu dönemdeki yazarların çoğunluğu meslekten ekonomist değildir.

### 3. Son Otuz Yıl Boyunca: 1976 ile 2006 Arası Dönem

**A. İslam Ekonomisi Üzerine İlk Uluslararası Konferans: Bir Dönüm Noktası.** 1976 yılının şubat ayında, Kral Abdulaziz Üniversitesi, kutsal şehir Mekke-i Mukerremede İslam ekonomisi üzerine ilk uluslararası konferansı<sup>10</sup> organize etti. Bu konferans, İslam ekonomisi üzerine dağılmış bir vaziyette çalışan akademisyenlerin, İslam ekonomisi sahasındaki varolan durumdan haberdar olması, kendi aralarında fikir alış verişinde bulunabilme-

10 Siddiki'ye göre (1992, p. 26), 'Bu konferans, İslam iktisadi düşüncesini, konunun Müslüman akademik çevresinden çıkarak bütün dünyaya taşınması bağlamında, yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Aynı şekilde, İslami finans kurumlarının kurulması aşamasına büyük bir ivme sağlamıştır.'

si, konuyla ilgili mevcut literatürü değerlendirebilmesi ve önerindeki meydan okumaların farkına varabilmeleri açısından altın bir fırsat sağlamıştır. İslam ekonomisi, bu konferanstan sonra görülmemiş bir ivme kazanmıştır. Disiplinin farklı vecheleri üzerinde kapsayıcı ve yoğun çalışmalara, İslam ekonomisi üzerine müfredatın gelişmesine, araştırma merkezlerinin ve çalışma alanlarının kurulmasına, o zamana kadar çok sınırlı sayıda bulunan İslami bankacılık ve finans kuruluşları zincirlerinin oluşturulmasına ve İslam ekonomisinde uzmanlaşmış dergilerin yayınlanmasına yol açmıştır. Bu sahadaki İslam'ın entelektüel mirasından yararlanma ihtiyacı geçmiş Müslüman düşünürlerin iktisadi fikirlerinin araştırılmasındaki çabaların artmasını sağlamıştır. Disiplinin bu belirli vechesinde tamamlanan çalışmalar yirminci yüzyılın geride kalan üç çeyreğinde yapılanlardan, hem nitelik hem de nicelik açısından, kat kat fazladır.<sup>11</sup> Ancak, İslami geleniğin 1400 yıllık bilgi ve kültürüne ve Müslüman düşünürlerin on dört yüzyılın pek çoğundaki lider rollerine kıyasla, şimdiye kadar tamamlanan çalışmalar hala arzu edilenin oldukça uzağındadır. Bu dönemde, profesyonel ekonomistlerin rolü artarken, diğerlerinininki azalmıştır.

**B. Yazar Temelli:** Sıddıki, İslam iktisadi düşünce tarihi üzerine olan iki araştırma makalesinde (1982,1992) iki düzineden fazla düşünürün iktisadi fikirlerini takdim etmiş ve araştırmacıların derin ve ayrıntılı çalışmalarına dikkat çekmiştir.<sup>12</sup> Listesi şu

11 Bu etkinlikte Sıddıki (1981) İslam ekonomisinin üç dildeki İngilizce, Arapça ve Urduca çağdaş literatürüne dair bir araştırma ve 1975'e kadar yazılanlara dair kapsamlı bir bibliyografya sundu. Zaim (1980) ise İslam ekonomisinin Türkçe kaynaklarıyla alakalı bir kaynakça hazırladı. Not edilmesi gerekir ki Prof. Sıddıki İslam ekonomi düşüncesinde 25 tane İngilizce çalışmayı listelemiştir. 20 yıl sonra mevcut yazar (İslahi 1996) İslam Ekonomisi Araştırma Merkezince İslam iktisat düşüncesine dair bir kaynakça hazırlamak üzere görevlendirildiğinde, geçmiş yıllardaki çalışmalarını da kapsayan girdilerin sayısının 180'e ulaştığı görülmektedir. Neredeyse çeyrek yüzyıldan az bir sürede çalışmaların sayısı 5 kattan fazla artmıştır. Bu, konferans sonrası dönemde İslam ekonomisi literatüründe ne kadar hızlı bir gelişme olduğunu göstermektedir.

12 Müslüman düşünürlerin 9.-15. yüzyıla kadarki dönemde iktisadi düşünceye ve analize katkılarını inceleyen yakın zamandaki bir yayında, yazar iktisadi görüşlerinden dola-

isimleri içermektedir: Zeyd b. Ali (ö. 120/738), Ebu Hanife (ö. 150/767), el-Evzai, (ö. 157/774), Malik b. Enes (ö. 179/796), Ebu Yusuf (ö. 182/798), Muhammad Şeybani (ö. 189/804), Şafi, (ö. 204/820), Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ahmad b. Hanbel (ö. 241/855), Haris el-Muhasibi (ö. 243/857), el-Cahiz (ö. 255/869), Cüneyd el-Bağdadi (ö. 297/910), Kudâme b. Cafer (ö. 337/948), Ebu Cafer el-Davudi (ö. 401/1012), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Mâverdi (ö. 450/1058), İbn Hazm (ö. 456/1068), Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), Nizâmülmülk el-Tusi (ö. 485/1093), el-Kasanî (ö. 578/1182), Şeyzeri (ö. 589/1193), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Necmeddîn Dâye Râzî (ö. 654/1256), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274), İbni Ukhuveyh (ö. 729/1329), Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Makrîzî (ö. 845/1442).

Fakat geçen yirmi yılda araştırmalar, bu isimlerin büyük kısmından başlamamaktadır. Sadece Aidit Ghazali (1992) el-Muhasibi, İbn Hazm, İbni Tufeyl ve Nizamulmülk üzerine yazmıştır. Araştırmacıların ilgisini çeken diğer azınlıktakiler şu isimlerdir: Gazali (Orman 1985, 2001; Ghazanfar ve İslahi 1992, 1998; İslahi 2001; Sadeq 1992), İbni Kayyım (İslahi 1984; Ghazanfar ve İslahi 1996), İbn Abi al-Rabî' (Hasanuzzaman 1992) ve Şâtıbî (Khan ve Ghifari 1992). Bu dönemde de, en çok sayıda araştırma İbni Haldun üzerine yayınlanmıştır: (Andic 1985; Alattas 1990, 2001; Charnay 1979; Gausau 1991; Rozina 1994; Salama 1979-80; ve Oweiss 2003).

Kasım 2006'da, IRTI/IDB, UNED (İspanya Ulusal Uzak-tan Eğitim Üniversitesi) ve Madrid Ulusal İslam Mirası Merkezi işbirliğiyle, İspanya Madrid'de *İbni Haldun Ekonomisi* üzerine uluslararası bir konferans düzenledi. Burada, İbni Haldun'un iktisadi düşüncelerinin farklı vecheleriyle alakalı, fikirlerinin geçerliliği ve canlılığını gösteren oldukça fazla sayıda makale tebliğ edildi.<sup>13</sup>

yı 60'tan fazla ismi listeye eklemiştir. Eğer sonraki yüzyılların düşünürleri de eklenirse, liste yüzün üzerine çıkacaktır.

13 Bir Avrupa ülkesinde gerçekleştirilen ve sadece İbni Haldun'a odaklanan konferans türünün ilk örneği olarak kabul edilebilir. İki düzine kadar araştırma makalesi İngi-

Doktoralı araştırmalar son otuz yılda artmıştır. İslahi, *İbni Teymiyye'nin İktisadi Görüşleri* üzerine tezini 1980'de sonuçlandırmıştır.<sup>14</sup> İbni Battah, *İbni Haldun'un Ekonomi Politik İlkeleri: Yeni Bir Bilimin Esasları*, doktora tezini 1988'de tamamlamıştır. Müslüman bir düşünürün iktisadi fikirlerine dair bir başka doktora çalışması, el-Fili tarafından hazırlanan (1989), el-Davudi'nin Emval kitabının, Exeter Üniversitesinden iki ciltlik, tercümesi ve edisyon kritiğidir. İlk cilt, temel olarak Arapça metni içermektedir. İkinci ciltte ise, yazarın eleştirel çalışması, dönemi ve kitabı sunulmuştur. Kendi entelektüel bağımsızlığından ve konuyla ilgili özel yaklaşımında ayrı olarak, el-Davudi'nin çalışması, şimdi kaybolmuş, konusuyla ilgili Maliki ve Maliki olmayan geçmiş çalışmalardan faydalanmasından dolayı daha çok kayda değerdir.

lizce, İspanyolca ve Arapça olarak sunulmuştur. Aşağıda yazarların ve makalelerinin listesi sunulmuştur.

1. Abdul Azim İslahi, Ibn Khaldun's Theory of Taxation and Its Relevance Today
  2. Cecep Maskanul Hakim, Ibn khaldun's Thought in Microeconomics: Dynamic of Labor, Demand-Supply and Prices
  3. Haniza Khalid, Comparing Ibn Khaldun and the New Institutional economics
  4. Irfan Syauqi Beik and Laily Dwi Arsyianti, Ibn Khaldun's Contribution on Modern Economics Development: An Analysis Based on Selected Economic Issues
  5. Ismail Ahmad and Abdul Razak Mahmud, Ibnu Khaldun and the International Trade
  6. James R. Bartkus and M. Kabir Hassan, Ibn Khaldun And Adam Smith: Contributions to the Theory of the Division of Labor and Modern Economic Thought
  7. Mohaned Talib Al-Hamdi, Ibn Khaldun: the Father of the Division of Labor
  8. Salman Syed Ali, Economic Thought of Ibn Khaldun (1332-1406 a.d.)
  9. Selim Cafer Karatas, Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of Nations
  10. M. Umer Chapra, Ibn Khaldun's Theory of Development: does it help explain the low performance of the present-day muslim world?
  11. Zubair Hasan and Nurhafiza Abdul Kader.Malim, The Source of Value and Capital Formation: Ibn Khaldun, Ricardo, and Marx – a Comparison
  12. Zuriyah Abdul Rahman, Ibn Khaldun's New Science and its Contribution to the Social Sciences and Risk Management
- <http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/ponencia.htm>
- 14 Onun revize edilmiş nüshası Economic Concepts of Ibn Taimiyah adıyla 1988 yılında Islamic Foundation tarafından yayınlandığında, Prof. Siddiqi bu yayını 'İslam ekonomisinin müstesna bir olayı' olarak adlandırmıştır. Giriş kısmında şöyle yazmıştır: "İbni Haldun üzerine yayınlanmamış bir tez istisna olmak üzere, İngilizce'de herhangi bir İslam düşünürünün iktisadi kavramlarının kitap uzunluğunda değerlendirmesinden haberdar değilim." (s.22)

1995'te, Azmi, Aligarh Müslüman Üniversitesinden "*Ebu Yusuf'un Kamu Finansı Teorisine Katkısı*" konulu felsefe tezini tamamlamıştır. Bahsi geçen tezdin önce, bildiğimiz kadarıyla, bu öncü İslam düşünürü üzerine herhangi bir İngilizce çalışma yoktur. Siddiqi, 1964 gibi erken bir tarihte Ebu Yusuf'un iktisadi fikirleri üzerine Urduca yazmış birisi olarak, Ghazanfar (2003) ile birlikte ortak bir makalede, Ebu Yusuf'un 'kamu finansmanı' konusu üzerine yorumlarının bazı kilit noktaları'nı sunmuş ve bunları Batılı okuyucuya tanıtmıştır.

Şaşırtıcı bir şekilde, İslam kamu finansına ilk katkılardan birisi ve tabiatı gereği çok daha kapsayıcı olan, Ebu Ubeyd Kasım bin Selam'ın *Emval Kitabı*<sup>15</sup> İngilizce'ye 1991 Ghifari tarafından tercüme edilebilmiştir. Ebu Ubeyd'in *Emval Kitabı* üzerine tek İngilizce araştırma çalışması Ugi Suharto'nun, *İslami Finans Üzerine İlk Söylem: Ebu Ubeyd Kasım bin Sellam'ın Emval Kitabına Dayalı Bir Çalışma* başlıklı doktora tezidir (d.224/836).

Bu dönemde, iktisadi öneme sahip diğer bazı klasik çalışmalar da, kullanışlı notlarla birlikte yeniden düzenlenmiş ve tercüme edilmiştir. Örneğin, İslam'da Kamu Ödevleri başlığı altındaki *İbni Teymiyye'nin Hisbesi* (Muhtar, 1982) ve Memlûk Ekonomisi başlığı altındaki *Makrizi'nin Ighathat al-Ummah* (Allouche 1994) çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, araştırmacı topluluğu açısından dil bariyerini kaldırmış ve mütercimlerin notları da onlara oldukça faydalı olmuştur.

Bu dönemdeki çalışmaların bahsedilmeye değer bir vechesi de, sonraki yüzyıllardaki bazı Müslüman düşünürlerin iktisadi fikirlerine yönelik ilgidir. Cemaleddin Afgani üzerine olan bir makale dışında, bizim çalışma dönemimizden önceki bütün

15 Yaklaşık çeyrek yüzyıl önce Siddiqi (1982), İslam İktisadi Düşünce Tarihi çalışmasında Ebu Ubeyde'nin ilginç bir şekilde ekonomistlerin ve araştırmacıların dikkatini çekmede başarısız olduklarını göstermiştir. Hâlbuki onun çalışması hem tarihsel hem de fihhi olarak oldukça zengindir ve İslam ekonomisine dair yakın zamandaki yazarlar ondan oldukça alıntı yapmaktadır.

araştırmalar 15. yüzyıla (Hicri 9. yüzyıl) kadar olan iktisadi düşünce alimleriyle sınırlı kalmaktadır.

Fakat son otuz yıl boyunca, 18, 19 ve 20. yüzyıla ait bazı düşünürlerin iktisadi fikirleri tartışılmaktadır. Örneğin, Şeyh Veliyullah Dehlevi (ö. 1762) (İslahi 1990; Baljan 1992), Usman Dan Fodio (ö. 1817) (Gusau 1989), Muhammad Bello (ö. 1837) (Malami 1994), Sir Syed Ahmad Khan (ö. 1898) (İslahi, 1992), Iqbal (ö. 1938) (Tahir 2001), Malik bin Nebi (ö.1973) (Basha 1991-92) ve Bakır es-Sadr (ö. 1982) (Wilson 1998). Bu araştırmalar sadece ihmal edilen bir döneme ait olmalarından dolayı önemli değildir, fakat ayrıca geleneksel araştırma alanının da dışındadırlar. Bu düşünürlerden bazıları Arapçanın dışında bir dilde yazmışlardır. Şaşırtıcı olan Mevlana Mevdudi'nin (ö. 1979) iktisadi fikirleri üzerine İngilizce olarak dikkate değer sadece bir çalışma (Chapra, 2004) görünmektedir. Onun (Mevdudi) etki sahası ve İslam ekonomisinin gelişimine, izahına ve ifadelendirilmesine katkıları kendi çağdaşlarının çoğundan çok daha önemli ve belirgindir.

**C. Fikir Temelli.** İslam'ın ilk günlerinden itibaren, kamu finansmanı akademisyenlerin dikkatini çekmiştir. Azmi, 1999 yılındaki *Erken İslam Düşüncesinde Kamu Finansı*<sup>16</sup> adlı doktora tezinde 'ilk İslami mali kurumları ve pratiklerini ve geniş teorik çerçeve içinde bazı ilk yazarlar tarafından geliştirilen teori ve ilkeleri' analiz etmiştir (Azmi, 2002, s. 12). Kamu Finansı ve onun farklı hükümleri ayrıca Fathi (1976), Ahmad (1988), Den-net (1950), el-Fadl (1992), Lokkegaard (1979), Meera and Ahsan (1992), Moderressi (1982), Oran and Rashid (1987), Simonsen (1988) and Syedain (1989) tarafından da tartışılmıştır.

Ekonomi biliminin temeli olan piyasa ve fiyatlama konuları doğaç olarak Müslüman alimlerin iktisadi fikirleriyle uğraşan pek

16 Tez daha sonra "Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought" adıyla basılmıştır. Goodword, New Delhi, 2002.

çok akademisyenin ilgisini çekmiştir (İslahi 1985, 1995; Hosseini 2003-a; Oğuz ve Tabakoğlu (1991); Bashar (1997), ve diğer pek çoğu). Bu Schumpeter'in şu ifadesini (1954, s. 305) düzeltmek için yeterlidir: "Fiyat mekanizması teorisi ile ilgili olarak on sekizinci yüzyıldan öncesinde nakletmeye değer çok az şey vardır."

Diğer en çok tartışılan konu başlığı para ve bankacılıktır (Ehrekreutz 1992; Imamuddin 1990 ve Lowack 1990). Diğer bazı tartışılan başlıklar ortaklık ve mudarebe (Siddiqi 1985; Çizakca 1986; Gerber 1981; Hasan 1989), hisbe (Amine 2002; Izzi Din 1997) ve vakıflardır (Çizakca 2002; Baer 1990; Mandaville 1979).

İslam ülkeleri tarihsel olarak tarım ekonomisi olmuşlardır. Fakat, ortakçılık, zirai ilişkiler ve toprak yönetimi çalışmalarına göreceli olarak daha az önem verilmiştir. Ziaul-Haq (1977, 1976), Watson (1983), ve Zafarul-Islam (1987) bu alandaki birkaç isimdendir. Gönüllü sektörün artan önemi ve devletin ekonomik bir rol icra etmekten çekilmesiyle, amaçları devletin zayıf bırakılmışlara yardım etmesi ve onların ekonomik durumlarının iyileştirilmesine bir alternatif olarak faaliyet gösteren zekat ve vakıf kurumları üzerine son otuz yıl boyunca muazzam sayıda araştırmaya kapı aralamıştır (İslahi 2003, 2005b).

**D. Derleme Makaleler ve Genel Konular.** Bu dönemde, İslam iktisadi düşüncesinin çeşitli seviyelerde farklı üniversitelere bir araştırma alanı olarak girmesiyle, bu konudaki okuma materyallerine olan talep artmıştır. Bu talep bir boyutuyla kolektif makalelerin hazırlanması aracılığıyla karşılandı. Sadeq and Ghazali (1992) *Readings in Islamic Economic Thought* (İslam İktisadi Düşüncesi Üzerine Okumalar)'u takdim ettiler. Batılı akademisyenlere hitaben yaptığı çalışmada Ghazanfar (2003) kendisinin ve sözümona "Büyük Boşluk"<sup>17</sup> olarak isimlendirilen döneme

17 Joseph Schumpeter (1997, ss.73-74) 'History of Economic Analysis' (1954) kitabında 'büyük boşluk' tezinden evriminden ve ekonomik düşüncenin gelişmesinden bahsetmektedir. Siddiqi (1964) Kadı Ebu Yusuf'un iktisadi düşünceleri üzerine yazarken bu iddianın da farkındadır. 1987'de, Mirakhor, Schumpeter'in büyük boşluk tezini sor-

denk düşen bazı diğer makalelerden *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the “Great Gap” in European Economics* (Ortaçağ İslam İktisadi Düşüncesi: Avrupa Ekonomisindeki “Büyük Boşluğu” Doldurmak)<sup>18</sup> adlı çalışmasını düzenledi. ‘Aynı potadan neşet eden iki dünya arasındaki değiştirilemez tarihi bağlantılara (s.1) ışık tutmuştur. Onun iddiası, iktisadi düşünce tarihinin, bir çok ortaçağ yüzyılı boyunca enerjik İslam medeniyeti ile sonradan evrim geçiren Latin-Avrupa kültürü arasında çok boyutlu bağlantılar ve etkilenmelerden dolayı’ (a.g.e) bir medeniyet diyalogu için ortak bir zemin sağladığıdır.

Florida Devlet Üniversitesinden Alghari’nin *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought* (İslam İktisadi Düşüncenin Kökeni ve Evrimi) üzerine olan doktorası (1991) da, bir dizi Farşlı düşünürü, muhtemelen ilk defa olarak detaylı şekilde müzakere ettiği için burada zikredilmelidir. Hosseini (2003b) de Schumpeteryan “büyük boşluk” tezini çürütmek için Farşlı

gulasiğı iyi belgelenmiş bir makale kaleme alınmış ve ‘Müslüman düşünürlerin iktisat tarihinde yaptıkları derin katkıların ciddi ihmali’ne işaret etmiştir. Ortaçağ Avrupa düşünürlerinin Ortaçağ İslam’ında gelişmiş olan iktisadi fikir ve kurumlara ‘hem istekleri hem de fırsatlarının’ mevcut olduğunu göstermiş ve elde olan kanıtlardan onların bu bilgiden kendi fikirlerini ilerletmek için yararlandıklarını kanıtlamıştır (Mirakhor, 1987, s. 249). Bu makalenin yankısı 1988 yılında Kanada Toronto yapılan ‘History of Economics Society’ konferansında duyulmuştur. Burada Ghazanfar (2003, s.19, 1. Dipnot) “Scholastic Economics and Arab Scholars: The Great Gap Thesis Reconsidered” adlı çalışmasını sunmuştur. İktisadi düşüncedeki sözde boşluk tezi bu yazarı Ghazanfar ile ortak bir çalışma yaparak çağdaş ekonominin maddi yapısının Müslüman skolastiklere kadar izlenebileceğini göstermiştir (Ghazanfar and Islahi, 1990). Ghazanfar (1995, s. 235) bunu “History of Economic Thought: The Schumpeterian ‘great gap’, the Lost Arab-Islamic Legacy and the Literature Gap” adlı makalesinde daha da pekiştirmiştir. Büyük boşluk tezinin geçerliliğini tartışırken yazar konu ile ilgili temel bazı çalışmaların incelemesini sunarak, literatür boşluğunun ‘ekonomi ile ilişkili bütün çalışmalarda ortaya konduğunu’ göstermiştir.

- 18 Editörün ‘Giriş’ kısmına ilaveten, Prof. S.T Lowry’den bir ‘Önsöz’le birlikte çalışma Ghazanfar’ın yedi makalesini, mevcut yazarın dört makalesini ve bir adet de Siddiqi’nin çalışmasını içermektedir. Ayrıca Hamid Hosseini’nin, iktisadi düşünceye Fars-İslam katkısına ışık tutan iki makalesi de yer almaktadır. Not edilmesi gerekir ki, bütün bu makaleler daha önce ilk olarak prestijli Batılı dergilerde yayınlanmıştır. (Bu çalışma “Ortaçağ İslam İktisadi Düşüncesi: Batı İktisadındaki “Büyük Kayıp Halka’nın Telifisi” adıyla Klasik Yayınları tarafından 2015 yılında Türkçe’ye çevrilmiştir. ç.n.)

Müslümanların iktisadi düşünceye katkısına dikkat çekmiştir. Onun makalesi, metinde not ettiği referanslar için makalenin sonunda ayrıntılı bir bibliyografya sunması açısından araştırmacılar için oldukça kullanışlıdır.

Batılı izleyicileri hedef alan ve Batıda yayımlanan bir diğer çalışma Essid (1995)'in *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (İslam İktisadi Düşüncesinin Kökenlerinin Bir Eleştirisi) adlı eseridir. Batıda çok muteber olmayan bir görüş olarak, Arap-Müslümanların ciddi bir katkı yaptıklarını savlamıştır. Arap-Müslüman düşünürlerin Yunanlı bilgelere borçlu olduklarını da aynı şekilde doğru olarak kabul etmektedir. Fakat onun bu çalışmadaki iddiası Müslüman alimlerin Yunan fikirlerine olan katkıları ve ilave ettikleri değil bu fikirlere olan borçlulukları üzerinedir. Pek çok durumda, yazar İslam iktisadının Batılı savlarını, İslam'ın temel kaynaklarından kontrol etmeden sadece dış görünüşü üzerinden kabul etmektedir. İslam'ın temel kaynaklarına dair bilgisi olan bir kişi Müslüman kaynaklarında geçen "vasat" veya "orta yol" kavramlarının Yunanlı veya Farslı kökene ait addedildiğini görmekten dolayı mutlaka şaşıracaktır (bkz. Essid, 1995, ss. 33-34).

Aynı yol Hosseini tarafından da benimsenmiştir (2003a, s. 94). Objektifliği gösterme çabasında (veya Batılı tarzı örnek almak gerekirse)<sup>19</sup>, bu yazarlar pek çok İslami hükmün, önemli kanıtlar olmadan ve bir çok durumda oryantalist yazarların ifadelerini tekrarlayarak, Yunanlı veya antik Farslı geleneklerinin izlerini sürmeyi denemişlerdir. Bir örnek olarak, Bryson miti burada sunulabilir. Alman akademisyen, Helmut Ritter, 1917'de

19 Bu ifadelerden bazı örnekler: 'İslam, ilk günlerinden itibaren Helenik ve Farslı düşünceyi bünyesinde toplamaya ve içselleştirmeye çalışmıştır' (Hosseini, 2003, s. 90)! Aynı şekilde, gereksiz ve kimi zaman yanlış bir şekilde icat edilmiş, "Ortaçağ İslamı" (a.g.e. s.88), "sünni teoloji" (a.g.e. ss. 94,102), "sünni fıkıhçı" (a.g.e. s.95) ve "katı Vahabi mezhebi" gibi, kavramları kullanmak ve vurgulamak 'oryantalist tutumu' göstermektedir.

yazdığında, ‘İslam’ın bütün iktisadi literatürünün<sup>20</sup> Yeni-Pisagorcu Bryson ekonomisine kadar izinin sürülebileceğini gözlemlemiştir (Heffening, 1934, s. 595, vurgular eklenmiştir). Çalışmaları Batı tarafından bilinmeyen Yunan Bryson veya Brasson (Brusson) hakkında muhtelemen ilk olarak Ritter bahsetmiştir.<sup>21</sup> Hosseini (2003a, s. 93) ve Essid (1987, ss. 182, 221)’e göre, Dimeşki ve diğer pek çok Müslüman ilim adamı Bryson’a dayanmaktadır. Bir diğer örnek ‘Fars aynası’dır. Bir Batılı yazar bu kavramı kullandığında, bu akademisyenler ayrıca bu kavram bağlamında konuşmaya başlamakta ve her ne kadar sözümona ‘prensler için Fars aynaları’ ve İslami sosyo-politik ve ekonomik yazılar arasında geniş bir farklılık varolmasına rağmen<sup>22</sup>, Müslüman düşünürlerin bütün

20 Ritter 1917 ‘İslam’ın iktisadi literatürü’ diye yazarken, çağdaş bazı yazarların anladığı şekliyle asla bugün bizim İslam ekonomisi veya İslam iktisat düşüncesi olarak anladığımız şeyi kastetmiyordu. Müslüman filozofların “tedbiri’l-menzi” ya da ev yönetimi olarak bildikleri konudan bahsediyordu. Fakat bu da tam anlamıyla Yunanlılara ait değildir zira Müslüman düşünürler bu konuya önemli eklemeler ve geliştirmeler yapmışlardır.

21 Schumpeter’in, başlangıçtan bu yana fark edilebilir entelektüel çabaların tarihini dakikası dakikasına beri sunan ansiklopedik çalışması ‘History of Economic Analysis’ de Bryson’dan bahsedilmemesi not edilmelidir (Schumpeter, 1997, s. 3). İktisadi düşünce tarihinde, geçmişte bahsedilen bir düşüncenin daha sonra daha detaylı ve açık bir şekilde yeniden ortaya çıktığı sayısız örnek vardır. Örneğin, Gresham Kanunu olarak bilinen ‘kötü para iyi parayı kovar’ fikri İbni Teymiyye (ö.1328), Nicole Oresme (ö.1382) vs. gibi pek çok düşünür tarafından da, Thomas Gresham’da çok önce (1519-79) ifade edilmiştir (İslahi 1988, ss. 139-143). İş bölümü düşüncesi de bir başka örnektir. Gazzali Adam Smith’in ünlü toplu iğne fabrikası örneğine benzer bir şekilde bu konuyu açıklamıştır (Ghazanfar ve İslahi, 1992, 1998).

Dahası, belli fikirler farklı yazarlar tarafından farklı yerlerde birbirlerinden haberdar olmaksızın benzer şekillerde geliştirilmiştir. Rant teorisi dört yazar tarafından ayrı olarak geliştirilmiştir. Hepsi de 1815 yılında basılmıştır; Malthus, Edward West, Ricardo ve Robert Torrens. ‘Bu tesadüf, baskın bir çağdaş konunun nasıl olur da farklı insanlar tarafından bağımsız bir şekilde geliştirilebileceğinin ilginç bir örneğidir’ (Oser ve Blanchfield 1975, ss. 93-94). Yine aynı şekilde, marjinalist okul pek çok farklı ülkede ve farklı insanların birbirlerinden bağımsız çalışmaları sonucu gelişmesi de... yeni fikirlerin farklı yer ve kişiler tarafından neredeyse aynı şekilde ortaya çıkmasına bir diğer ilginç örnektir (a.g.e., s. 220). Bu yüzden de, iki kişi arasındaki fikirlerin salt birbirlerine benzemesi, aksi bir yazılı kanıt yoksa şayet, mutlak anlamda birinin diğerinden çaldığı veya kopya ettiği anlamına gelmemektedir.

22 Bunun neden ‘ayna’ olarak adlandırıldığı bilinmemektedir. Zira Arapça “mir’at” ve Farsça da ‘âinah’ dır. Bildiğimiz kadarıyla, hiçbir Arap yazar ‘mir’at’ kelimesini başlıkta bu anlamda kullanmamıştır. Ancak, bazı Farslı yazarlar ‘âin’ kelimesini kul-

politik yazılarını Fars ayna kitaplarına isnat etmekte (bkz. Es-sid, 1995, ss. 19-40; Hosseini, 2003b, ss. 116-117).

#### 4. Ana Akım İktisadi Düşünce Tarih Çalışmalarının Etkisi

Son otuz yıl boyunca yapılan İslam iktisadi düşünce tarihi araştırmaları disipline muazzam bir literatürle zenginlik katmıştır. Bu dönemdeki yazılar titiz analizler ve profesyonel yeteneklerle karakterize olmuştur. Bunlar, iktisadi düşünce tarihi literatüründeki varolan açığı–büyük boşluğu–tamamlamak için kullanılabilecek materyaller sağlamaktadır. Bu, antik Yunan düşüncesi ile skolastik iktisadi düşünce arasındaki büyük boşluğu kabul eden fakat açıklayamayan Batılı ekonomistlere de aynı şekilde yarayacaktır. Bu, ana akım iktisadi düşünce üzerinde halihazırda etkisini göstermiştir. Pek çok Batılı akademisyen, Müslüman düşünürlerin katkıları bir iktisadi düşünce tarihi çalışmasından dışlandığında böylesi bir çalışmanın eksik kalacağının artık farkına varmıştır.<sup>23</sup> Bu yüzden, editoryal çalışmalarda veya hut özgün eserlerde, bu vecheye uygun olarak, bir bölüm veya kısım ayrılmıştır. 1978’de Grice-Hutchinson *‘İspanya’da Erken İktisadi*

---

lanmışlardır, Ibn al-Muqaffa’nın “Ā’in-Namah” veya A’in-e-Akbari’nin “al-Muqaffa”sı gibi. Batılı yazarlar ya ‘ā’inah’ (ayna) kelimesiyle ‘ā’in’ (kural ya da kılavuz) kelimelelerini karıştırdılar ya da bu kavram hükümdarların takip etmesi gereken fikirleri aynalar gibi yansıttığı için kullanılmışlardır. Bu türden çalışmalar sadece Farsçayla sınırlandırılmaz. Her medeni toplumda böylesi yazıtlar çıkmıştır. Antik Hindistan’daki Kautilya’nın “Arthshastra” sı iyi bilinen bir örnektir.

- 23 Harry Landreth bir mektubunda şöyle yazmıştır: “Schumpeter’in hata yaptığını ve onu takip eden modern iktisadi düşünce tarihçilerinin Aquinas’tan beş yüz yıl önceki Arap-İslam yazmalarının kıymetini bilmekte başarısız olduklarını kabul ediyorum. Bu konudaki ekonomistlerin başarısızlığı Batılı akademisinin, Arap-İslam düşünürlerinin önemli katkılarını tam olarak anlamak yönündeki daha geniş başarısızlıklarının bir parçasıdır. Bölüm 2’nin yeniden yazımını içeren taslağa, “Arap-İslam Düşüncesi” başlıklı yeni bir bölüm ekledim (IAFIE, 2000, Vol. 10, No. 6, s. 4).

Aynı şekilde, Ingrid Rima bu makalenin yazarının bir arkadaşına şöyle yazmıştır: “Bilmeni isterim ki “Development of Economic Analysis” kitabının altıncı baskısı Arap-İslam düşünürlerinin önemine daha çok itibar kazandırmayı denemektedir” (IAFIE, 2000, Islamic Economics Bulletin, Vol. 10, No. 6, s. 4, Kasım-Aralık).

*Düşünce*' kitabında Yunan ekonomisinin, Müslüman düşünürler tarafından nasıl geliştirildiğini ve serdedildiğini ve Hristiyan Batıya kendi özgün fikirleriyle nasıl aktarıldığını kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır (Grice-Hutchinson, ss. 61-80). 1987'de Lowry kendi harikulade *Klasik Dönem Öncesi İktisadi Düşünce* adlı derleme çalışmasında, 'İslam İktisat Düşüncesi'ne (dördüncü bölüm) çok doğru bir şekilde "İncil ve Erken Yahudi-Hristiyan Düşüncesi" ile "Skolastik Düşünce" arasında bir yer atamıştır (Lowry, ss. 77-114).

Lowry'nin bir diğer edisyon çalışması olan 'İktisadi Düşünce Tarihi Üzerine Bakış Açıları' adlı kitabında, İslam iktisadi düşüncesinin vecheleri üzerine iki makale yer almaktadır- birisi Essid'in (1992, ss. 39-44) "Greek Economic Thought in the Islamic Milieu: Bryson and Dimashqi" (İslami Çevre İçinde Yunan Ekonomi Düşüncesi: Bryson ve Dimeşki) adlı çalışması diğeri de Ghazanfar ve Islahi'nin (1992, ss. 45-63) "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics" (Ortaçağ Arap-İslam İktisadi Düşüncesinde keşifler: İbni Teymiyye'nin Ekonomisinin Bazı Vecheleri) adlı çalışmalarıdır.

Louis Baeck 1994'te yayınladığı 'İktisadi Düşünce Akdeniz Geleneği' adlı kitabında "Klasik İslam İktisadi Düşüncesi ve Uyanışı"nı kapsamlı bir şekilde ele almaktadır (ss. 95-124). Kitap Akdeniz geleneğini dört bin yıl üzerinden incelemektedir. Her ne kadar kitabın izlediği geniş olsa da, konunun tarihçileri tarafından genellikle göz ardı edilen İslam iktisat düşünce tarihine dair önemli bir içerik vermektedir. İslam iktisat düşüncesine dair tam anlamıyla önemli ve aydınlatıcı bir bölüme ilave olarak, İslam ve Arap düşünürlerine ait referanslar bölümlerin pek çoğunda farklı yerlere yayılmış durumdadır. Yazar, iktisadi düşünce üzerine olan pek çok rehber kitapta İslam düşünürlerinin katkılarının kendilerine herhangi bir yer bulamadıklarını kabul etmektedir (s.118). Fakat, bunun arkasındaki nedeni öğrenmeye dair herhangi bir

çabada da bulunmamaktadır. Geçmiş İslam düşünürlerine oldukça hürmet göstermekte ve İslami kültürün, Yunan ve Doğulu atalarından maddi sahada olduğu kadar entelektüel anlamda da üstünlüğünü kabul etmektedir. (s.119). Müslüman düşünürlerin Batılı skolastikler üzerindeki etkilerini de kayda geçmektedir (ss. 158, 160, 162). Yazar, İbni Haldun'un Mukaddime'sinin iktisat literatüründeki önemine uygun bir şekilde vurgu yapmaktadır. Ona göre, bu çalışma zamanının oldukça ilerisinde bir çalışmadır. Yazar, modern konvansiyonel ekonomideki farklı pek çok önemli kavramın Mukaddime'de kuruluş safhasında bulunduğu işaret etmektedir (ss. 116-117). O, on birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar İslami ortak yaşamın Latin Batı içerisine girmeye başladığını söylerken, İslam düşünürlerinin skolastik ekonominin gelişmesindeki rollerini açık bir şekilde kabul etmektedir (s.119).<sup>24</sup>

24 İslam ekonomisine dair çok fazla takdire ve Müslümanların iktisadi düşünceye katkılarını onaylamasına rağmen, kitap pek çok konuda İslami duruşun yanlış yorumundan ve olgusal hatalardan beri değildir.

Bir ifadesinde "Müslümanların Allah'a karşı duydukları mukaddes istek ile ganimete karşı duydukları arzuyla birleşmesi, İslam'ın İran'dan Fas'a ve Avrupada Pirenelere kadarki fetihlerinin ana faktörleridir (s. 96), ifadesi İslam'ın kutsal savaşını kötüleme çabalarından birisidir. Allah'ın son mesajının taşıyıcıları olarak kendi güçleri oranınca Müslümanlara yüklenmiş bir vazife olan bu savaş barışın ve güvenliğin tesis edilmesi ve İslam'ın adil sisteminin kabul edilmesi yolundaki bütün engellerin kaldırılması içindir.

Aynı şekilde, onun şu ifadesi 'Kur'an mirasın dağıtılmasını, gelenekte olan bir tertibe göre düzenlemektedir' (s.99), sadece Kur'an'ın miras hukuku konusunda ne kadar cahil olduğunu göstermektedir. Mirasın dağıtılması ilkelerini tarif ettikten sonra, Kur'an açık bir şekilde "Bunlar Allah tarafından konmuş farzlardır (paylardır). Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir." (Kur'an 4/11). Dahası şöyle devam etmektedir "Bunlar Allah tarafından konulan sınırlardır" (Kur'an 4/13).

Yazarın İslam'ın vergi sistemine dair anlayışı da düzeltilmelidir. İfadesinin tersine (s.99), İslam topluluğunda diğer vergilerin de toplanıp toplanmadığı hususunda kararlılıkta değiliz. Özgün gelenekten bir ifadeye göre: Bir kişinin mülkiyetinde zekat dışında da hak iddiası vardır (İbn Taymiyah: Majmu' Fatawa. Riyadh 1483 A.H., Vol. 29, s.187).

Yine bir yanlış anlamaya dayanan ve gerçekçi olmayan bir şey de 'Genel kamu harcamalarını finanse etmek için toplanan vergiler, ümmete ait olmayan, yani Yahudi ve Hristiyan gibi gruplardan toplanmaktadır. (s. 99). Aslında fey geliri, ganimetin 5'te biri, haraç, şahipsiz mülkiyet, mirasçısı olmayan mülkiyet vs. kamu harcamaları anla-

Bu çalışmalar göstermektedir ki İslam iktisadi düşüncesi ve Müslüman düşünürlerin oynadıkları rol ve bunun ana akım ekonominin gelişmesindeki yeri araştırmacıların ve düşünürlerin artan ilgisini çekmeye devam etmektedir. Ancak, ders kitaplarında İslam iktisadi düşüncesi en azından bir bölüm olarak yer almadığı sürece, cehalet ve yanlış anlama sürmeye devam edecektir. Bazı yazarların bu açığı kapatmak üzere bu doğrultuda adımlar atmaları ilham kaynağı olmaktadır. Örneğin, Landreth ve Colander (2002, ss. 32-34) yeniden gözden geçirilmiş ders kitaplarında Arap-İslam düşüncesine bir bölüm ayırmışlar ve ilgili okuyucular için bazı referanslar sunmuşlardır. Diğer bir yazar Ingrid Rima (2001, s.10) 'Ekonomik Analizin Gelişimi' çalışmasının altıncı baskısında İslam bilginleri için bir referans hazırlamıştır. Hiç şüphesiz, böylesi değişiklikler, sadece daha önceki yazarlar tarafından boş bırakılan iktisadi düşünce tarihi boşluğa birer köprü olmayacaklardır, fakat ayrıca Batı ve Doğu arasındaki anlayışı da artıracak ve akademik ve entelektüel düzeylerde etkileşimi kolaylaştıracaktır.

## 5. Gelecek Araştırma Gündemi

Önceki sayfalarda, İbni Haldun, İbni Teymiyye ve Gazali gibi birkaç kişi üzerinde bir yoğunlaşmanın olduğunu gördük. Bir yandan bazı düşünürler üzerinde tekrarlayan yazılar olsa da, diğer geri kalan pek çok isim çok az ilgi çekmekte veya hiç ilgi çekmemektedir. Muhammad b. al-Hasan al-Shaybani (ö. 189/850), İzz al-Din Ibn Abd al-Salam (ö. 660/1262), Ibn al-Jawzi

---

mına gelmektedir. Zımmilerden toplanan tek özel vergi, cizyedir ki, bu Müslümanlara farz olan zekattan çok daha düşük bir orandır.

Yazar, hisbe sisteminin kökeninin bir Roma kurumu olduğu ve muhtesibin Bizans piyasa memurunun (agoranomos), İslamlaştırılması olduğu yönündeki iması da adil değildir (s.101). İslami hisbenin kökeni Kur'an öğretilerine ve Allah Resulünün ve halifelerin pratiklerine kadar geri götürülebilir. İslami hisbe, piyasa denetiminden çok daha geniş bir kapsama sahiptir. (bu konuda daha fazla detay için, bkz. Islahi, 1988, ss. 186-91).

(ö. 697/1200), Ibn al-Hajj (ö. 737/1337), al-Wasabi (ö. 782/1380), al-Maqrizi (ö. 845/1442), Ibn al-Azraq (d. 896/1489), al-Asadi (9./15. yüzyıllarda yaşamış) düşünürlerin iktisadi fikirleri üzerine İngilizcede herhangi bir çalışmaya sahip değiliz. Üçüncü bölümde halihazırda bahsedilen isimlere ilave olarak ancak birkaç isim daha vardır. Bütün seçkin Müslüman alimlerin ve toplum düşünürlerinin iktisadi fikirlerinin sistemli ve titiz bir tavrıla araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Şüphe yok ki, son otuz yılda daha çok doktora çalışması tamamlanmıştır. Ancak, İslam ekonomisinin diğer alanlarındaki doktora kıyasla bunların sayısı azdır. Yukarıda not edildiği üzere, iktisadi meselelere dair yazan Müslüman düşünürlerin sayısı oldukça fazladır ancak onların çalışmaları henüz keşfedilmemiştir. Farklı fikirlerin gelişmesi üzerine araştırmaların sayısı hala azımsanacak kadarken onların katkıları bundan çok daha fazlasıdır. İslam tarihinde, henüz tam anlamıyla araştırılmamış, pek çok iktisadi fikir ve kurumun sürekli bir gelişme ve kemale erme sürecinde olduğu görülebilir.<sup>25</sup>

İslam iktisadi düşünce tarihindeki araştırmalar ağırlıklı olarak, belli bir bölgeyle, Ortadoğuyla, sınırlandırılmıştır. Eski Endülüs, Batı Afrika, Türkiye, İran ve Güneydoğu ve Uzakdoğu Asya alimleri henüz araştırma konusu yapılmamıştır. Aynı şekilde dile özgü araştırmalar bulunmaktadır. Çoğunlukla Arapça yazılan çalışmalar araştırılmıştır. Türkçe, Farsca ve Müslüman-

25 Yazar, yakın zamandaki çalışmalarından birinde bazı temel alanlardaki böylesi bir sürekliliği göstermeyi denemiştir (İslahi, 2005, ss. 25-72). Not edilmelidir ki, Müslüman kurumlar ve pratiklere dair bir kaynak eser Ürdün Mu'assasah Aal-al-Bayt tarafından beş cilt olarak al-Faharis al-Tahliliyah li'l-Iqtisad al-İslami adıyla Arapça olarak hazırlanmıştır (1985-86, Amman, Jordan, Maktabah Saleh Kamil & al-Majma'al-Malaki li-Buhuth al-Hadarah al-İslamiyah) İslam ekonomisinin yüzden fazla başlığına dair referansları listelemiştir. Bu, İslam tarihindeki iktisadi fikirlerin, kurumların ve pratiklerin araştırılmasında oldukça fazla yararlı olacaktır. Ancak, bu çalışma Arapça literatür ile sınırlıdır ve büyük çoğunlukla da İslam kültür ve medeniyetinin dünyaya liderlik ettiği dönemi kapsamaktadır. Bu çalışmanın diğer dil ve dönemleri kapsayacak şekilde genişletilmesine ihtiyaç vardır.

ların konuştukları diğer dillerde yazılmış çalışmalar oldukça kısıtlı şekilde nakledilmiş ve çalışılmıştır. İslam iktisadi düşünce tarihi araştırmalarının odağını diğer bölgelere ve dillere genişletmenin tam zamanıdır.

Hiç şüphesiz ki, Müslüman alimler Yunan fikirlerini tercüme etmişler, müzakere etmişler, geliştirmişler skolastik düşünceye aktarmışlardır. Onlar, Yunan fikir babalarıyla skolastik takipçileri arasındaki halkadırlar. Müslüman düşünürler bu bilgi dalını ‘ev idaresinin ötesine, piyasayı, fiyatı, parayı, arz ve talep fenomenlerini kapsayacak şekilde genişletmişler ve Lord Keynes tarafından vurgulanan makro-ekonomik ilişkilerin bazılarının ipuçlarını vermişlerdir (Spengler, 1964, s. 304). Fakat, iktisadi düşünce tarihi yazarları Müslüman düşünürlerin Yunan ekonomisiyle bağlantısı olmasına rağmen, konuya olan katkılarını görmezden gelme eğilimdedirler. (Essid, 1992, s. 32, Hosseini, 2003a, s. 89). Diğer uçta ise, bazı yazarlar bütün Müslüman iktisadi düşüncesini Yunan’a dayandırmaya çalışmaktadırlar (bkz. üçüncü bölüm). Yukarıda bahsettiğimiz gibi, gerçek bu iki gerekçesiz tutum arasındadır. Müslüman düşünürlerin özgün fikirlerini, Yunan ekonomi fikirleri üzerindeki katkıları ve geliştirmelerini tetkik etmek ilginç olacaktır. Bu, Yunan ekonomi ve Müslüman düşünürlerin katkılarının, kendi özgün kaynaklarına referansla yapılacak karşılaştırmalı bir çalışmasını gerektirecektir. Bu tam bir araştırma konusudur.

Yukarıda gördüğümüz üzere, Müslüman düşünürlerin iktisadi fikirleri üzerine tam olarak hicri 1. yüzyıldan 9. yüzyıla kadar çalışmalara sahibiz. Bu literatür başarılı bir şekilde, Joseph Schumpeter (1954)’in *‘Ekonomik Analizin Tarihi’* ansiklopedik çalışmasında ileri sürdüğü “büyük boşluk” tezini çürütmektedir. Ancak, İbni Haldun ve Makrizi’nin çağının ötesine geçemiyoruz. İslam iktisadi düşünce tarihiyle muhatap olan çalışmalarda, 16. ve 17.yüzyılda yaşamış alimlere herhangi bir referans bulmak-

ta oldukça zorlanıyoruz. Aslında, 15. yüzyıldan sonraki dönem büyük oranda keşfedilmemiş olarak durmaktadır.

15. yüzyıldan sonraki Müslüman düşünürlerin iktisadi fikirleri üzerine bir literatür boşluğu bulunmaktadır. Sonraki dönemlerdeki iktisadi fikirler üzerine olan çalışmaların yokluğu bir başka ciddi soruyu gündeme taşıyor: İslam medeniyetinin altın çağından sonra karanlık yüzyıllarımız mı var? İslam iktisadi düşüncesi sonraki dönemlerde sürekliliği ve değişimi sağlayamadı mı?<sup>26</sup> Bu durum İslam iktisadi düşünce öğrencilerinin önünde büyük bir meydan okuma olarak durmaktadır. Araştırmacı bu soruların cevaplarını araştırmak için öne çıkmalıdır.

Diğer dillerde yapılan araştırmaların İngilizceye ve İngilizce çalışmaların da diğer dillere tercüme edilmesine ihtiyaç vardır. Farklı Müslüman düşünürlerin iktisadi fikirleri üzerine olan bazı araştırmalar Arapça ve Türkçe olarak tamamlandığı için İngilizce bilen okuyucu bundan faydalanamamakta yine aynı şekilde Arapça veya Türkçe bilenler de İngilizce'deki literatürün gelişmesinden habersiz kalmaktadır.

En önemsizi olmamakla birlikte sonuncusu olarak, gelecek gündeminin önemli bir bölümü de, İslam iktisadi düşünce tarihini sistematik ve kesintisiz bir şekilde yazmak olmalıdır. Ayrıca, Ekonomi bölümlerinin artan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için,

26 İslam Ekonomisi Araştırma Merkezi, bu konuyu İslam iktisadi düşüncesi tarihindeki bu araştırma boşluğunu doldurmak için öncelikli alanlardan birisi olarak değerlendirmektedir. Bu hedefle birlikte, mevcut yazar 10/16. yüzyıllardaki Müslüman iktisat düşüncesi ve kurumlarına dair bir çalışmayı başlatmaktadır. Yazarın mevcut bütün kaynakları araştırmaya yönelik olanca çabasına rağmen, sadece iktisadi fikirlerin bir taslağını ve genel bir resmini sunabilmiştir. Bir şey açıktır ki, çalışmaların standartlarına bakılmaksızın, sonraki dönemlerde iktisat yazılarının durmadığı ve on beşinci yüzyıldan sonra Müslüman iktisadi düşüncesinde bir boşluğun olmadığıdır (İslahi, 2007). Bahsi geçen çalışma türünün ilkidir. Yazarın kabul ettiği gibi, bu sadece, Arapçadaki mevcut kaynakları ve İslam'ın kalbi olan bölgeyi kapsayan ölçülü bir başlangıç ve araştırma girişimidir. Farsça, Türkçe ve diğer dillerde yazılan çalışmalarda Müslüman iktisadi düşüncesinin de araştırılmasına ihtiyaç vardır. Zira bu dillerin önemi sonraki dönemlerde daha da artmıştır. Diğer bir çalışma da, 11./17. yüzyıllardaki Müslüman iktisadi düşüncesi üzerine çalışma da tamamlanmak üzeredir.

lisans ve lisansüstü düzeylerinde İslam iktisadi düşünce tarihi üzerine çalışma makalelerinin hazırlanmasından sonra konuyla alakalı ders kitapları hazırlamaya ihtiyaç vardır.

### **İngilizce Kaynaklar**

ABBADI, SULEIMAN (2004), "Ibn Khaldun Contribution to the Science Economics" Journal of Al Azhar University-Gaza, Vol. 7, No. 1, P 41-48.

ABD AL-KADER, ALI (1959), "Landed Property and Land Tenure in Islam", Islamic Quarterly (London), Vol.5, Nos. 1-2, pp.4-11.

ABDUL-QADIR, MUHAMMAD, "The Economic Thought of Ibn Khaldun", Indian Journal of Economics, (Allahabad), 1942, Vol. 22, pp. 898-907.

ABDUL-QADIR (1941), "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun", Indian Journal of Political Science, Delhi, July-September, Vol. 3, No. 2, pp. 898-907.

AGHNIDES, NICOLAS P. (1916), Mohammedan Theories of Finance, New York, AMS.

AHGHARI, ZOHREH (1991), The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought, Florida State University, (Ph. D. Thesis).

AHMAD, ILYAS, "Ibn Taimiyah on Islamic Economics", Voice of Islam, (Karachi), Vol. 9, No.11, Aug. 1961, pp. 57-69.

AHMAD, RAFIQ, "The Origin of Economics and The Muslims - A Preliminary Survey", Pakistan Economic and Social Review, Punjab University, June 1969, Vol. 7, No. 1, pp. 17-49.

AHMAD, ZIAUDDIN, Ushr and Maks in Early Islam", Islamic Studies, 1988, Vol. 27, No.1, pp.1-11.

ALAM, S. MANZOOR (1960), "The Khaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities", Islamic Culture, Vol. 34.

ALATAS, S. F. (1990), "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production", Arab Historical Review for Ottoman Studies (Tunis), Nos. 1-2, pp. 45-63.

ALATAS, S. F. (2001), 'Introduction to the Political Economy of Ibn Khaldun', *Islamic Quarterly* (London), Vol.45, No.4, pp.307-24.

EL-ALFI, E.S. (1968), *Production, Exchange and Distribution in Ibn Khaldun's Writing*, Minnesota: University of Minnesota Ph.D. Thesis.

ALI, ABDUL KADIR, (1959), "Land Property and Land Tenure in Islam", *Islamic Review* (London), Vol., 47, No. 12, pp. 20-23.

ALI, S. AHMED (1970), "Economics of Ibn Khaldun-A Selection", *Africa Quarterly*, (New Delhi), Vol. 10, No. 3, pp. 251-259.

ALLOUCHE, ADEL (1994), *Mamluk Economics: A Study and Translation of al Maqrizi's Ighathah*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 745 p.

AMEDROZ, H.F. (1916), "The Hisbah Jurisdiction in The Ahkam al Sultaniyah of Mawardi", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, (London), pp. 77-101; 287-314.

AMINE, MUHAMMAD AL-BASHIR (2002), 'The Development of the Institution of Hisbah and its Relation with Khilafah', *Hamdard Islamicism* (Karachi, Pakistan), Vol.25, No.4, pp.49-58.

ANDIC, FUAT AND ANDIC, SUPHAN (1985), "An Explanation to the Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter and Public Choice", *Finanzarchiv*, Vol. 13, pp. 456-459.

ANDIC, S., "Ibn Khaldun:A Fourteenth Century Sociologist", *Public Finance*, 1965, Vol.20, pp. 20-44.

ANZARUL HAQ, MUHAMMAD (n.d.) *A Critical Study of Jalal al-Din al-Dawwani's Contribution to Social Philosophy*, Aligarh Muslim University, Ph.D. Thesis (Unpublished), 443 p.

AZMI, SABAHUDDIN (1995), *Abu Yusuf's Contribution to the Theory of Public Finance*, (M. Phil. Dissertation), Aligarh, A.M.U., Department of Economics.

\_\_\_\_\_ (2002), *Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought*, New Delhi, Goodword Books, pp. 58-72.

BAECK, LOUIS (1994), *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London and New York, Routledge.

BAECK, LOUIS (1991), "The Economic Thought of Classical Islam" Diogenes, (Paris), No. 154, pp. 99-116.

BAER, GABRIEL (1990), "The Dismemberment of Awqaf in Early Nineteenth Century Jerusalem" in G.G. Gilbar (ed.). Ottoman Palestine 1800-1914, Leiden, E.J. Brill, pp. 299-320.

BALJON, J.M.S. (1992), "Social and Economic Ideas of Shah Wali Allah", in Sadeq and Ghazali(eds.), Readings in Islamic Economic Thought, Kuala Lumpur, Longman Malaysia, pp. 238-245.

BASHA, ADNAN KHALIL (1991-1992), Malek Bennabi and His modern Islamic Malek Bennabi and His Modern Islamic Thought, Salford, University of Salford.

BASHAR , MUHAMMAD LAWAL AHMAD (1997), "Price Control in an Islamic Economy", JKAU: Islamic Econ., Vol. 9, pp. 29-52.

BOULAKIA, JEAN DAVID C. (1971), "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", Journal of Political Economy, Vol. 79, No. 5, Sept./Oct. pp. 1105-1118.

CHAPRA, M. U. (2004).Mawlana Mawdudi's Contribution to Islamic Economics. The Muslim World, Vol. 94

CHARNAY, J.P. (1979), "Economy and Religion in the Works of Ibn Khaldun", The Maghrib Review, Vol. 4, No. 1, pp. 6-8.

CIZAKCA, MURAT (2002), "Changing Values and the Contribution of the Cash Endowments (Awqaf al-Nuqud) to the Social Life in Ottoman Bursa, 1585-1823", in Asfahani, M.M. (ed.), Kunuz al-Awqaf fi'l-Alam al-Islami, Qum, Vol. 59, pp. 61-70).

\_\_\_\_\_ (1986), Contribution of Islamic Business Partnerships to the World Trade in Medieval Era, Istanbul: Institute of Social Sciences, Research Paper No. ISS/E 86-06, Bogazici University.

CONSTABLE OLIVIA REMTE (1994), Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Peninsula 900-1500, Cambridge University Press, 320 pp.

DATTA, JITINDRA MOHAN (1939), "Zakat: The Economic Basis of Islamic Tithe", The Economic Journal, London, Vol. XLIX, No. 4, June, pp. 365-369.

AL-DAWWANI, JALAL AL-DIN (1946), *Akhlaq-e-Jalali*, translated by W.F.Thomas, London.

DENNET. DANIEL, C. (1950), *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge: Harvard University Press.

DURI, ABDUL AZIZ (1974), "Notes on Taxation in Early Islam", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden: Vol. 17, No. 2, pp. 136- 44.

EHREKREUTZ, ANDREW S. (1992), *Monetary Changes and Economic History in Medieval Muslim World*, Aldershot. UK: Variorum, 304 pp.

ESSID, M. YASSINE (1987), "Islamic Economic Thought" in S. Todd Lowry (Ed.), *Preclassical Economic Thought: From Greek to the Scottish Enlightenment*, Norwel (Mass.) Kulwar Academic Publisher.

\_\_\_\_\_ (1995), *A Critique of the Origin of Islamic Economic Thought (Islamic History and Civilization Vol. II)*, Leiden: E.J. Brill, 257 pp.

\_\_\_\_\_ (1992), "Greek Economic Thought in The Islamic Milieu: Bryson and Dimashqi" in S. Todd Lowry (ed.) *Perspectives on The History of Economic Thought*, Hampshire: (England): Edward Elgar, pp. 31-38.

EL-FADL, KHALED ABOU (1992), "Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman): A Search For a Concept", *Islamic Studies*, Vol. 31, No. 1, pp. 5-32.

FARRUKH, OMAR (1966), *Ibn Taimiya on Public and Private Laws in Islam (English translation of al-Siyasah al-Shar'iyah)*, Beirut, Khayats.

FATHI, OSAMA MUHAMMAD (1976), *The Juristic Rules of Conquered Land and Land Taxation, Fai' and Kharaj: Their Origins and Development*, Princeton University (Ph. D. Thesis).

AL-FILLI, NAJIB ABDUL WAHAB (1989), *A Critical Edition of Kitab al Amwal by Abu Ja'far Ahmad al-Dawudi (d. 401 H)*, Vol. 1 & II, University of Exeter, U.K., 693 p.

FOSTER, BENJAMIN R. (1970), "Agoranomos and Muhtasib" *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden: E.J. Brill, Vol. 13, Part 2, pp. 128-44.

GAIANI, A. (1953), "The juridical Nature of the Moslem Qirad", *East and West*, pp. 81-86. GERBER, H. (1981), "The Muslim Law of Partnership in Ottoman Court Records", *Studia Islamica*, Vol. 3, pp. 109-119.

GHAZALI, AIDIT (1992), "Economic Significance in Ibn Tufayl's Philosophy" in Abul Hasan Sadeq & A. Ghazali (eds.): *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 111-118.

GHAZALI, AIDIT (1992), "Economic Thought of Abd Allah Harith al-Muhasibi", in Abul Hasan M. Sadiq and Aidit Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 59-65.

\_\_\_\_\_ (1992), "Economic Thought of Ibn Hazam" in Abul Hasan M. Sadiq and Aidit Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 66-73.

\_\_\_\_\_ (1992), "Economic Thought of Nizam al-Mulk al-Tusi" in Abul Hasan M. Sadiq and Aidit Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, 1992, pp. 74-87.

GHAZANFAR, S.M. (1995), "History of Economic Thought: The Schumpeterian Great Gap, The Lost Arab. Islamic Legacy and the Literature Gap", *Journal of Islamic Studies* (Oxford), Vol. 6, No. 2, pp. 234-253. Also included in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp. 72-87.

\_\_\_\_\_ (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon.

\_\_\_\_\_ (1991), "Scholastic Economics and Arab Scholars: 'The Great Gap' Thesis Reconsidered" in Diogenes (Paris), No. 154, pp. 117-140. Also included in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp. 6-22.

\_\_\_\_\_ and ISLAHI, ABDUL AZIM (1998), *Economic Thought of al- Ghazali*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.

\_\_\_\_\_ and ISLAHI, ABDUL AZIM (1990), "Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al Ghazali" *History of Political Economy*, Durham (USA): Vol. 22, No. 2, pp. 381-403. Also included in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp. 23-44.

\_\_\_\_\_ and ISLAHI, ABDUL AZIM (1992), "Explorations in Medieval Arab Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics", in S. Todd Lowry (ed.), *Perspectives on the History of Economic Thought*: Hampshire (England): Edward Elgar, pp. 45-63. Also included in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp. 53-71.

Ghifari, Noor Mohammad (1991), "The Book of Finance by Abu Ubayd al-Qasim b. Salam", Islamabad, Pakistan Hijra Council, pp. 514.

GIBB, H.A.R. (1955), "Fiscal Rescript of Umar II" *Arabica*, Vol. 2, pp. 1-16.

\_\_\_\_\_ and BOWEN (1950), "Taxation and Finance" in *Islamic Society and The West*, London: Royal Institute of International Affairs, pp. 1:69.

GLICK, THOMAS F. (1970), "Muhtasib and Mustasaf" *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden: E.J. Brill, Vol. 13, Part 2, pp. 128-144.

GOITEIN, S.D. (1966), "Banking Accounts from the Eleventh Century AD", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden, Vol. 9, pp. 28-66.

GRICE-HUTCHINSON, MARJORIE (1978), *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, London, George Allen & Unwin.

GRIERSON, PHILIP (1960), "The Monetary Reforms of Abd al-Malik", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden: Vol. 3, Part 3, pp. 242-264.

GUSAU, SULE AHMED (1989), "Economic Ideas of Shehu Uthman Dan Fodio", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, (London) Vol. 10, No. 1, pp. 139-151.

\_\_\_\_\_ (1991), "Economic Views of Ibne Khaldun", *Journal of Objective Studies*, (Aligarh), Vol. 3, No. 2, pp. 48-66.

HANNA, S.A. (1967), "al-Afghani: A Pioneer of Islamic Socialism", *Muslim World*, 57:1, pp. 24-32.

HASAN, ABDULLAH ALWI BIN HAJ (1989), "Al-Mudarabah (Dormant Partnership) and Its Identical Islamic Partnership in Islam", *Hamdard Islamicus*, Vol. 12. No. 2, pp. 11-38.

HASANUZZAMAN, S.M. (1992), "Shihab al-Din ibn Abi al-Rabi': On Management of Personal and Public Wealth", *Islamic Studies*, Islamabad, Vol. 31, no. 3, pp. 365-374.

HEFFENING, W. (1934), "Tadbir' in *The Encyclopaedia of Islam*, Old Edition, Leyden E.J. Brill & London, Luzac and Co., Vol. 4, p. 595.

HOLLAND, MUHTAR (1982), *Public Duties in Islam* (Tr. of Ibn Taimiyah's work *al-Hisbah Fi'l-Islam* (ed. by K. Ahmad), Leicester, The Islamic Foundation, 158 p.

HOSSEINI, HAMID (2003a), "Understanding the Market Mechanism Before Adam Smith" *History of Political Economy*, Durham (USA): Vol. 27, No. 3, pp. 539-61. Reprinted in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon, pp. 88-107.

\_\_\_\_\_ (2003b), "Inaccuracy of the Schumpeterian 'great gap' thesis: Economic Thought in Medieval Iran" in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp. 108-126.

AL-HUSAINI, ISHAQ MUSA (1965), "Hisbah in Islam", *Islamic Review*, London, Vol. 57, No. 2, pp. 30-36.

HUSSAIN, MIRZA MOHAMMAD (1947), "Zakat – a Scheme of Social Insurance" in: *Islam and Socialism*, Lahore: Sh. M. Ashraf, pp. 119-77.

HUSSAIN, M. HADI and KAMALI, A.H. (1977), "Taxation Policies of the Power State" in *The Nature of the Islamic State*, Islamabad, National Book Foundation, pp. 156-64.

IAFIE (2000), *Islamic Economics Bulletin*, (Aligarh, India), Indian Association for Islamic Economics, November-December, Vol. 10, No. 6.

IBN BATTAH, ABDULLAH M. (1988), *Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science*, Ph.D. Dissertation. Washington D.C., the American University, 243 p.

IMAMUDDIN, S.M. (1963), "Al-Hisbah in Muslim Spain", *Islamic Culture*, Vol. 37, No. 1. pp. 25-9.

\_\_\_\_\_ (1990), "A Historical Background of Modern Islamic Banking", in A.M. Zaidi (ed.) *The World of Islam Today*, New Delhi: Indian Institute of Applied Political Research, pp. 352-55.

IRVING, T.B. (1955), "Ibn Khaldun on Agriculture", *Islamic Literature*, (Lahore), Vol. 7, No. 8, pp. 31-32.

ISLAHI, ABDUL AZIM (2001), *An Analytical Analysis of Al-Ghazali's Thought on Money and Interest*, Paper presented to the International Conference on Legacy of Al-Ghazali, organized by ISTAC, Kuala Lumpur, during Oct.24-27.

\_\_\_\_\_ (2005a), *Contributions of Muslim Scholars to the History of Economic Thought and Analysis*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.

\_\_\_\_\_ (1988), *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*, Leicester: The Islamic Foundation, 286.

\_\_\_\_\_ (1984), *Economic Thought of Ibn al-Qayyim*, Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, 1984, 35 p. Reprinted in Sadeq and Ghazali, *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 157-175.

\_\_\_\_\_ (1997), *History of Economic Thought in Islam: A Bibliography*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.

\_\_\_\_\_ (1985), "Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism", *Journal of Research in Islamic Economics*, (Jeddah) Vol. 2, No. 2, pp. 55-56. Reprinted in S. Tahir, A. Ghazali and S.O.S. Agil, (eds.), *Readings in Micro Economics: An Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, 1992, pp. 157-164.

\_\_\_\_\_ (1995), "Market Mechanism in Islam: A Historical Perspective", *Journal of Islamic Economics*, Selangor (Malaysia), Vol. 1, No. 6, pp.1-13.

\_\_\_\_\_ (1990), "Shah Wali Allah's Concept of al-Irtifaqat (Stage of socio-economic development)", *Journal of Objective Studies*, Vol. 1, Nos. 1 & 2, pp. 46-63.

\_\_\_\_\_ (1992), *Sir Syed Ahmad's Views on Education For Economic Upliftment*, Aligarh: Sir Syed Academy, Aligarh Muslim University, 10 p. Mimeo.

\_\_\_\_\_ (2003), *Waqf: A Bibliography*: Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAU., 40 p. \_\_\_\_\_ (2005b), *Zakah: A Bibliography*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.

ISSAWI, CHARLES (1950), *An Arab Philosophy of History: Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)* (translation and arrangement), London, John Murray

IZZI DIN, M. (1997), *The Theory and the Practice of Market Law in Medieval Islam: A Study of Kitab Nisab al-Ihtisab*, Warminster, UK: David Broom Book Co., pp. 247.

JOHANSEN, BABER (1988), *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London, Croom Helm.

KAHF, MONZER (1981), "The Economic Views of Taqi al-Deen Ibn Taimiyah", *Al- Ittihad*, (Indiana/Plainfield), Vol. 18, No. 3, pp. 9-21.

KATOUZIAN, H. (1981), "Riba and Interest in An Islamic Economy", *Mediterranean*, Vol. 14.

KHAN, ABDUL RAHMAN (1955), "Further Elucidation of Technical Matters Discussed in Ibn al-Awwam's Kitab of Filahah", *Islamic Culture*, . 28, April 1954, Vol. 29, Vol. 30, Jan. 1956.

KHAN, M. AKRAM (1981), "Al-Hisbah and The Islamic Economy" in *Proceedings of the International Conference of Muslim Scholars*, Karachi: Printing Company of Pakistan, pp. 68-80.

KHAN, M. FAHIM and GHIFARI, NOOR MUHAMMAD (1992), "Shatibi's Objectives of Shariah and Some Implications for Consumer

Theory” in Sadeq and Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 176-202.

KHAN, M. S. (1964), *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risalah fi Mahiat al-`Adl li-Miskawaih*, Leiden: E.J. Brill.

KURAN, TIMUR (1987), “Continuity and Change in Islamic Economic Thought”, in: Lowry, S. Todd (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publisher, pp.103-113.

AL-LABBAN, IBRAHIM (1964), “The Right of the Poor in the Wealth of the Rich” in *Proceeding of the First Conference of Academy of Islamic Research*, Cairo: Al-Azhar, pp. 167-86.

LATHAM, J.D. (1960), “Observations on the Text and Translation of al-Jarsifi’s *Treatise on Hisba*”, *Journal of Semetic Studies*, Vol. 5, pp. 124-143.

LEVY, RUEBEN (1938), *Notes and Editing of ‘Ibn al Ukhwwah’s Ma’alim al- Qurbah fi Ahkam al-Hisbah*, London: Luzac & Co., 256+113 p.

LOKKEGAARD, F. (1979), *Islamic Taxation in the Classical Period*, Lahore: Sindh Sagar Academy, 286 p.

LOPEZ, S. ROBERT and IRVING W. RAYMOND (1970), “Muslim Trade in The Mediterranean and The West” in Lewis A.R. (ed.) *The Muslim World and The West*, London, John Wiley, pp. 30-8.

LOWACK, NICHOLAS (1990), *Islamic Coins and Trade in the Medieval World*, Aldershot, UK: Varium.

LOWRY, S. TODD (ed.) (1987), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer, Academic Publisher.

\_\_\_\_\_ (ed.) (1992), *Perspectives on the History of Economic Thought*, Vol. Seven, Hampshire, U.K., Edward Elgar.

MALAMI, HUSSAINI U. (1994), “Importance of Muhammad Bel-lo’s *Tanbih al-Sahib ala Ahkam al-Makasib* to our Contemporary Economic System”, *Hamdard Islamicus*, Vol. 17, No. 4, pp. 35-40.

MANDAVILLE, JON E. (1979), “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies*, No. 10, pp. 289-308.

MEERA, AHMEDI KAMEEL MYDIN and AHSAN, SYED NAZMUL (1992), "Al Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists. in Sadeq and Ghazali (eds.), Readings in Islamic Economic Thought, Kuala Lumpur: Longman, Malaysia, pp. 203-21.

MEYER, A. J. (1956), "Economic Thought and its Application and Methodology in the Middle East", Middle East Economic Papers, Beirut, pp. 66-74.

MINORSKY, V. (1964), "Nasir al-Din Tusi on Finance", Iranica, (Tehran University), pp. 64-85.

MIRAKHOR, ABBAS (1987), "Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration", American Journal of Islamic Social Sciences, Dec. Vol. 4, No. 2, pp. 245- 276.

MISKAWAYH (1964), Risalah fi Mahiyat al-`Adl, edited and translated by M.S.Khan, Leiden, Brill

MUSLIM, A. G. (1971), "The Early Development of The Islamic Concept of Riba" Current British Research in Middle Eastern and Islamic Studies, University of Durham, Center for Middle Eastern and Islamic Studies.

MEYER, A. J. (1956), "Economic Thought and its Application and Methodology in the Middle East", Middle East Economic Papers (Beirut), pp. 66-74.

OGUZ, ORHAN and TABAKOGLU, AHMED (1991), "An Historical Approach to Islamic Pricing Policy: A Research on the Ottoman Price System and its Application", JKAU: Islamic Econ., Vol. 3, pp. 63-79

ORAN, AHMAD and RASHID, SALIM (1987), "Fiscal Policy in Early Islam", Public Finance, Netherlands, Vol. 44, No. 1, pp. 75-101.

ORMAN, SABRI (2001), "Abu Hamid al-Ghazali on the Formation and Development of Economic, Social and Political Life", Paper presented to the International Conference on Legacy of Al-Ghazali, organized by ISTAC, Kuala Lumpur, during Oct. 24-27.

ORMAN, SABRI (1985), "Economic Thought of Abu Hamid al-Ghazali - A Methodological Approach", New Jersey, Assembly of the World Religion, 13 p. (Mimeo).

OSER, JACOB AND BLANCHFIELD, W.C. (1975), *The Evolution of Economic Thought*, Third Edition, New York, Harcourt Brace.

OWEISS, IBRAHIM M. (2003), 'Ibn Khaldun: Father of Economics', *Al-Mashriq* (Victoria, Australia) Vol.1, No. 1, pp.65-78.

QURESHI, AIJAZ HASAN (1961), "Assessment and Collection of Kharaj (Land Tax) under Umar I, The Second Caliph in Islam", *Journal of Punjab University Historical Society*, Lahore: Vol. 13, No. 61, pp. 83-92.

RAKE, H.K. (Tr. & Ed.) (1960), *The Book of Government and Rules for Kings* (Siyasat Namah of Nizam al-Mulk al-Tusi), London.

RANA, IRFAN MAHMUD (1970), *Economic System Under Omar The Great*, Lahore: Muhammad Ashraf, 152 p.

RIMA, INGRID H. (2001), *Development of Economic Analysis*, 6th edition, London and New York, Routledge.

ROSENTHAL, F. (Tr.) (1967), *Muqaddimah of Ibn Khaldun*, (An Introduction to History) New York, Princeton University Press, 3 volumes.

ROZINA, PARVEEN (1994), "Ibn Khaldun as an Economist", *Pakistan Journal of History and Culture*, Vol. 15, No. 1, pp. 111-130.

SADEQ, ABULHASAN M. (1992), "Al-Ghazali on Economic Issues and Some Ethico-Juristic Matters having Implications for Economic Behaviour" in AbulHasan Sadeq & Aidit Ghazali (eds.): *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 88-110.

\_\_\_\_\_ and GHAZALI, AIDIT (eds.) (1992), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, 272 p.

SALAMA, ABEDIN AHMAD (1979-80), "Fiscal Analysis of Ibn Khaldun", *Journal of the College of Administrative Sciences*, University of Riyadh, Vol. 7, pp. 111-114.

SATTAR, M.A. (1973), "Ibn Khaldun's Contribution to Economic Thought", *Proceedings of the Third East Coast Regional Conference*, M S A (U.S.), Gray (Indiana), pp. 157-168.

SCHUMPETER, JOSEPH A. (1954), *History of Economic Analysis*, Great Britain, Oxford University Press.

SERJEANT, R.B. (1953), "Al Zaidi Manual of Hisba of the Third Century (H)", Rivista Degli Studi Orientali, Vol. 28, pp. 1-34.

SHARAFUDDIN, ABDUL MUHSIN MUHAMMAD (1965), "Abu Jafar al Dawudi's Kitab al Amwal", Islamic Studies (Rawalpindi), Vol. 4, No. 4, pp. 441-448.

\_\_\_\_\_ (Tr. And ed.)(1995), Kitab al-Amwal by Abu Ja'far Ahmad Ibn Nasr al-Daudi, Islamabad: Islamic Research Institute.

SHARIF, M. RAIHAN (1955), "Ibn Khaldun, The Pioneer Economist", Islamic Literature (Lahore), Vol. 6, No. 5, pp. 33-40.

SHEMESH, A. BEN (1967), Taxation in Islam (Translation of Kitab al-Kharaj), Vol. I, Leiden: E.J. Brill, 172 pp.

\_\_\_\_\_ (1965), Taxation in Islam (Translation of Qudamah bin Jafar's Kitab al-Kharaj), Vol. II, Leiden: Brill, 146 p.

\_\_\_\_\_ (1969), Taxation in Islam, Vol. III, edited Translation of Abu Yusuf's Kitab al-Kharaj, Leiden: E.J. Brill, 155 pp.

SHERWANI, H.K. (1970), "Ibn-i-Khaldun and His Politico-Economic Thought", Islamic Culture, Hyderabad: Vol. 44, No. 2, pp. 71-80.

\_\_\_\_\_ (1956), "Ibn-i-Taimiyah's Economic Thought", Islamic Literature, (Lahore), Vol.8, No. 1, pp. 9-22.

SIDDIQI, M.N. (1992), "Islamic Economic Thought: Foundation, Evolution and Needed Direction", in AbulHasan M. Sadeq and Aidit Ghazali (eds.), Reading in Islamic Thought, Kuala Lumpur, Longman Malaysia, pp. 14-32.

\_\_\_\_\_ (1980), Muslim Economic Thinking, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics and Leicester, Islamic Foundation

\_\_\_\_\_ (1985), Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law, Leicester, U.K. The Islamic Foundation.

\_\_\_\_\_ (1982), Recent Works on History of Economic Thought in Islam – A Survey, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics.

\_\_\_\_\_ and Ghazanfar, S.M. (2003), "Early Medieval Economic Thought: Abu Yousuf's (731-798AD) Economics of Public Fi-

nance” in: GHAZANFAR, S.M (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon. pp.209-227.

SIDDIQI, Z. (1963), “The Muhtasib under Aurangzeb” *Medieval India, Quarterly*, Vol. 7.

SIMONSEN, JORGAN BACK (1988), *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System with Special Reference to the Circumstances in the Arabian Peninsula, Egypt and Palestine*, Copenhagen: Akademisk Forlog, 233 p.

SOMOGYI, J. De (1967), “State Intervention in Trade in Classical Arabic Literature”, *Studies in Islam*, New Delhi, Vol. 4, No. 3, pp. 61-4.

\_\_\_\_\_ (1965), “Trade in Classical Arabic Literature”, *The Muslim World*, Vol. 55, No. 2, pp. 131-4.

SPENGLER, J. (1971), “Alberuni: Eleventh-Century Iranian Malthusian” *History of Political Economy*, Vol. 3., No. 1, Spring, pp. 92-102.

\_\_\_\_\_ (1964), “Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun”, *Comparative Studies in Society and History*, (The Hague), Vol. VI, pp. 268-306. 22

SUHARTO, UGI (2000) *Early Discourse on Islamic Finance: A study based on Kitab al Amwal of Abu Ubayd al-Qasim bin Sallam (d.224/836)*. Kuala Lumpur, Malaysia, the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

TABATABA’I, (1983), *Kharaj in Islamic Law*, London: Anchor Press Ltd.

TAHIR, PERVEZ (2001), ‘Introducing Iqbal the Economist’, *Pakistan Development Review (Islamabad, Pakistan)*, Vol.40, No.4, pp.1167-76.

UDOVITCH, A.L. (1970), “Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade” in Richards, D.S. (ed.), *Islam and Trade of Asia*, Oxford, p. 37-62.

\_\_\_\_\_ (1967), “Labour Partnership in Early Islamic Law”, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden: Vol. 10, No. 1, pp. 64-80.

\_\_\_\_\_ (1970), *Partnership and Profit in Medieval Islam*, New Jersey, Princeton University Press, 180 p.

WATSON, A.M. (1983), *Agricultural Innovation in Early Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press.

WEISS, DIETER (1965), "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 27, pp. 29-37.

WICKENS, G.M. (1956), "Al-Jarsifi on Hisba", *Islamic Quarterly*, Vol. 3, pp. 176-187.

WILSON, R. (1998), "The Contribution of Muhammad Baqir al-Sadar To Contemporary Islamic Economic Thought", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, No. 1, , pp. 46-59.

YUSUF, S.M. (1970), "Abu Dharr, al-Ghifari" in *Studies in Islamic History and Culture*, Lahore: Institute of Islamic Culture, pp. 169-190.

ZAFARUL-ISLAM (1978), *Aurangzeb's Farman and Land Tax*, Islamic Culture, Vol. 52, No. 2, pp. 117-126.

\_\_\_\_\_ (1987), "Nature of Landed Property in Mughal India: Views of Two Contemporary Scholars (Shaikh Jalaluddin Thanasary and Qadi Muhammad Ali Thanawi)", *Islamic Culture*, Vol. LXI, No. 4, pp. 46-62.

\_\_\_\_\_ (1990), *Socio-Economic Dimension of Fiqh Literature in Medieval India*, Lahore: Dyal Singh Trust Library, 150 p.

ZAİM, SABAHADDİN (1980), "Contemporary Turkish Literature on Islamic Economics", in Khurshid Ahmad, *Studies in Islamic Economics*, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics and Leicester (UK), Islamic Foundation.

ZIADEH, NICHOLA (1962), *Al-Hisbah and Al-Muhtasib in Islam*, Beirut, Catholic Press.

ZIAUL-HAQ (1977), *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute, 410.

\_\_\_\_\_ (1982), "The Nature of Riba al-Nasia and Riba al-Fadl", *Islamic Studies*, Vol. 21. No. 4, pp. 19-38.

\_\_\_\_\_ (1976), "Origin and Development of Ottoman Ti-mar System", *Islamic Studies*, Islamabad, Vol. 15, No. 2, pp. 123-34.

### **İngilizce Olmayan Kaynaklar**

AL-HASHIMI, MUHAMMAD YAHYA (1937), "Nazariyyat al-Iqtisad `ind al-Biruni" (Economic Views of al-Biruni), Majallat al-Majma' al-`Ilmi al-`Arabi, (Damascus), Vol. 15, Nos. 11-12, pp. 456-465.

IBN TAYMIYAH (1963), Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ahmad Ibn Taymiyah, edited by al-Najdi, Abd al-Rahman b. Muhammad, Riyadh: Matabi' al-Riyad.

LAOUST, HENRY (1939), Essai sur les Doctrines Sociale et Politique de Taki-d-din b. Taimiya, Cairo, L'Institut Francai.23

MU'ASSASAH AAL-AL-BAYT (1985-86), al-Faharis al-Tahliliyah li'l-Iqtisad al-Islami, Amman, Jordan, Maktabah Saleh Kamil & al-Majma'al-Malaki li-Buhuth al-Hadarah al-Islamiyah

NASH'AT, MUHAMMAD ALI (1944), al-Fikr al-Iqtisadi fi Muqaddimat Ibn Khaldun (Economic Thought in the Prolegomena of Ibn Khaldun), Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyyah.

NUQLI, ISAM ABBAS (1998), Thabt: Bibliography (Contemporary Arabic Works on History of Islamic Economic Thought), Jeddah, King Abdulaziz University.

RIF'AT, SYED MUBARIZ AL-DIN (1937), "Ma'ashiyat par Ibn Khaldun ke Khayalat" (Ibn Khaldun's Views on Economics), Ma'arif (Azamgarh, India), July, Vol. 40, No. 1, pp. 16-28; August Vol. 40, No. 2, pp. 85-95.

SALIH, MUHAMMAD ZAKI (1933), "al-Fikr al-Iqtisadi al-Arabi fi'l-Qarn al-Khamis `Ashar" (Arab Economic Thought in the Fifteenth Century), al-Qanun Wa'l-Iqtisad, Cairo, March, Vol. 3, No. 3, pp. 315-360 and October, Vol. 3, No. 6, pp. muhtar755-809.

SIDDIQI, MUHAMMAD NEJATULLAH (1964), "Abu Yusuf Ka Ma'ashi Fikr" (Economic Thought of Abu Yusuf), Fikr-o-Nazar, (Aligarh), January, Vol. 5, No. 1, pp. 66-95.

\_\_\_\_\_ (tr. & ed.) (1966) Islam ka Nizam -i- Mahasil (Taxation System of Islam), Lahore, Islamic Publications.

## 2

# İSLAM İKTİSAT DÜŞÜNCESİ: TEMELLERİ, EVRİMİ VE İHTİYAÇ DUYULAN YÖNELİM<sup>(\*)</sup>

Muhammed Nejatullah SIDDIQI

Çeviri: Mehmet Akif BERBER

### Giriş

İslam ekonomisi düşüncesi, Müslüman düşünürlerin kendi devirlerindeki ekonomik zorluklara cevabıdır. Bu cevaplar doğal olarak Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in öğretilerinden ilhamlarını almışlar ve bunlar içinde kökleşmişlerdir. Bu düşüncenin oluşumunda muhakeme ve tecrübe de etkili olmuş ve yaşanan zaman ve mekânın etkilerini beraberlerinde getirmişlerdir. Bunun sonucu olarak, on dört asırlık tarihi bir miras almış oluyoruz ki bu, ekonomik sıkıntılara üretilen kimi uzun kimi kısa vadeli çareleri içermektedir. Böylesine zengin bir mirası ele alırken kendimi belli başlı katkıları içeren genel bir bakışla sınırlandırmak durumundayım.

Bütün İslam düşüncesinin kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir; iktisadi düşünce de yine bu kapsamdadır. Hülefa-ı Raşidin'in fikir ve eylemleri de, onlardan sonra gelen düşünürler ve devlet adamları için ifade ettikleri her şeyle birlikte, haklı olarak Sünnet'in devamı şeklinde düşünülmektedir. Bu çalışmada mezkûr kaynakların

---

(\*) Bu makale ilk olarak Abdulhasan M. Sadeq ve Aidit Ghazali'nin editörlüğünü yaptıkları "Readings in Islamic Economic Thought" kitabında yayınlanmıştır. Yazarın izni ve bilgisi dahilinde Türkçe'ye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: Readings in Islamic Economic Thought. ed. Abdulhasan M. Sadeq, Aidit Ghazali. Longman, 1992. içinde özgün adı, Islamic Economic Thought: Foundations, Evolution and Needed Direction, ss.14-32.

içeriklerinin ne kadar iktisadi olduğu tartışmasıyla doğrudan ilgilenmeyeceğim. Asıl olarak çalışmanın merkezinde, âlimler silsilesinde bu kaynakların nasıl algılandığı yatıyor. Öncelikle Hicri 450'ye kadar olan dönem ele alınacaktır ki fıkıh mezheplerinin *İmam*'ları ile önde gelen filozoflar ve derviş/sufiler bu aralıktadır. Daha sonra ise izleyen asırları tartışacağız. Nihayetinde ise Hicri 1350'den başlayarak günümüzü ele alacağız; İslam Ekonomisi alanındaki eleştirileri değerlendirip geleceğe yönelik bazı gözlemlerle bitireceğiz.

## 1. Kuruluş Temelleri (Hicri 450/Miladi 1058'e Değin)

İslam'da entelektüel düşünce alanında ilk öne çıkanlar *fakihler* idi, onları *sufiler* ve filozoflar takip etti. Mercek altına aldığımız dönemin başlarında hukuk âlimleri, *sufiler* ve filozoflar aynı insanlar kümesinde değildi. Fakat bu dönemin sonlarına doğru, bu üç dalda iz bırakan ilmi şahsiyetlerin hepsi diğer iki alanda da yeterli temele sahiptiler. Buradan hareketle, herhangi bir grubu temsil eden örneğin alana özgün katkısını değerlendirmeden önce bu üç farklı geleneğin İslam iktisat düşüncesine olan belirgin farklı katkılarının göz önünde bulundurulması önerilmektedir.

Fıkıh, şeriatın neye gereksinimi olduğuna odaklanır ve fıkıhçılar “ne'lik” tartışmasına yalnızca bu bağlam içerisinde eğilmişlerdir. Onların araştırma konuları iktisadi olguların tanımları ve açıklamaların yanı sıra arzu edilenin arayışı, ekonomik ilişkilerde *maslahat* (fayda) yahut *meşedet* (zarar) durumlarını irdelemeyi de içeriyordu. Aynı zamanda Kur'an ve Sünnetteki işaretleri izlerken emirlerin ve yasakların hikmetlerini araştırmayı da unutmadılar; emredilen nasıl iyiliklere yol açabiliyordu ve aynı şekilde nehyedilenin zararı ne olabilirdi gibi. *Fakihlerin* iktisadi çıkarımları, nadiren genel manzaraya ışık tutan pozitif anlayışlarla birlikte, büyük ölçüde normatifti. Ayrıca, genellemek gerekirse, adil

davranışın ve muhkem politikaların detaylarını tasarlarken ve dünyevi işlerin idaresinde izin verilenin sınırlarını tanımlarken, topluma küresel bir bakış ile bakmak ve düşüncenin evrensel kategorileriyle çalışmak onların en güçlü oldukları tarafları değildi.

*Tasavvufun* (ya da *zühdün*) İslam iktisat düşüncesine temel katkısı, maddi servete aşırı tamah etmeye devamlı bir karşı koyuşu ve Allah'ın mahlûkatına karşı cömertçe hizmet etmeye ve diğerkâmlığa da sürekli bir meyletmeyi öne çıkarmasıdır. Tasavvufçular, insan ruhunun nihai gayesi ve onun ilahi olana ulaşması yollarına vurgu yapmışlardır. Bu kaygıyı da kişisel olarak, dünyevi ihtiyaçları ve değerleri asgariye indirip iyilikleri ve ahiret saadetine götürecek amaçları merkeze koyarak dünya yaşamını sürdürmeye çalışarak misal teşkil etmişlerdir.

Müslüman filozoflar, Aristo (M.Ö. 367-322) başta olmak üzere antik Yunan'daki öncülerini takip ederek fakat aynı zamanda da şeriata mutlak bağlılıklarıyla, en geniş anlamda *saadet* ya da erdem üzerine eğilmişlerdir. Yöntemleri evrensel ve tümel olmanın yanında rasyoneldi. Bilgelikten beslenen ideal toplum ve erdemli bireyin portresini çiziyorlardı ki şeriataın özündeki gerçek amacı araştırmanın da aynı kapıya çıktığına inanıyorlardı. Yöntemleri, insanlığın iktisadi sorunlarının geniş ölçekte pozitif analizine daha fazla imkân veriyor ise de bunun daha kalıcı bir doğası vardı. Ana hatlarıyla bakarsak; fıkıh âlimlerinin mikroekonomik meselelerle meşgul olmalarının aksine, düşünce biçimleri onları makroekonomik olgulara yönlendiriyordu.

Öte yandan hem felsefe hem de tasavvuf küçük bir kesime hitap ederken fıkıh bu iki kesim de dâhil herkes içindi. Dolayısıyla, İslam iktisadi düşüncesinin ana akımının fıkıh merkezli olmasına şaşmamak gerekir. Yine de sufiler ve filozoflar bu akıma önemli katkılar ekleyip sonraki dönemlerdeki sentezlere imkân sağlamışlardır.

Kronolojik sırayla vurgulayacağımız bazı katkıları sağlayan âlimlerin bir kısmına burada yer verebileceğiz.

### Ebu Yusuf (Hicri 113-182/Miladi 731-798)

Ebu Yusuf, doğrudan iktisadi bir politikayla alakalı risale kaleme alan ilk fıkıh âlimidir. Onun *Kitabü'l-Harac*<sup>1</sup> adlı eseri diğer âlimler için yol açıcı olmuştur. Tebaanın idaresi ve mülkünün gelişmesi için yöneticinin iktisadi sorumluluklarına vurgusu, adil ve eşit vergilendirme, maliyenin [hazinenin] sosyal yatırım olarak değerlendirilebilmesi, harcamalarda hesap verebilme şeffaflığı gibi ele aldığı mevzular bu alanda önemli başlıklar hâline gelmiştir. İltizam yoluyla vergi toplamaya şiddetle karşı çıkmış ve toprağın önceden vergilendirilmesi yerine mahsul üzerinden vergi alınmasını önermiştir. Bu daha adilce idi ve daha fazla hasılat elde etmenin yanında ekili arazinin veriminin artmasına da imkân sağlıyordu. Zirai arazinin sulanma ve set işleriyle alakalı da detaylı kalkınma önerileri sunmuştur. Başat katkısı maliye alanında olsa da narh [fiyat kontrolleri] üzerine de eğilmiştir. Bu çalışmalarını onu piyasada fiyatların nasıl oluştuğu ve belirli vergi çeşitlerinin etkileri üzerine çıkarımlar yapmaya muvaffak kılmıştır.

### Muhammed bin Hasan Şeybani (Hicri 135-189/Miladi 749-805)

Muhammed bin Hasan *kesb* (gelirler) üzerine küçük bir risale kaleme almıştır ki bu aynı zamanda “*Kitabü'l-İktisab fi'r-Rızki'l-Müstetab*”<sup>2</sup> olarak da bilinir. Bu kısa risale gelir kazanmanın asıl amaçlarıyla bunun yolları olan *icare*, *ticaret*, *ziraat* ve *sanayi*<sup>3</sup> üzerine tartışmalar içerir. Şeriatın bu faaliyetlerle alakalı hükümleri öne sürülür. Yazar aynı zamanda erdemli bir Müslümanın tüketim davranışını açıklar ve sadakanın önemine dikkat çekerken dilenmenin zilletine vurgu yapar. Bu bağlamda bazı *sufilerin* iktisadi girişimciliği eleştirirken diğerlerinden yardım

1 Ebu Yusuf Ya'kub, *Kitabü'l-Harac*, Kahire: Matbaatü's-Selefiyye. H. 1346.

2 Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1986.

3 a.g.e., s. 40.

almakta beis görmemesini eleştirir. Herkes kendi mutedil ihtiyaçlarını karşılayacak ve yakınlarından durumu iyi olmayanlar başta olmak üzere diğerlerine yardımda bulunacak kadar çalışmak zorundadır. Bunun ötesinde kazananların da biriktirmesi ya da infak etmesi kendi tasarrufudur; Allah Resulü (sav) ve ashabında bunun iki örneğini de görebiliyoruz.<sup>4</sup>

Şeybanî'nin "*Kitabü'l-Aslı*"<sup>5</sup> ve diğer fıkhi eserleri *selem* (ön ödemeli satış), *şirket* (ortaklık), *mudârebe* (kâr paylaşımı) ve diğer türde satış işlemleriyle alakalı bilgiler içermektedir. Ebu Yusuf'ta da durum aynıdır. Bu iki âlim, İslam hukukunun önemli bir kolu olan Hanefi mezhebinin temellerini atmışlardır. Şeybanî'nin yukarıda bahsedilen risalesi Müslüman bireyin iktisadi ilişkileriyle ilgileniyorsa da Ebu Yusuf'un eseri aslen döneminin yöneticilerine hitap eder ve onlara mali tavsiyelerde bulunur. Birlikte ele alındığında bu ikisi bize İslami iktisadi yaşam hakkında hem bireysel hem toplumsal anlamda detaylı bir çerçeve sunar. İnsanın ahiret saadetine araması gerektiği görüşüne sahip olsalar da iktisadi faaliyetlere karşı tutumları pozitif ve dinamiktir. Onların dikkatlerini bu yönde toplamaları, devletin ihtiyaçların giderilmesi, insan ilişkilerinde adaletin sağlanması ve iktisadi kalkınmada aktif bir rol üstlenmesini tasavvur etmektedir.

### Ebu Ubeyd (ö. Hicri 224/Miladi 838)

Ebu Ubeyd'in "*Kitabü'l-Emval*"<sup>6</sup> i İslam'da maliye üzerine yetkin bir eserdir. Kitabın başlangıcında "Sultanın tebaa üzerindeki hakları ve tebaanın sultandan beklentileri" başlıklı kısa bir bölüm ve sonrasında da sultanın, tebaanın refahı için toplayabileceği gelirler ve bunların Kur'an ve Sünnetteki yerini içeren bir bölüm

4 Her ne kadar kendisine kalan mirasın çoğunu ilme harcadıysa da, Şeybanî'nin varlıklı bir aileden geldiği unutulmamalıdır. Aynı mezhepten diğer âlim Ebu Yusuf da Harun Reşid'in divanında kadılıküdat olduğu için maddi durumu iyiydi ama daha mütevazı bir aileden gelmekteydi.

5 Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye.

6 Beyrut: Darü'l-Fikr, 1975.

vardır. Ebu Yusuf'un eserinden çok daha kapsamlı olan bu kitabın geri kalanında da gelirlerin toplanması ve dağıtılması işlenir. Bu kalemler zekât (öşrü de içerir), beşte birlik savaş ganimetleri, haraç, cizye ve kaybolan, mirassız kalan mallar vs. gibi diğer gelirleri kapsayan *feyd*dir. Kitap, İslam'ın ilk iki asırlık iktisat tarihi açısından da oldukça zengindir.

Kitap aynı zamanda Allah Resulü (sav) ve ashabdan iktisadi ilişkiler ve mevzularla alakalı rivayetleri içerir. Bunun yanında Ebu Ubeyd salt olarak rivayetleri aktaran biri değildir. Aksine o her mevzuda görüşlerden bir veya ikisini desteklemiş, bazen de akli ya da şeri delillerle kendi görüşünü ortaya koymuştur. Örnek olarak; zekât malından alınabilecek yardımlar konusunda, kişiye özel sınır getirilmesine kuvvetle karşı çıkmıştır. Asıl mesele, tek seferde yapılması büyük harcamaları içerdiğinde bile ihtiyaçların karşılanması ve bu sebeple insanların zarar görmemeleridir.<sup>7</sup>

### Haris bin Esed el-Muhasibi (ö. Hicri 243/Miladi 859)

Haris bin Esed el-Muhasibi'nin tasavvufa dair etkili birden fazla eseri arasında "*El-Mekasib*"<sup>8</sup> adlı kazanç yollarıyla alakalı kısa bir risalesi vardır. "Tanımladığımız şekilde; Allah'ın emri doğrultusunda, doğru yoldan sapmadan ve haddi aşmadan geçimini kazanmak için çabalayan; ticaretle, zanaatta ve diğer işlerde takvayı arayan kişi, böylelikle Allah'a (c.c.) itaatkâr olduğu gibi ilim irfan sahibi kimselerce de takdir edilir"<sup>9</sup> demektedir. Sonrasında el-Muhasibi, ashabın bu tanıma tam olarak uyduğunu; bazıları gibi iktisadi faaliyetlerden el etek çekmenin İslam'da yerinin olmadığını açıklar. Sonrasında, nehyedilen hallere düşürebilecek tüm kâr ve gelirlerden kaçınmak gerektiğiyle devam eder. Kişi, iktisadi ilişkilerinde ihlaslı olmalı ve diğer Müslümanlara faydalı olma niyetinde bulunmalıdır. Dikkat çekici bir not olarak

7 Kâsım b. Sellam Ebû Ubeyd, Kitabü'l-Emval.

8 Kahire, 1984.

9 Age, s. 52.

el-Muhasibi'nin, "Ahiret gününe inanmıyor gibi her türlü haram işle iştigal eden"<sup>10</sup> kendi dönemindeki tüccarlara karşı da oldukça tepkili olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

### Cüneyd-i Bağdadi (ö. Hicri 297/Miladi 910)

Cüneyd-i Bağdadi tanınmış bir *sufi* idi; etrafındakiler *zühhd* içinde yaşıdıysa da kendisi mütevazı ölçekte de olsa tüccardı. Ona göre tasavvufun özü "*nefsi isteklerden sıyrılmak ve manevi tekâmüle yönelmek, kendini hakikate adanmak, ezeli hayatı akılda tutarak en iyisini yapmak, tüm toplumun iyiliğini istemek, şeriat hususunda Allah'a ve Resulüne tam anlamıyla iman etmek*"<sup>11</sup> idi.

### Maverdi (ö. Hicri 450/Miladi 1058)

Maverdi'nin "*El-Ahkamü's-Sultaniyye*"<sup>12</sup> adlı eseri devlet ve yönetimi yani diğer mevzularla birlikte sultanın görevleri, hazine gelirleri ve harcamaları, miri ve diğer nitelikte araziler ve bunların dağıtımında ve piyasasında devletin konumu ile alakalıdır. Pazarı denetlemeden sorumlu *muhtesibin* görevleri içinde; ölçü ve tartıların doğruluğunu ölçmek, olabilecek sahtekârlıkları engellemek ve böylece tüccarlar ve üreticiler arasındaki ilişkilerde şeri ölçülerden çıkılmamasını sağlamak vardır.

Maverdi'nin "*Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*"<sup>13</sup> adlı eseri iktisadi içerik anlamında zengindir, bunun sebebi de Müslüman bireyin davranışlarına odaklanıyor olmasıdır. Eser, tasavvuf ehlinin söylemlerinden yoğun bir etkilenmeye işaret eder ki bu, sıklıkla görülen alıntılardan da anlaşılır. Esasında; salih bir Müslümanın erdemleri ve özelliklerinden bahseden bu eser, tasavvuf külliyyatına da dâhil edilebilir. Maverdi aynı zamanda hikmet ehlinin (*el-*

10 Age, s. 75.

11 Alıntı, kaynağı: Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid" s. 37; The Muslim World, Cilt. LXXIII, No. 1, Ocak, 1983, s. 33-56.

12 Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983.

13 Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1979.

*hükema*) sözlerine de eğilir ama temel kaynağı Allah Resulü (sav) ile ashabı ve tabiindir.

Bu kitapta Maverdi tarım, hayvancılık, ticaret ve zanaat/sanayiye dört temel kazanç kapısı olarak sıralar.<sup>14</sup> Daha sonra kazanç mefhumuna yaklaşımları tartışır. Ona göre, hayırda harcanıldığı sürece ihtiyacımdan fazla kazanmakta beis yoktur. Fakat mal yığmak için para kazanmaya ve bu yolla yükseleceğini sanmaya karşıdır. Tüm hasletleri yok eden hırsın doymak bilmeyeceği malumdur.<sup>15</sup>

Bu eserler yanında, Maverdi hacimli bir fıkıh eseri olan “*el-Havi*”yi bırakmıştır. Bu kitabın “*el-Mudârebe*”<sup>16</sup> adlı bir bölümü yakın zamanda ayrı olarak basılmıştır. Bu kitapta kâr paylaşımı yöntemi olan mudârebe üzerine farklı mezheplerin görüşleri karşılaştırılmıştır. İçerisindeki dikkat çeken bir tartışma da sermaye sahibinin girişimci ile ortak olması ve sonrasında oluşacak kârın bölüşülmesi konusudur. Maverdi fakihlerin çoğunluğu gibi buna cevaz vermez. Editörün notunda, bazı Hanbeli fakihlerinin böyle bir *mudârebeye* cevaz verdiği geçer<sup>17</sup> ki bu görüş günümüzün ihtiyaçlarını karşılamada daha işe yarar gözükmektedir.<sup>18</sup>

### İbn Miskeveyh (ö. Hicri 421/Miladi 1030)

İbn Miskeveyh’in ahlak felsefesi üzerine eseri, Aristo’nun görüşleriyle İslam’ın kurallarını sentezleme amacındadır. Bu kısa çalışmamızda, onun eserindeki çok sayıdaki iktisadi referansa değinmek mümkün değildir. Bu yüzden sadece mübadeledeki adletsizlik ve paranın rolü üzerinde duracağız. Onun gözlemine göre:

*İnsanoğlu tabiatı gereği sosyaldir. Yardımlaşma olmadan yaşayamaz. Dolayısıyla herkes bir şekilde birbirine hizmet eder. Bir-*

14 Age, s. 187.

15 Age, s. 201.

16 Kahire: Darü’l-Ensari, ed. Abdülvahhab el-Seyyid el-Siba’i Hawas, n.d.?

17 Age, s. 121-122.

18 Age, s. 299.

*birlerinden alır ve birbirlerine verirler; bunu yaparken de uygun karşılıklar beklerler (el-mükafatü'l-münasibe). Eğer bir ayakkabıcı bir marangozun hizmetinden istifade ederse ve karşılığında da kendi hizmetini verirse, her iki çalışmada eşit olursa bu onların kazancı olur. Lakin bir kişinin işinin diğerinden daha kaliteli olması kaçınılmazdır. Bu durumda da dinar para, ölçücü ve denge kurucu olarak devreye girer (el-mukavvimü'l-müsavi beynehuma).<sup>19</sup>*

Yine de kendisi paranın bu nihai mizan görevi için kusursuz olmadığını görebilecek kadar zekidir. Bu yüzden bazı iktisadi mevzularda yöneticinin adaleti sağlama amacıyla müdahalesi gerekli olabilir.<sup>20</sup>

İbn Miskeveyh, adalet konulu başka bir risalesinde de para mefhumuna değinir. Ona göre altın, evrensel olarak kabul edilmiştir; kendi sözleriyle “her nevi emek ve ticarete standart olmuş bir uzlaşma aracıdır.”<sup>21</sup> Bu uzlaşım altının sağlamlık, hafiflik, bozulmama, insanlar tarafından arzu nesnesi olma ve albenili olma özellikleriyle alakası vardır. “Kim ki malını altına çevirir ve onların yerini ikame olarak altını elinde tutar, doğru yapmış olur çünkü o altınla istediği her şeyi istediği vakitte elde edebilir.”<sup>22</sup>

## 2. İkinci Dönem

### (Hicri 450-850/Miladi 1058-1446)

İslam iktisadi düşüncesinin teşekkülünde ikinci dönem, Kur'an ve Sünnet gibi kaynaklardan doğrudan beslenmeden ziyade bu dönem âlimlerinin üzerinden model çıkarabilecekleri zengin bir kültürel miras ile başlamıştır. Bu devir aynı zamanda Abbasi hanedanının yıkılışı ve İslam dünyasının rızadan ziyade kaba/askeri güç ile kurulan bölgesel devletçiklere ayrılması gibi

19 Miskeveyh, Tehzibu'l-Ahlak. Beyrut: Dar Maktabat al-Hayat, 2. ed., s. 110.

20 age.

21 Khan, M.S., An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risalah fi Mahiyat al 'Adl li Miskawaih. Leiden: E.J. Brill, 1964, s. 18.

22 Age, s. 19.

siyasi bir gerçeklikle karşı karşıya kalınmasına da denk gelmektedir. Yüksek mevkilerde yolsuzluk ile halk düzeyinde manevi değerlerin bozuluşu beraberce yükselmektedir. Ümmetin/toplumun manevi bağının zayıflayışı da, zengin ve fakir arasındaki uçurumun derinleşmesiyle alakalıydı. Bu dönemi, genişleyen ticaret ve piyasa ilişkileri açısından olumlu saymak mümkünse de ağırlaşan vergi yükünün iktisadi gelişime engel olduğu da vakidir.

İslam'ın hükümrânlığı, her birisi birçok ilmi merkeze sahip, batıda Fas ve İspanya'dan doğuda Hindistan gibi bölgelere kadar genişledi. Bu dönemi temsilen üç önemli isim seçtik: Horasan'dan yani doğudan Ebu Hamid el-Gazzali, Şam'dan İbn Teymiyye ve mağripten (batıdan) İbn Haldun.

### **İmam Gazzali (Hicri 451-505/Miladi 1055-1111)**

Fıkıhın detaylandığı düzgün yaşama kaideleri, bu yolda yaşamak isteyenler için olsa da ahireti umursamadan zenginlik para ve şöhrat peşinde koşanlara çok şey ifade etmeyecektir. Zira bunlarda eksik olan taraf imandı ki bu hususta da ne fakihin ne de filozofun bir katkısı olacaktır. Gazzali, dünyacılığın hüküm sürdüğü bir devirde imanı tahkim için tasavvufa yönelmiştir. Bu yüzden, en önemli eseri "*İhya-yı Ulumid'Din*"de bolca iktibas ettiği üzere, iktisadi düşüncelerinde sufilerin büyük etkisinin görülmesi şaşırtıcı değildir. *İhya*'dan ayrı olarak; fıkıh usulü alanındaki yol gösterici eseri "*el-Mustasfa*" yanında "*Mizanü'l-Amel*" ve "*et-Tibrü'l-Mesbuk fi Nasihatü'l-Müluk*" adındaki iki risalesinden de kendisinin iktisadi görüşleri takip edilebilir.

Gazzali, ilgi alanının merkezine kişisel davranış izleklerini koyar ve bunları da Kur'an, Sünnet, sahabi ve tabiinden örneklerle birlikte Cüneyd-i Bağdadi, Bîşr-i Hafi, Zünnun el-Mısri ve Haris el-Muhasibi gibi tasavvuf büyüklerinden kaynaklarla değerlendirir. İyi ve halis niyete yoğun vurgu yapar. Birisi zanaatında yahut ticaretinde sosyal sorumluluklarını göz ardı etmemelidir (*füruz-ı*

*kifaye*).<sup>23</sup> Kişi, yiyecek, giyecek ve barınma anlamında kendisine yetecek kadar olandan ne az ne de fazla kazanmalıdır.<sup>24</sup> Temel ihtiyaçlar listesi gerekli ev eşyalarını, bir aile geçindirmeyi ve bazı mülkiyet edinmelerini içerecek şekilde genişletilebilse de,<sup>25</sup> bu ihtiyaçların nasıl karşılanacağına ilişkin standartların tanımlanmasında o kadar cömert değildir. Burada atıfta bulunduğu standartlar Allah Resulü (sav) ve ashabının örnekliğiyle ilişkili olarak anladıklarıdır.<sup>26</sup> Kendi toplumu, onun tabii özellikleri, giyinme, barınma gibi ortalama standartların da tartışmasında konu ile alakalı olacağı aklına gelmemektedir. Halife Hz. Ali'nin "Bir kişi Allah yolunda infak etmek amacıyla, dünyadaki tüm zenginliğe de elde etse o kişi yine de *zahiddir*."<sup>27</sup> rivayetine rağmen o, hayır işlemek amaçlı da olsa kazanıp biriktirmeyi uygun görmemektedir.<sup>28</sup> Dünyevi kazançlar ve tasarruflar mevzusuna kategorik yaklaşır ve: "Kişi eğer dünyevi olarak ihtiyacından fazlasını kazanır da Allah'ın diğer kullarının ihtiyacına rağmen bunu kendine saklarsa o, zalimlerdenidir. Altın ve gümüşü yığanlardan olmuştur." der lakin bunun fıkhi bir kaide olmadığını da ekler, zira kişinin ihtiyacını tarafsızca belirlemenin zorluğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Gazzali'nin normları, kendi nesline ve bugün bile onun *İhya*'sından İslam öğretilerinin bir hülasesi olarak istifade eden kendisinden sonraki Müslümanları bazı sufi ideallerine iletmeyi başaramıştır. Fakat bu öğretiler saray halklarının yaşamında pek etkin olamamışlardır. Gazzali, yöneticilere tavsiyelerinde daha temkinli bir tavır takınır; onlara tebaalarına karşı görevlerini hatırlatır. Tebaanın ihtiyaçlarını karşılama ve şer'i olmayan vergiler gibi yanlış uygulamaları kaldırmalarını önerir. Halk kıt-

23 Gazzali, İhyaü Ulumi'd-Din. Mısır: Mustafa Babi Al-Halabi, 2. Cilt, 1939, s. 85.

24 Age, 3. Cilt, s. 328.

25 Age, 4. Cilt, s. 225.

26 Age, 4. Cilt, s. 225-230.

27 Age, 3. Cilt, s. 258.

28 Age, 3. Cilt, s. 254.

29 Age, 4. Cilt, s. 92.

lıktan mustaripse ve hayati ihtiyaçlarını karşılayamıyorsa onlara hazineden para temini ve gıda yardımı yöneticinin sorumluluğundadır.<sup>30</sup> Şeri olmayan vergilere gelince, kendisi bunları ancak savunma, savaş vs. gibi harcamaların normal bütçeden karşılamadığı istisnai koşullarda savunmaktadır. Bu hallerde devletin borçlanması da onaylamaktadır.<sup>31</sup>

Gazzali'nin iktisadi çözümleri<sup>32</sup> paranın iktisadı gelişiminin İslami anlayışını zenginleştirmekte<sup>33</sup> ve sivil toplumunun ihtiyaçlar üzerinden nasıl yapılandığını göstermektedir. İbn Miskeveyh gibi âlimlerin görüşlerine benzer şekilde Gazzali bu düşünceye bazı ilave çözümler ekler. Fazlalık ribasının (*ribe'l-fadl*) paranın doğası ve fonksiyonlarına<sup>34</sup> zarar verdiği için yasak olduğunu açıklamaya çalışmakta ve paranın mübadeleyi kolaylaştırmak için tasarlandığını diğer yandan istiflemenin bu süreçte zarar verdiği temeli üzerinden paranın biriktirilmesini kınamaktadır.<sup>35</sup>

### İbn Teymiyye (Hicri 661-728/Miladi 1263-1328)

Bir inanç krizi yaşarken bundan tasavvuf sayesinde kurtulan ve düşüncesi böylece şekillenen Gazzali'nin aksine, İbn Teymiyye'nin kariyeri müstakimdir. Ulema bir ailede yetişmesinin etkisiyle, tasavvuf ve felsefeyi de içeren İslami ilimlerde çok kısa sürede ustalaşabilmiştir. Bunun yanında asıl katkısını fıkıh ve imanla alakalı özellikle de akidenin saflaştırılması alanında vermiştir.

İbn Teymiyye'nin odağını toplum, onun ahlaki temelleri ve şeriat ile uyumlu olarak nasıl idare edileceği oluşturmaktadır. Bu

30 Gazzali, Et-Tibrü'l-Mesbuk fi Nasihatü'l-Müluk, Mekteb el-Cünci. 1967, s. 105.

31 Gazzali, El Mustasfa min İlmi'l-Usul. Mısır: Bulaq, 2. Cilt, H. 1322, s. 303-304.

32 Gazzali, İhyâü Ulumü'd-Din. Mısır: Mustafa Babi Al-Halabi, 2. Cilt, 1939, s. 220.

33 Age, 3. Cilt, s. 222.

34 Age, 4. Cilt, s. 89.

35 Age, 4. Cilt, s. 89-90.

hususta toplumu yönlendirecek olan ulema olmasına rağmen yöneticilerin de büyük bir sorumluluğu bulunmaktaydı. O da bireyin iktisadi davranışlarını belirleyen İslami kaideleri çalışmış olsa da, Gazzali'den ayrıldığı noktalar sözleşmeler ve uygulamaları, fiyat düzeylerinin adaletten ayrılmaması, piyasaya müdahale durumları, maliye ve devletin tüm bunlardaki rolü gibi sosyal mevzulardır. Yine o da aynı şekilde, yozlaşmış idareciler tarafından yönetilen ve dünyevi zihinlerle dolu bireylerden oluşan bir toplumla muhatap olmuştur. Onun çağrısının temeli, bireyin nihayetinde toplumdan çekilmesiyle son bulacak bir bireysel dindarlık ideali yerine toplumun ahlaki yapısını güçlendirmeye yönelikti. İktisadi aktörlerin kurallara uymasıyla sosyal dokunun sürdürülebileceği düşüncesine matuf olarak iktisadi girişim serbestisinin ve özel mülkiyetin sınırlarını belirlemek gibi bir yaklaşıma sahipti. Büyük hacim tutan fetvaları ve hisbe, “*Siyasetü’ş-Şer’iyye fi Islahı’r-Rai vel Raiyye*” üzerine risalelerinden taşan iktisadi fikirlerinin esası budur.

İbn Teymiyye, ahlaki değerlerin yanında adil ve halkın refahına işleyen bir şer’i yönetimce sınırları belirlenen iktisadi girişim ve özel mülkiyet serbestisi temelli sağlam/muhkem bir toplum öngörmüştü.<sup>36</sup> Ticari ilişkilerdeki dayanak noktası adaletti ki bu da ancak tüm tarafların rızası ile oluşabilirdi. Tarafların birbirinden bilgi saklamaması da bu durumun temelini oluşturmaktadır. Şeriat kaidelerinin sunduğu ahlaka göre kandırma, zorlama ve bilgi eksikliği gibi durumlardan yararlanma fırsatçılığı olamazdı. Bu kaideler ışığında bakılınca, fiyatlar yükselsin diye mal *ihdikârı* da olmayacağı için fiyat düzeyleri adil ve muvazeneli olacaktır.<sup>37</sup> Bu anlamıyla İbn Teymiyye, hakkaniyetli fiyat mevzusunu detaylı tartışan ilk Müslüman âlimdir.

36 İbn Teymiyye, *Es Siyasetü’ş-Şer’iyye fi Islahı’r-rai ve’r-raiyye*. Şam: Mektebe Darü’l-Beyan, 1985, s. 12-18, 58-67.

37 İbn Teymiyye, *El-Hisbe fi’l-İslam*. Mısır: Matbaatü’l-Müeyyid?, H. 1318, s. 14-30.

İbn Teymiyye'nin İslam ekonomisine diğer bir özgün katkısı da farklı çeşit ortaklıklara (mudârebe, hasat ortaklığı vs.) yaptığı vurgu ve bunları diğer tür kira sözleşmelerinden ahlaki olarak daha üstün görmesidir.<sup>38</sup>

İbn Teymiyye'nin kamu görevleri üzerine düşüncelerine barksak; onun emisyon idaresi, ağırlık ve ölçülerin düzenlenmesi, gerektiğinde narh düzenlemeleri ve istisnai olarak konulan gayr-ı şer'i vergiler gibi mevzular üzerine fikir beyan ettiğini görebiliriz.<sup>39</sup>

İbn Teymiyye'nin ağırlıklı olarak normatif iktisat anlayışında, pozitif iktisadın izleri de görülebilir. Fiyat düzeylerinin arz ve talebe göre oluştuğuna dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca dolaylı vergilerin oluşumu ve bunlarla yükün vergiyi ödeyen satıcıdan ürünü alan müşteriye kaymasını ve böylece ürüne gelen ek maliyetin aslında tüketiciye binmesini işaret etmiştir.<sup>41</sup> Para ve faizin haram oluşu üzerine gözlemleri de düşüncesinin berraklığını işaret etmektedir.

### **İbn Haldun (Hicri 732-808/Miladi 1332-1404)**

İbn Haldun fakih, sufi ya da filozof değildi ama bunlar ve devrindeki diğer ilimler hakkında sağlam bir kavrayışı vardı. Tarih talebesi ve sosyal tahlilci--kendisinin kurucusu ve öncüsü olduğu bilim dalı--olarak sivrildi. İncelediğimiz dönemler içinde, İbn Teymiyye'yi en derin bilgiye sahip, Gazzali'yi de en meşhur olarak addedersek, diyebiliriz ki İbn Haldun da en benzersizidir. Ona başka hiçbir İslam âliminde olmayan bir tahlil yeteneği bahşedilmişti. İş bölümü, para ve fiyatlar, üretim ve bölüşüm, uluslararası ticaret, sermaye oluşumu ve birikimi, konjonktür dalgalan-

38 İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava Şeyhülislam İbn Teymiyye, Riyad: Metabi'l-Riyad, 20. Cilt, s. 356.

39 İbn Teymiyye, El-Hisbe, s. 14-17, 22-23.

40 İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava, 40. Cilt, s. 523.

41 Age, 29. Cilt, s. 253.

maları, geri kalmışlık ve gelişmişlik, nüfus, ziraat, sanayi, ticaret, vergilendirmenin makroekonomisi ve kamu harcamaları gibi konularda esaslı bakışlar sunan “*Mukaddime*” adlı eseri sosyal siyasi ve iktisadi tahliller açısından İslam geleneğindeki en büyük eser olarak kabul edilebilir.

İbn Haldun, iktisadi davranışın İslami kaidelerini detaylandırma gibi, üzerine çok kaynak bulunabilen bir mevzuyla pek ilgilenmemiştir. Onun ana kaygısı, haleflerinin sıkça yaptığı gibi İslam devleti yöneticilerine doğru siyaset üzerine tavsiyeler üretmek de değildir. İlginin merkezinde hanedanların yükseliş ve çöküşleri ve fakirlik-refah döngüleri vardı ve bunların belirli sebep/sonuçlar dâhilinde tekrarlanabildiğini düşünüyordu. Bazı ülkelerin neden diğerlerinden daha müreffeh olduklarını anlamakla ilgilenmesinin sebebi meydana gelen vakaların sebeplerini ortaya koyma çabasıydı ama dönemin normatif bakış açısı sebebiyle onun pozitif analizleri hemen karşılık bulamamıştır. Yaşadığı devir aynı zamanda İslam dünyasında düşünsel olarak yenilikçi entelektüel faaliyetlerde genel bir yavaşlamanın da yaşandığı bir döneme denk düşmektedir. Bunun sonucu olarak da onun öncülüğünü yaptığı bu akım kendi yaşadığı devir ve bölgede güçlü bir şekilde takipçi bulamamıştır.

İbn Haldun’un iktisada katkılarını birkaç satırda özetlemek zor değil, neredeyse imkânsızdır. Bu yüzden de onun analizlerine örnek olarak iş bölümü, uluslararası ticaret ve kamu maliyesini işaret eden üç noktayı seçeceğim.

Bir insanın tek başına kendine yetecek gıdayı dahi üretemeyeceğini gözlemledikten sonra İbn Haldun, buğday gibi temel gıdalara dayalı bir beslenme düzeni için bile altı ile on arasında farklı iş dalı gerektiğini belirtir. İnsanlar bu gerekli hizmetleri sağlamak için toplandıklarında da tüketebileceklerinden çok daha fazlasını üretebileceklerdir. Bu şekilde diğerlerinin ürettik-

lerini satın alabilmeyi sağlayan artı değer oluşur ve bu da maddi refaha yol açar.<sup>42</sup>

Diğer ülkelere ihraç edebilecekleri artı değerın fazla olduğu ülkelerin bunun tersi durumda olduğu ülkelerden müreffeh olduğu yorumunda bulunur. Bu uluslararası ticarete, nüfus önemli bir konumdadır. Fazla nüfusa sahip ülkelerde iş bölümü ve uzmanlaşma daha fazla olur ki bu da fazla artı değer ve ihracata imkân verir. Bu refahın sonucu olarak lüks tüketime talep artar, istekler çeşitlenir ve üretimde daha da fazla çeşitlenme olur.<sup>43</sup>

Kamu harcamaları ve vergilerle ilgili küresel bir makroekonomik bakış açısına sahiptir.

Medenileşme ve nüfus artışına etki edecek en önemli etken, vergilerin sıkıntısızca ödenebilir seviyelere düşürölmesidir. Bu da insanları medeniyetin yararlarını fark ederek, güvende hissetmeleri konusunda teşvik eder.<sup>44</sup> Düşük vergiler refahı yükseltir ve böylece elde edilebilecek toplam vergi miktarı artar.<sup>45</sup>

Yüksek vergilerin insanların teşviklerini öldürüp sonucunda üretim ve nüfusta (zira insanlar başka bölgelere göç edeceklerdir) azalmaya neden olacağını etraflıca tartışan İbn Haldun, vergi oranlarının yüksek tutulmasının aslında vergi gelirini düşürdüğünü belirtir.<sup>46</sup> Bu olumsuzluktan kaçınmak için de vergileri düşürmeyi ve kamu harcamalarını artırmayı önerir: “*Bahsettiğimiz gibi, devlet en büyük pazardır, pazarların anasıdır, gelir ve kazanç bakımından onların merkezinde ve özünde yer alır. Eğer bu pazar daralır ve harcamaları azalırsa, diğer pazarların da benzer hatta daha kötü akıbeti izlemesi tabiidir.*”<sup>47</sup>

42 İbn Haldun, Mukaddime. Beyrut: Darü'l-Kelam, 1981, s. 360, ayrıca bkz. s. 42.

43 Age, s. 364-367.

44 Age, s. 280.

45 Age, s. 272.

46 Age, sayfa belirtilmemiş.

47 Age, s. 286.

### 3. Üçüncü Dönem (Hicri 850-1350/Miladi 1446-1932)

İncelediğimiz süreçte hicri on dördüncü asrın ortalarına, miladi olarak da yirminci asra denk gelen son beş asra baktığımızda bağımsız düşüncenin duraklama hatta gerileme evresinde olduğunu görmekteyiz. Buna rağmen bu dönemin son iki asrında birtakım düşünürler ve ıslahatçıların yol gösterici olarak Kur'an ve Sünnete dönüş çağrıları minvalinde canlanışlar mevcuttur.

Bu devirdeki fakihler genellikle seleflerinin önemli eserlerine şerhler ve dipnotlar yazmakla ve ana mezhepler içinde klasik usulde fetva üretmekle meşguldürler. Bunlardan ayrı olarak tasavvuf ehlinde önemli eserler de görülmektedir. Maalesef bu eserleri inceleyemediğim için Şah Velîyullah ve Muhammed İkbal'in katkılarını belirtmekle iktifa edeceğim.

#### Şeyh Velîyullah Dihlevî (Hicri 1114-1176/Miladi 1703-1762)

Şeyh Velîyullah, "*Hüccetullahil Baliga*" adlı en meşhur eserinde şahsi ve içtimai hayata dair şer'i kuralların ardındaki düşünce yapısını açıklamıştır. İslami ilimlerin bir dalı olan "hukuki meselelerdeki yaklaşımı oluşturan dini kaideler ve bunların ardındaki hikmet" olan ilim, Velîyullah'a göre dalların en önemlisidir.<sup>48</sup> Tabiatı itibarıyla sosyal bir varlık olan insanın yaşaması için en önemli gereklilik işbirliğidir<sup>49</sup> ki bu da takas, sözleşme, kâr paylaşımı, zirai ortaklık vs. gibi farklı biçimlerde tecrübe edilir. Şeriat bu işbirliği fikrini zedeleyen riba ve kumar gibi kazanç türlerini yasaklar. Ona göre kumar, insanların cehaleti, hırsı, yersiz umutları temelinde servet elde etmek ve bu koşulların ürettiği riskleri ve belirsizliklerin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Kumarın işbirliğiyle bir ilgisi yoktur ve bu yüzden medeniyete hiçbir katkı

48 Şeyh Velîyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Baliga*. Beyrut: Darü'l-Ma'rifet, 1. Cilt, s. 3.

49 Age, 2. Cilt, s. 69.

da sağlamaz. Kumara sempati duyulması, servetin yok olmasına ve çekişmelere yol açar. Ayrıca kumar insanları üretimden ve işbirliğinden de uzaklaştırır.<sup>50</sup> *Ribanın yasaklanması da benzer ifadelerle açıklanmıştır.*

İşbirliğinin ölçüsü dâhilinde yaşamak; tabii kaynaklar ve özellikle tarım arazilerinin hakkaniyetli paylaşımını önceler. *“Toprak da aslında cami ya da mesire yerleri gibi ümmetin malıdır. İlk gelen alır usulünce paylaşılır. Kişisel mülkiyetin manası sadece verimlilikle ortaya çıkar.”*<sup>51</sup>

Veliyullah'ın düşüncesine başka bir örnek de maliye alanından getirilebilir. Medeni yaşam, askeri ve hukuki işlerde kargasayı önleyecek, aynı zamanda altyapıyla da ilgilenecek bir kamu otoritesini gerektirir. Vergilendirme de otoritenin masraflarını ve *“insanların zorlukla karşılayabilecekleri ya da onların araçlarının ötesinde olan kamu harcamalarını”*<sup>52</sup> karşılaması açısından gereklidir. Vergi sadece giderleri karşılama amacıyla olmalı ve ödeme-ye imkânı olanlardan alınmalıdır.<sup>53</sup>

Şeyh Veliyullah'a göre insanların en büyük sorunlarından birisi lükse olan düşkünlükleridir. İslam iktisat düşüncesindeki gelenekle uyumlu bir şekilde o da ihtiyaçlar, kolaylıklar ve lüksler arasında ayırım yapar ve aşırılığa kaçanın daha çok yönetici elit olduğunu gözlemler. Tarihte de bunun örnekleri görülür mese-la Romalılar ve Arap dünyası dışındaki diğer medeniyetlerde de benzer durumlar gözlenmiş ve bu onların yıkılmalarına neden olmuştur. Veliyullah kendi zamanına da referansla *“kendi memleketinin yöneticilerinin durumuna bakılması, daha fazla ayrıntıya girmeye mahal bırakmayacak ve yeterli olacaktır”* demiştir.<sup>54</sup>

50 Age, 2. Cilt, s. 106.

51 Age, 2. Cilt, s. 103.

52 Age, 2. Cilt, s. 39.

53 Age, 1. Cilt, s. 46; 2. Cilt, s. 40.

54 Age, 1. Cilt, s. 105.

Veliyullah'ın yaşadığı Hindistan'da, Babür İmparatorluğu egemendi ama bu devlet eski ihtişamından oldukça uzaktı ve yıkılmanın eşiğindeydi. Onun keskin zekâsına göre bu yıkımın ardında, sakini olduğu başkent Delhi'de gördüğü şaşaalı yaşamın oldukça fazla payı vardı. Servetin elit bir azınlığın elinde toplanması, fakirle zengin arasındaki gelir farkını genişletmişti. Verimli kaynakların lüks mallar üretmek için kullanılmasıyla da asıl ihtiyaç ve hizmetlerin üretimi azalmıştı. Yöneticilerin gösterişli yaşamı ve diğer bölgelerden gelen askeri tehditler dolayısıyla sıradan halkın üzerine binen vergi yükü artıyor ve bu da fakirlerin sefalete düşmeleriyle ekonominin gerilemesine yol açıyordu.<sup>55</sup>

Ona göre ülkesinin bu sıkıntılarının iki ana sebebi vardı. Birincisi; hazine üretime dâhil olmayan şairler, din adamları ve asker ya da âlim gibi devlet büyüklerine verilen finansal destek yükü altındaydı. İkincisi; *“çiftçi, esnaf ve tüccarın üzerine binen ağır vergiler onlara zarar verip hayatlarını sürdürmelerine engel oldukça şikâyetleri artar ve sonunda yöneticilere isyan ederler. Ülke ancak hafif vergiler ve yöneticilerin ihtiyaca yönelik davranışlarıyla mamur olur. Çagımızın insanı da buna dikkat etmelidir!”*<sup>56</sup>

### Muhammed İkbâl (ö. 1938)

On dokuzuncu yüzyılda sömürgecilerin İslam dünyasını tahakküm altına alması Müslüman âlimlerin ümmetin bu zilletinin sebepleri üzerine düşündürmüştür. Rusya'daki Bolşevik devrimi ve halifelğin 1924'de ilga edilmesi gibi vakalar onları İslam'ın ışığında Doğu ve Batı gibi ayrımlar üzerine yeni düşüncelere yöneltmiştir. *“Doğunun şairi”* Muhammed İkbâl, İslam'ın Batı kapitalizmi ve onun zıttı komünizme karşı tutumuna bir misaldir. İki sistemin de zayıf noktalarının altını çizen İkbâl, İslam'ın önerdiği bir orta yolun daha hayırlı olduğunu ve ümmetin, asrın getirdiği

55 Age, 1. Cilt, s. 105-106.

56 Age, 1. Cilt, s. 45.

iyi gelişmelerden kopmadan bu orta yolda olması gerektiğini belirtmiştir. İktisat, köylülere, işçilere ve toplumun diğer zayıf kesimlerine çok kıymet vermiştir. Ona göre ne kapitalist davranış şekli ne de komünizmin baskıcı politikaları İslam'la bağdaşır. Sosyal adaletin tesisini İslam devletinin öncelikli görevi olarak tanımlar ve zekât gibi araçları İslam'ın iktisadi tutumunda yapıtaşları olarak görür.

#### 4. Günümüz (1930'lardan Sonrası)

Bugünlerde görülen İslami hareketlilik 1930'lar ve 40'larda da mevcuttu ama 60'larda sömürge döneminin sona ermesine kadar pek faal değildi. Siyasi bağımsızlık sonucunda ekonominin idaresinin tekrar yerli güçlerin eline geçmesiyle İslam'ın iktisadi alana dair emirleri daha merkezi bir konuma gelmiştir. Önceki dönemde kaleme alınmış, İslam'ın iktisadi önermelerinin kapitalizm ve sosyalizm'den üstünlüğünü savunan İslam iktisadi felsefi eserleri hal-i hazırda İslami bir yaklaşıma dair bir temel atmış bulunuyordu. Bankacılık, sigortacılık, anonim şirketler, borsa ve kademeli vergi gibi modern müesseselerin hepsi yeni bir tetkike muhtaçtı ve şariat kaidelerine göre aykırı olanlarına da alternatifler bulmak icap ediyordu. Bu ihtiyaç dolayısıyla bazı âlimler sonraki dönemde Müslüman iktisatçılara ilham kaynağı olacak bazı eserler telif ettiler. İktisadi girişimcilik, mülkiyet, üretim organizasyonu ve iktisadi kalkınma gibi çeşitli başlıklar çalışmalarına konu edildi. İslam'ın sunduğu ekonomik sistem maliye, zekât ve öşür, sosyal güvenlik, sanayi ve faizsiz bankacılık gibi konularla ilintili olarak detaylıca tartışıldı. Bunlarla birlikte güncel iktisadi sistem ve teoriler de ayrıntılı olarak tenkit edildi. 60'lar ve 70'lerde birkaç Müslüman iktisatçı üretim, tüketim, ticaret, kâr paylaşımı, zekât ve faizin kalkmasının ekonomiye etkisi gibi konular üzerine tahliller içeren eserler telif ettiler. Bu eserler bugün yeni bir disiplin olarak görülen *"İslam Ekonomisi"* disiplininin doğuşunun habercileri olarak rahatça nitelendirilebilir. Bu gelişmeleri;

1976 Şubat'ında Mekke-i Mükerrreme'de düzenlenen Birinci Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı'na kadarki süreci incelediğim "*Muslim Economic Thinking*" (*İslam İktisat Düşüncesi* adıyla Bir Yayıncılık tarafından Türkçeye çevrilmiştir. yhn) adlı eserimde zikrettim.

Bu konferans, mezkûr konuyu tüm dünyadaki Müslüman akademisinin gündemine sunmakla İslam iktisat düşüncesinde yeni bir çığır açmıştır. Eşzamanlı olarak İslami finans kurumlarının kurulmasına da müthiş bir ivme kazandırmıştır. Konferans öncesinde sadece iki tane olan bu tür kurumlardan (Ciddé'deki İslami Kalkınma Bankası ve Dubai İslami Bankası) bugün altmış adet vardır. Ayrıca Pakistan ve İran tamamen faizsiz bankacılık sistemi politikasına geçmişlerdir. Bu listeye, bazı eksikliklerine rağmen Sudan da eklenebilir. İslami finans hareketinin teşekkülü ve faaliyetleri, bu kurumlarla alakalı oldukça fazla sayıda iktisadi ve fıkhi araştırma yapılmasına da öncülük etmiştir. Daha da önemlisi, geleneksel makroekonomik analiz çerçevesinde bir bütün olarak İslam ekonomi sisteminin görünümünü yakalamaya çalışan güncel çabaların oluşudur.

Aynı zamanda, İslam ekonomisi birçok üniversitede ders olarak okutulmakta ve ayrıca bu üniversitelerde alanla alakalı doktora çalışmaları yapılmaktadır. Çalışmalarını bu alana hasreden altı adet araştırma enstitüsü vardır ve ekonomi biliminin İslami veçheden anlatılması üzerine faaliyetler gün geçtikçe kuvvetlenmektedir.

Geçtiğimiz yarım yüzyılda bu alana dair başat katkıları aktarmak ve bunların önemini İslam iktisat düşüncesinin gelişimi bağlamında tartışmak elbette faydalı olurdu. Bu yazının çerçevesinden taşmamak adına böyle bir girişimde bulunmayacağız zira zaman ve yer kısıtlarından dolayı konuyu hakkını vererek ifade etmek mümkün olmayacaktır. İslam ekonomisine getirilmiş bazı eleştirilere burada değinmek ise daha elzemdir. Bunlardan bahsettikten sonra da geleceğe yönelik bazı önerilerde bulunacağız.

## 5. İslam Ekonomisine Getirilmiş Bazı Eleştiriler

İslam ekonomisinin kurumsallaşması son zamanlarda bazı keskin eleştirilere konu olmuştur.<sup>57</sup> Konuya katkı da sağlamış olan Masudul Alam Choudhury, parasal ve mali mevzulara, kalkınma stratejilerine ve diğer politik mevzulara fazla eğilmeyi eleştirmektedir. Ona göre bu disiplinin sağlam bir temel üzerinden gelişmesi için gerekli olan *“temel iktisadi aktiviteleri hem mikro hem makro dengeler üzerinden açıklayabilecek, mantıklı, içsel olarak tutarlı, ahlak temelli bir ekonomik tasavvur inşa etmektir.”* (Choudhury, 1986, s. 204). Bu amaç için de İslam ekonomisine dair birkaç temel ilke yeterli gelecektir. Ona göre bu ilkeler; *ribanın* yerini kâr paylaşımının alması, *israf* ve gereksiz tüketimin sonlandırılıp zekât sayesinde servet dağılımının düzenlenmesidir. Detaylı ve geniş fıkıh kuralları/uygulamalar ve güncel birçok soruna üretilmiş çözümler ilgimizi çekmemelidir. *“Teori için politika üretmek elzem değildir”* (Choudhury, 1986, s. 204).

Choudhury, *“İslam ekonomisini sosyal ekonominin özel bir durumu olarak sunmak ve böylece ana akım ekonominin metodolojisini genişletmek”* amacındadır (Choudhury, 1986, s. XIII). Ziauddin Sardar ise bu fikrin tam karşısındadır; ona göre *“İslam ekonomisinde görülen önemli bir sıkıntı, onu Batı dünyasına kabul ettirmeye çalışmaktır. İslam iktisatçılarının çoğunun zihni fazlaca Batılılaştığı için zihinlerini Batı düşüncesinden kurtarıp gerçekten özgün bir iktisadi sistem geliştirememektedirler.”* (Sardar, 1985, s. 201). Batı ekonomik düşüncesinin doğrusal “ya bu ya da diğeri” mantığı İslam ekonomisiyle uyumlu değildir. Batı ekonomi düşüncesinde “iyi” ya da “orta yol” şeklinde bir ayrım yoktur. Sardar, içe kapanık disiplin yapısının aşılaraq disiplinler arası bir yakla-

57 Choudhury, Masudul Alam, Contributions to Islamic Economic Theory – A Study in Social Economics. Macmillan, 1986; Sardar, Ziauddin, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come. Londra: Mansel, 1985; Kur'an, Timur. “The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment”, International Journal of Middle East Studies, 19 (1986), s. 135-164.

şıma yönelinmesini savunur. Teknoloji, ekoloji ve enerji politikalarına daha fazla ilgi gösterilmelidir. İslam iktisatçıları, üretimin sosyal yapıyı düzenleyici rolünün bilincinde olarak Müslüman toplumlara uygun olanı tanımlamalıdır. İslam ekonomisi uygarlaştırıcı rolünün de farkında olmalıdır. Banka gibi bir kurumu olmazsa olmaz diye görmemeli, böylece onu faiz yerine kâr paylaşımını getirerek İslamileştirme çabasına düşmemelidir. İslam iktisatçıları, ekonominin parasallaşmış kısmına fazla dikkat etme hatasına düştüler ve diğer alanları göz ardı ettiler. Bu yanlıştan vazgeçilmezse ve İslam ülkeleri dünyadaki mevcut ekonomik sistemden ayıracak bir politikanın ana hatları belirlenmezse, tüm ümmetle birlikte bu sistemin içinde soğurulur ve ekonomiyi İslamileştirme çabalarının bir anlamı kalmaz. *“İslam iktisatçıları aksiyomatik bir yaklaşımı benimsemeli ve ribanın yok edilmesi ve zekâtın dâhil edilmesi gibi İslami kaideleri işlevsel hale getirecek kavramsal, kurumsal, dinamik bir İslam ekonomisi sistemi kurmalıdır.”* (Sardar, 1985, s. 209).

Sardar bizi bu noktadan öteye taşımasa da İslam iktisatçıları onun çağrısını bu nedenden dolayı göz ardı etmemelidirler. Yalnız burada, Sardar'ın önerilerinin merkezine saldıran, alanın içinden olmayan diğer bir eleştirmeni de ciddiye almak zorundayız. Timur Kuran, İslam ekonomisinin asıl odak noktasının Kur'an ve Sünnetten alınma davranış normları olduğunu ama *“bu esasları uygulamanın da bağlamlara göre tevile açık ve muğlak”* olduğunu ileri sürmektedir (Kuran, 1986, s.137). Bu muğlaklık, disiplini çökmeye götürecek kadar ciddi sıkıntılara yol açabilir. Örneğin İslam ekonomisinin en önemli esaslarından biri olan diğerkâmlık hususunda; toplumun büyüklüğüyle diğerkâmlığın verimli olarak işlemesi arasında zıt bir ilişki olduğunu İslam iktisatçıları görmek zorundadır (Kuran, 1986, s. 159). Bedavacılık sorununu nasıl çözmeyi düşünüyorlar? Dahası, İslami normlara bağlanma derecesi hiçbir zaman fazla kuvvetli olmamıştır. Timur Kuran'a göre İslam iktisatçıları, *“İslam tarihinde faiz yasağının sü-*

*rekli olarak ihlal edildiği*” (Kuran, 1986, s. 159) gibi tarihsel gerçekliklerle yüzleşmekten de kaçmaktadırlar.

Timur Kuran, İslam ekonomisini ümitsiz vaka olarak görmektedir. Eğer yukarıdaki nedenleri yeterli değilse, şunu da ilave etmektedir; İslam iktisatçılarının “*kaynakları onlara kapsamlı bir çerçeve sunmamaktadır*” (Kuran, 1986, s. 159).

Timur Kuran’ın zihnindeki diğerkâmlık algısı oldukça dar olsa gerek, zira İslam’a göre kişinin nefsi ihtiyaçları diğerlerine karşı görevlerinden önce gelmektedir. Toplumun büyüklüğüyle diğerkâmlığın verimli olarak işlemesi arasında “zıt bir ilişki” olduğunu ifade ederken bu kavramı Allah veya ölüm sonrası yaşamın olmadığı rasyonel ön kabullerine dayanarak değerlendirmektedir. Mümin birisinin, Allah (c.c.) rızası için ve ecrini ahirette görmek umuduyla yaptığı yardımlar onun rasyonel bakış açısına uymamakta mıdır? Bu hareketlerle toplumun büyüklüğünün nasıl bir alakası vardır? İslam tarihindeki kaynaklarda görürüz ki özellikle vakıf müessesesi, diğerkâmlığın mühim bir rol oynadığını gösterir.

Ayrıca herkesin değil sadece bir kısım insanların diğerkâm davranmasının da İslam toplumunun gereksinimini karşılayabileceği; *farz-ı kifaye* teriminin tam da bu konuyla alakalı olduğu akıldan çıkmamalıdır. İnsanların bir bölümünün İslami esaslara uymaması İslam ekonomisi örneğini yıkacak değildir.

İslam esaslarının muğlaklığı mevzusuna gelince, Kuran aslında bu mevzunun sadece İslam’la alakalı olmadığını farkındadır: “*Mevcut tüm sosyal sistemlerde, adalet ve liyakat prensiplerine gerçekten bağlı iyi niyetli kimseler dahi bu prensiplerin uygulamasında ayrılığa düşebilir*” (Kuran, 1986, ss. 137-138). Her şeyin ince hesaplamalara ve nesnel açıklamalara indirgenmesi mümkün değildir. Bu insan olmakla alakalı bir durumdur. Yine de eğer toplumsal bir zorunluluk varsa belirsizliği gidermek ve detaylı açıklamalar mümkün olabilmektedir. Ayrıca, *şura* mefhu-

muna göre zaman ve mekâna uygun aşamalarla birlikte işlevsellik kazanıp İslami esasların toplumsal düzeyde anlaşılır açıklaması ortaya konabilir.

Bedavacılık problemi de esasların muğlaklığı ve bilgi asimetrisi durumlarına benzer bir yapı arz eder ki bu insan faktörüyle alakalı olan ve mücadele edilmesi gereken genel bir sıkıntıdır. Bu tür sorunların tamamen çözülmesi ya da yok olması imkânsızdır. Asıl nokta İslam'ın bu arızaya sahip bir kişiye sorunu çözmede yardım etmesi ve bu yardımın diğer sistemlere göre daha etkili olup olmadığıdır. İslam toplumunda bedavacılık problemi görülmez demekle İslam toplumunda eksik bilgi yok olacaktır demek aynı derecede saçmadır. Fakat denebilir ki İslam'da bedavacılık probleminin çözümüne yönelik yaklaşım diğer sistemlerden daha etkilidir. Bunun ilk sebebi, İslam'ın mümin kişiye iyiliği sadece Allah (c.c.) rızası için yapmasını öğütlemesidir. Belirtildiği gibi, bu güdü korunduğu müddetçe toplulukların nüfusu ya da büyüklüğü önem arz etmez. Bedavacılık probleminin oluşmasını engelleyen böylesi bir güdülenme seküler bir sistemde görülmez. İkinci olarak da bu sorunla baş edebilmek için diğer sistemlerce kullanılan tüm metotlar İslam'da da kullanılabilir. Devlet gereğini yapmak için politikalar üretebilir. İlgililere birtakım teşvikler<sup>58</sup> sunulabilir ve böylece bireyler de kişisel kararlarını toplumun yararına alırlar.

Timur Kuran'ın İslam tarihinde faiz yasağının ihlali üzerine çıkarımları sağlam verilere dayanmamaktadır. Buradaki bu eksikliği telafi etmek de İslam iktisatçılarının vazifesidir. Bu da, mezkûr iddiaların aksini söyleyen birçok kaynağı İngilizce bilen okuyucuya sunmaktır.

İslam ekonomisine yönelik bu ve gelmesi muhtemel diğer pek çok eleştirinin üzerine ilgiyle eğilip ciddiyleştirmekle araştırmalıyız.

58 Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Mass. Harvard Univ. Press, 1971, s. 60-64.

Bu, bizi kendi formülasyonlarımıza karşı daha dikkatli ve derin düşünceyle iştirak etmemize sebep olmalıdır. Bazılarımızdaki, insani olmak hasebiyle kusursuzluğu mümkün kılmayan problemlere “mükemmel çözümü bulmuş” iddiasına da ket vurması açısından fayda sağlayacaktır.

## 6. Gelecek Yönelimler

Yazıyı gelecek gündemimize ilişkin birtakım tavsiyelerle sonlandırabiliriz. Buradaki en önemli şey, çağdaş bir İslami toplumda olması gereken şeylere ilişkin daha açık bir tasavvurun peşinde olmaktır. Bu da her güncel problemde çözüm kaynağını Kur'an ve Sünnet olarak belirlemektir. Bu kaynaklardan üretilmiş olan ve fıkhi birikimimizi oluşturan eski kaideler ve çözümler de hiç şüphesiz faydalıdır. Fakat bunlar bütün ihtimalleri tüketmemelidirler ve çağdaş formülasyonların arayışı da aynı şekilde devam etmelidir. Günümüze dair olgu ve olayların daha yetkin bir biçimde anlaşılması da gerekir ki hayatımızın ne kadarını sekülerliğin sonucu olan eylemler işgal ediyor görebilelim. Nüfusun artması, iletişimin hızlanması, bilginin yayılması, toplumlar arasındaki sınırların kalkması vs. gibi önemli değişimlerin ne oranda sekülerliğin sonucu ne oranda da dünyanın ve insanın olağan gidişatıyla alakalı olduğunu ayırabilmek gerekmektedir. Arzu edilenin ne olması gerektiği tasavvuruyla ve bir gerçeklik algısıyla donanmış olarak, sorunlarımızı olabildiğince “İslami olarak” çözmeye çalışmalı, eskiye dair modellerin olmadığı durumlarda da yeniyi üretmeliyiz. Yaparak öğreniriz. Düşünce ve tecrübeyi yüceltip eleştiriyi hoş karşılamalı ve gelişimden sapmamalıyız. Bu sürecin sonucu olarak genel kabul gören formülasyonların ve planların oluşması biraz zaman alacaktır.

Bahsettiğimiz süreç hâlihazırda çoktan başlamış bulunmaktadır. İslami bankacılığın teori ve pratiğindeki gelişmelerin yanında ekonomi derslerinin İslami perspektifle öğretilmesi gibi

gelişmeler bunun göstergesidir. Düşünürlerin bu alana daha geniş ve nitelikli katılımı da sağlanırsa süreç daha hızlı ve verimli işleyecektir.

Bugün İslam iktisat düşüncesinin tekrar inşasının ve bunun günümüzün yüksek teknoloji ve karmaşık dünyasında yüzleşilen meydan okumalara karşı kendisine yer edinebilmesinin yolu, yukarıda da irdelenen geçmişten bu yana asıl yapısında mevcut bulunan üç bileşenin birlikte düşünülmesidir. Filozofların küresel görüşü, fıkıhçıların detaylar konusundaki titizlikleri ve sufilerin insanın dünya hayatına kapılmamaya dair hatırlatmaları, bunların üçü de muvazeneli bir İslami yaklaşım için gereklidir. Kendi kaynaklarımızı daha derin tahkik eder ve tarih bilgimizi de ilerletirsek bu üçüne bigâne kalamayacağımızı anlarız. Fakat gelecek her daim, geçmiş asırların modellerine göre yeniden inşa çabalarını hiçe saymaktadır. Hayatın kanunu budur. Doğru yaklaşım, istenen durumu belirleyip bununla geçmiştekilerin ideali kurma amacıyla birleştirmektir. Kanunlar ve düzenlemeler olarak günümüze ulaşmış olsa bile, tarihi tecrübeler bizim için zorunlu kalıplar değil sürekli değişen bir yapıya dair temsili birer örneklik arz etmelidir. Yine de bu şekilde işlemez. Ne insanın değişen yönelişini bu kalıplara uymaya zorlayabiliriz ne de bu kalıpları bu yönelişlere uygun olması için manipüle edebiliriz. İslami görüşten ilham alan ve kendisini İslami amaca hasretmiş insan, kendi maharetini kullanarak yeni şeyleri doğru şekilde yapacak yollar bulacaktır. İslam iktisatçılarının rolü ile fikirler, modeller ve eylem planları olarak sunabilecekleri her şey modern insanın Allah'a yönelişine yardım etmektir.

### **Referanslar**

Abdul Haq Ansar, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", *The Muslim World*, Cilt LXXIII, No 1, Ocak, 1983.

Ebü Ubeyd, Kâsım b. Sellam, *Kitabü'l-Emval*.

Ebu Yusuf Ya'kub, Kitabü'l-Harac. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye. H. 1346.

Choudhury, Masudul Alam, *Contributions to Islamic Economic Theory – A Study in Social Economics*. Macmillan, 1986.

Gazzali (H. 1058-1111), *Et-Tibrü'l-Mesbuk fi Nasihatü'l-Müluk*, Mekteb el-Cündi. 1967.

-----, *İhyäü Ulumü'd-Din*. Mısır: Mustafa Babi Al-Halabi, 2 Cilt, 1939.

-----, *El Mustasfa min İlmi'l-Usul*. Mısır: Bulaq, 2 Cilt, H. 1322.

İbn Haldun, *Mukaddime*. Beyrut: Darü'l-Kelam, 1981.

İbn Teymiyye Ahmed bin Abdü'l-Halim (1263-1328), *Es Siyasetü's-Şeriyye fi Islahı'r-Rai ve'r-Raiyye*. Şam: Mektebe Darü'l-Beyan, 1985.

-----, *El-Hisbe fi'l-İslam*. Mısır: Matbaatü'l-Müeyyid, H. 1318.

-----, *Mecmuu Fetava Şeyhülislam İbn Teymiyye*, Riyad: Metabi'l-Riyad, 20. Cilt, 1981.

Khan, M.S., *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Ri-salah fi Mahiyat al 'Adl li Miskawaih*. Leiden: E.J. Brill, 1964.

-----, *Kitab al-Asl*, Karaichi: Idara al-Quran wa'l Ulum al-Islamiyyah.

Kuran, Timur. "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment", *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1986).

Miskeveyh, Tehzibu'l-Ahlak. Beyrut: Dar Maktabat al-Hayat, 2. ed.

Olson, Mancur, "The Logic of Collective Action". Cambridge: Mass. Harvard Univ. Press, 1971.

Sardar, Ziauddin, "Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come". Londra: Mansel, 1985.

Şeyh Veliyullah Dihlevi, Hüccetullahi'l-Baliga. Beyrut: Darü'l-Ma'rifet, Cilt 1.

# 3

## İSLAM EKONOMİSİ NEDİR VE NASIL GELİŞMİŞTİR<sup>(\*)</sup>

Ömer CHAPRA

Çeviri: Ragıp ABDULLAHOĞLU

### Giriş

Son birkaç on yılda İslam ekonomisinde ciddi bir canlanma yaşanmaktadır ancak yine de bu alan gelişim aşamalarının çok başındadır. Buna mukabil geleneksel ekonomi bilimi bir yüzyıldan daha fazla bir zamanda uzun ve dikkatli bir gelişim sürecinin sonunda iyi gelişmiş ve çok yönlü bir disiplin haline gelmiştir. Bu durum birkaç soruyu ortaya çıkarmaktadır, bu sorulardan bazıları şunlardır: Ekonomi konusunda gerçekten yeni bir disipline ihtiyaç var mıdır? Eğer varsa, bu durumda İslam ekonomisi nedir, geleneksel ekonomiden nasıl bir farklılık göstermektedir ve bu kadar asır sonunda gerçekten dikkate değer bir katkı yapabilecek midir? Elinizdeki makale bu sorulara 3 kısımda kısaca yanıt vermeye çalışmaktadır.

---

(\*) Bu makale ilk olarak, EH.NET's Online Encyclopedia of Economic and Business History için kaleme alınmıştır. Yazarın izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir. Makalenin özgün künye bilgileri: Umar Chapra, Islamic Economics: What It Is and How It Developed, EH.NET's Online Encyclopedia of Economic and Business History. <http://eh.net/encyclopedia/article/chapra.islamic>

## 1. Ekonomi Biliminde Yeni Bir Disipline İhtiyaç Var mıdır?

İhtiyaçlara göre kaynakların sınırlı olduğu genel olarak kabul edilen bir tanımlamadır. Ancak bununla beraber bütün toplum-larda insanların iyiliğinin, refahının pratik olarak temin edilmesi gerektiği de kabul edilmektedir. Sınırlı olan kaynaklar verimli ve eşit bir şekilde kullanılmadığında, bu sınırlılığın bütün insanlığın refahını sağlayabilmesi gerçekleşemeyen bir hayal olarak kalma-ya devam edecektir. Her toplumun böyle bir amaç için etkili bir strateji geliştirmesi gerekmektedir ve toplum tarafından geliştirilen böyle bir strateji farkında olarak veya olmayarak o toplumun dünya görüşü ile bağlantılı olmaktadır. Eğer bu görüşte bir sorun varsa, geliştirilen stratejinin toplumdaki bireylerin tümünün refa-hını sağlayabilmesi mümkün olmayacaktır. Mevcut olan ve hüküm süren dünya görüşleri basit olarak iki kısma ayrılabilir. Bunlar: (1) seküler ve maddeci, (2) ruhani ve hümanist dünya görüşleridir.

### Dünya Görüşünün Rolü

Seküler ve materyalist dünya görüşleri insanın iyiliği için onun maddi yönlerine maksimum önem verir. Bununla beraber çoğunlukla manevi yönlerini ihmal etmeye eğilimlidir. Bu görüşün savunucularına göre bir bireyin maddi olarak en yüksek refa-ha ulaşması ihtiyaçlarını; çıkar ve arzularının tatmini için, kendi hazları ve tercihleri doğrultusunda; özgürce sağlayabildiği takdirde mümkün olur.<sup>1</sup> Bu görüşün radikal savunucularına göre insan hayatında ilahi bir rehberin rolü olabileceği düşüncesi kabul edi-

1 Bu, seküler ve materyalist dünya görüşünün liberal versiyonudur. Bunun yanında bir de totaliter versiyonu vardır. Sosyal refah için bireyin inancının kişisel mal varlığını yönetmede bir rolü olmayacağı inancındadır. Dolayısıyla onun reçetesinde kişisel özgürlüğü engellemek, üretim ve karar vericilik görevini totaliter devlete devretmek vardır. Sekülerizm ve materyalizmin sahip olduğu bu dünya görüşü insanlığın refahını sağlama konusunda başarısız olmuştur ve pratik olarak her yerde çökmüştür. Bu makalede bu konu tartışılmamaktadır.

lemez. Doğru bir stratejinin, insanlığın yeteneklerine tam güvenle ve sahip olunan aklın yardımıyla mümkün olabileceği kabul edilir. Böyle bir dünya görüşünde kaynakların verimli ve eşit bir şekilde tahsisi için değerlere ve devlet müdahalesine çok dar bir alan tanımlanmıştır. Bireysel menfaatinin peşinden koşmak için herkese sınırsız özgürlük verildiği takdirde sosyal menfaatin nasıl sağlanacağı sorusuna piyasadaki arz ve talebin bunu mümkün kıldığı, çünkü rekabetin bireysel menfaatleri kontrol altına aldığı cevabı verilmektedir.

Bunun aksine, dini dünya görüşleri insanın iyiliği için onun maddi ve manevi yönlerine önem vermektedir. İnsanın gelişiminde aklın rolünü reddetmek gibi bir ihtiyaç içerisinde değildirlir. Ancak aklın sınırlarının farkındadırlar ve onu vahiy ile tamamlamayı arzu ederler. Kişisel özgürlüğü veya insanın gelişiminde kendi çıkarı için çalışmanın rolünü de inkâr etmezler. Ancak bireysel özgürlük ve kişisel çıkar için çalışmak, ahlaki değerler ve iyi bir denetim ile herkesin iyiliğine hizmet edecek şekilde düzenlenmelidir. İşte ancak böyle bir düzende insanlar kendi menfaati için çalıştığında toplumsal uyum ve aile kurumu zarar görmeyecektir.

### **Maddi ve Manevi İhtiyaçlar**

Dünya üzerinde hüküm süren hayat anlayışlarından hiçbiri tam olarak materyalist ve hedonist olmamasına rağmen, maddi veya manevi amaçlar, insan ilişkilerini düzenlemede ahlaki değerlerin ve devletin rolüne ilişkin konularda bu anlayışlar arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Maddi amaçlar daha ziyade fiziksel rahatlığa ve refaha hizmet eden ürünlere; manevi amaçlar da tanrıya yakınlık, iç huzur, dürüstlük, adalet, karşılıklı hizmet, işbirliği, ailenin ve toplumun uyumu, suç ve kuralsızlığın olmamasına öncelik vermektedir. Tüm bunlar ölçülebilir olmayabilir ancak insanın refahı için vazgeçilmez öneme sahiptir. Kaynakların sınırlı olması, refaha hizmet eden maddi unsurlara ziyadesiyle önem verilmesine; buna mukabil ruhsal unsurların da ihmal edil-

mesine neden olmuştur. Her iki unsura verilen önemin derecesi ne kadar farklı ise toplumlardaki ekonomik disiplinler arasındaki farklılıklar da bir o kadar farklıdır. Feyerabend (1993) ilgi uyandıran *Against Method* (Yönteme Karşı) adlı kitabının Çince çevirisinin girişinde bunu şöyle ifade ediyordu: *Birinci dünya bilimi birçokları arasında sadece bir bilim dalıdır; bu ifadeyle iddia edilmek istenen bilim araştırmanın alanı olmaktan ne kadar çıkarsa o kadar çok politik bir kuruma dönüşmektedir* (s.3).

### Aydınlanmacı Dünya Görüşü ve Geleneksel Ekonomi

Üç büyük din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın dünya görüşlerinin sahip olduğu çok sayıda ortak özellik vardır. Çünkü İslam'a göre vahiyyle gelen bütün dinlerin değer sistemleri arasında, çağlar içinde kaybolana veya bozulana kadar, bir devamlılık ve benzerlik söz konusudur. Kur'an'da açık olarak ifade edildiği üzere *"Sana ancak senden öncekilere söylenenler söylenmektedir"* (Fussilet, ayet 43). Eğer Aydınlanma hareketinden önce 17. ve 18. yüzyıllardaki geleneksel ekonomi Yahudi-Hristiyan dünya görüşüne göre şekillenmişse, o takdirde geleneksel ekonomi ile İslam ekonomisi arasında çok ciddi bir fark söz konusu değildir. Ancak tam olarak başarılı olamasa da Aydınlanma Hareketi'nden sonra Avrupadaki bütün entelektüel disiplinler bu hareketin seküler, değer bağımsız, materyalist ve sosyal Darvinci dünya görüşlerinden etkilenmişlerdir. O dönemdeki bütün ekonomistler bireysel hayatlarında tam olarak materyalist, sosyal Darvinci olmadılar ve birçoğu kendi dini dünya görüşlerini sürdürmeye devam ettiler. Koopmans'ın (1969) ifade ettiği üzere: *"Bir ekonomisti biraz eşerseniz altında yatan ahlakçıyı bulacaksınız."* Bu sebeple geleneksel ekonomi teorik olarak Aydınlanmacı dünya görüşünün seküler ve değer bağımsız yönünü benimsediği anda kaynakların verimli ve adil bir şekilde tahsisi ve dağıtımı için değer yargılarının ve iyi yönetimin rolünün önemini kavrayamamıştır. Ancak pratikte böyle bir anlayış tam olarak yerleşmemiş, dolayısıyla Ay-

dinlanma öncesi gelenek hiçbir zaman tamamen kaybolmamıştır (Bkz. Baeck, 1994, s.11).

Şüphe yok ki, seküler ve materyalist dünya görüşüne rağmen, piyasa sistemi Batılı piyasa odaklı ekonomilerde uzun bir maddi bolluk dönemine öncülük etti. Ancak bu emsalsiz bolluk en zengin ülkelerde bile Yahudi-Hristiyan değerlerine sahip olmasına rağmen yoksulluğu kaldırmayı veya uyumlu bir şekilde herkesin ihtiyacını tam olarak karşılamayı başaramadı. Gelir ve servet eşitsizliği sürekli olarak devam etti ve bu sebeple önemli oranda ekonomik dengesizliğe ve işsizlik problemine neden oldu. Bu durum yoksulların sorunlarının daha da artmasına yol açtı. Tüm bunlar gösteriyor ki varlıktaki hızlı gelişme ve harikulade artışa rağmen etkinlik ve eşitlik başarılması zor bir konu olarak kalmaya devam etmiştir.

Sonuç olarak İngiltere'den Thomas Carlyle (*Past and Present*, 1843), John Ruskin (*Unto this Last*, 1962) ve Charles Dickens (*Hard Times*, 1854-55); Amerika'dan Henry George (*Progress and Poverty*, 1879) gibi iyi niyetli düşünürler revaçta olan "bırakınız yapsınlar" doktrininin bireysel çıkara atfettiği değeri alay konusu yaparak ekonominin eleştirisini ısrarlı bir biçimde yapmışlardır. Thomas Carlyle iktisadı "iç karartıcı bilim" olarak tanımlamıştır; serbest ve kontrolsüz kişisel çıkarların uyum içerisinde çalışacağı ve toplumun refahını oluşturacağı düşüncesini reddetmiştir. (Bkz. Jay ve Jay, 1986). Henry George servet ve yoksulluk arasındaki tezatlığa vurgu yaparak şöyle ifade etmiştir: "Modern kalkınmanın getirdiği zenginlik devam etmektedir. Ancak bu sadece daha büyük servetlerin oluşmasına, lüksün daha fazla artmasına neden olarak "sahip olanlar" ile "talep edenler" arasındaki farkın daha da keskinleşmesine yol açmaktadır. Böyle bir kalkınma hakiki değildir ve kalıcı olamaz" (1955, s.10).

Çok sayıda insanın basit ihtiyaçlarını karşılamak konusunda yaşanan başarısızlığına ve gelir ve servet eşitsizliklerini artırmasına ilave olarak modern ekonomik kalkınma; aile kurumunun

bozulmasıyla, suç ve kuralsızlığın artmasıyla, içsel huzurun ve mutluluğun azalmasıyla bağlantılı hale gelmiştir. (Easterlin 2001, 1995 ve 1974; Oswald,1997; Blanchflower ve Oswald, 2000; Di-ener ve Oshi, 2000; ve Kenny, 1999). 1930'ların Büyük Buhran'ı sonrasında, Keynesyen devriminin ve sosyalist saldırının bir sonucu olarak *bırakınız yapınlar* yaklaşımı arka plana itilmek durumunda kalmıştır. Ancak yine de birçok düşünür, bütün sosyo ekonomik hastalıkların çözümünde devlet müdahalesinin tek başına yeterli olamayacağı konusunda mutabık kalmaktadır. Aynı zamanda bireylerin doğru olanı yapmaları için motive edilmeleri ve yanlış olandan ise sakındırılmaları gereklidir. Toplumun ahlaki gelişimini bu şekilde sağlamak, onun refahı için, faydalı olacak bir etmendir. Bu olmadığı takdirde çok daha zor ve maliyetli düzenlemelere ihtiyaç duyulacaktır. Nobel ödüllü Amartya Sen'in haklı bir biçimde savunduğu üzere "Ekonomi ile ahlak arasındaki mesafenin açılması, refah ekonomisinin zayıflamasına; tanımlayıcı ve öngörülebilir ekonominin iyi niyetinin azalmasına neden olmaktadır" ve ekonomi, "insanların davranışları ve yargılarını şekillendiren etik değerlendirmelere daha fazla ve özenli dikkat gösterildiğinde daha üretken olacaktır (1987, ss.78-79). Hausman ve Mc Pherson *Journal of Economic Literature*'daki "Economics and Contemporary Moral Philosophy" (Ekonomi ve Çağdaş Ahlak Felsefesi) adlı makalelerinde şöyle bir sonuca varmıştır: "Kendi konusunun ahlaki veçhelerine aktif ve öz eleştirisini yapabilecek şekilde bağlı bir ekonomi, ister istemez çok daha ilginç, aydınlatıcı ve sonuç olarak ahlakla ilişkili olmayandan daha kullanışlı olacaktır" (1993, s. 723).

## 2. İslam Ekonomisi Nedir ve Geleneksel Ekonomiden Nasıl Ayırılır?

Geleneksel ekonomi, şu anda Aydınlanma öncesi köklerine geri dönüş sürecinde iken, İslam ekonomisi seküler ve materya-

list dünya görüşleri ile karışmadı. İslam ekonomisi sekülerizme ve değer kabul etmeyen anlayışlara kökten karşı çıkan bir dünya görüşü üzerine kurulmuştur. Cinsiyeti, yaşı, ırkı, dini veya maddi varlıklarına bağlı olmaksızın bireylerin refahını temin etmeye çalışır. İslam ekonomisinin hedefi, komünizm gibi kişisel serveti yıkmak veya kişilerin kendi çıkarı için çalışmasını engellemek değildir. Kaynakların verimli bir şekilde tahsis edildiği bir durumda piyasanın rolünü tanımlar, ancak toplumsal faydayı sağlamak için rekabeti yeterli bulmaz. İnsanların kardeşliği, sosyo ekonomik adalet ve toplumun refahının ancak ahlaki değerlerin, piyasa mekanizmasının, ailenin, toplumun ve “iyi yönetim”in bütünleşmesi yoluyla mümkün olabileceğini iddia eder. Bu nedenle İslam, insanların kardeşliği ve sosyo ekonomik adalet üzerine bu kadar fazla vurgu yapar.

### **Piyananın, Ailelerin, Toplumun ve Devletin Bütünleşmiş Rolü**

Toplumda insanların etkileşim halinde olduğu tek kurum piyasa değildir. İnsanlar aynı zamanda aile, cemaat ve devlet kurumları ile de yakın bir şekilde etkileşim halindedirler. Piyasada kişisel faydaya hizmet etmenin verimliliğin artışına bir katkısı olduğu şüphesiz bir gerçektir. Ancak buna fazla vurgu yapılması ve bireyin davranışlarında ahlaki sınırların olmaması durumunda, diğer kurumların etkili bir şekilde çalışamamasına neden olabilir. Aileler parçalanabilir, toplum umursamaz bir duruma gelebilir, devlet yozlaşabilir, gruplaşabilir ve bencilleşebilir. Karşılıklı fedakârlık ailelerin birbirine kenetlenmesini sağlamak için gereklidir. Çünkü insan sadece piyasa için değil, aile, toplum ve devlet için en önemli etkidir. Aile bu etkenin kaynağıdır, eğer aile parçalanırsa hiçbirisi çalışamaz ve diğer hiçbir etken çocuklara, sadece ailenin gösterebileceği, ilgiyi ve sevgiyi veremez. Benzer şekilde ailede eşlerin her birinin sadece kendi faydaları için çalışması ve çocuklarının ihtiyacı olan ilgi ve terbiyenin ebeveynleri-

nin karşılıklı fedakârlığıyla verilmediği takdirde de bu problemler meydana gelebilir. Ailede böyle bir fedakârlığın olmadığı bir durumda piyasa, toplum ve devlet gibi bütün diğer kurumlar için gereken insan faktörünün kalitesinde düşme meydana gelecektir. Bu durum aynı zamanda doğurganlığın nüfus yenilenme oranlarının altına düşmesine neden olacak ve sadece toplumun değil aynı zamanda sosyal güvenlik sisteminin sürdürülebilirliğini sağlamayı da zorlaştıracaktır.

### **Ahlaki Değerlerin Rolü**

Geleneksel ekonomi daha önce bahsedildiği üzere genel olarak bireylerin davranışlarını, zevk ve tercihlerini göz önüne alırken, İslam ekonomisi konuya bu şekilde yaklaşmaz. İslam ekonomisi, bireysel ve toplumsal reformun ahlaki gelişim yoluyla olabileceğine vurgu yapar. Allah'ın İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'in de dâhil olduğu bütün peygamberlerini dünyaya gönderme amacı budur. Ahlaki gelişim, insan davranışı, zevkleri ve tercihlerinde değişimi hedefler ve dolayısıyla fiyat mekanizmasını toplumun refahını destekleyerek tamamlar. Bu anlayış gösteriş amaçlı tüketimi, maddi kaynaklar üzerindeki müsrif ve gereksiz hak taleplerini filtreler. Böyle bir fiyat mekanizması yönetimi ele alıp maddi kaynaklar üzerindeki hak taleplerini azaltarak piyasa dengesini sağlamaya çalışır. Her iki filtre ile maddi kaynakların ekonomi için en uygun düzeyde kullanımı mümkün hale gelir. Böyle bir sistem bütün insanlığın hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarını tatmin etmeli, servetin küçük bir azınlıkta toplanmasını mümkün olduğunca azaltmalı ve tasarrufları arttırmalıdır. Bu şekilde daha büyük yatırım ve çalışma alanlarının oluşturulması desteklenmelidir. Piyasa sistemi ahlak temelli değer yargıları ile tamamlanmadığı durumda, bütün iyi niyetlerimize rağmen adaletsizlikler sonsuza kadar devam edecektir. Solo bu tür iyi niyetler için eylemsizlik, tercihsizlik veya yerinde saymak ifadelerini kullanmaktadır (Solo, 1981, s.38).

Yukarıda bahsedildiği üzere, her iki disiplin arasındaki benzerlikler ve farklılıklar kolaylıkla belirlenebilir. Her ikisinin de ana konusu maddi kaynakların tahsisi ve dağıtımıdır ve her ikisi de maddi ihtiyaçların karşılanmasına vurgu yapar. Burada İslam ekonomisi manevi ihtiyaçların da karşılanmasına eş değerde önem vermektedir. Her ikisi de kaynakların tahsisi ve dağıtımında piyasa mekanizmasının önemli rolünden bahsederken, İslam ekonomisi, bütün insanların maddi ihtiyaçlarını tam olarak karşılama konusunda piyasanın kendi başına yeterli olmadığını iddia eder. Zira eğer kişisel çıkar için çalışmaya gereğinden fazla vurgu yapılırsa; piyasa, sınırlı kaynakların zenginler tarafından yoksulların aleyhine müsrifçe kullanılmasını desteklemiş olur. Fedakârlık, başkaları için yapılması gereken görevlerin içerisinde ancak kişisel çıkar için çalışmaya yapılan vurgu, insanları yapmaları gereken fedakârlık konusunda motive etme potansiyeline sahip değildir. Nitekim bu durum; “Niçin rasyonel bir kişi başkalarının iyiliği için fedakârlıkta bulunmalıdır?” sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

### **Ahret Kavramının Önemi**

İnsanın fitri iyiliği ve ahiret kavramlarının açıklanması burada uygun olacaktır. Zira bunlar geleneksel ekonominin ihmal ettiği ancak İslam ve diğer büyük dinlerin önemle üzerinde durduğu kavramlardır. Yaratılıştan gelen iyi olma niteliği sayesinde insanoglu sadece kendi çıkarına hizmet etmek için yaşamaz. O aynı zamanda fedakârdır ve başkalarının iyiliği için fedakârlıklar yapma konusunda isteklidir. Ahiret kavramı kişisel çıkarı bu dünya ile sınırlandırmaz. Ölümünden sonraki yaşamı da içerecek şekilde kapsamını genişletir. Bu dünyadaki kişisel çıkarlarımız için ailemize, diğer insanlara, hayvanlara ve doğaya karşı olan tutumumuzda bencil, yalancı veya ihmalkâr olmayı tercih edebiliriz. Ancak ahiret kavramı göz önüne alındığında bu tercihlerimiz kişisel çıkarımıza asla hizmet etmez.

Dolayısıyla İslam ve diğer dinler için kişisel çıkar konusu hem bu dünyayı hem de ahireti kapsayan geniş bir perspektife sahiptir. Böyle bir sistem, başkalarının iyiliği için fedakarlıkta bulunmayı sağlayan ve geleneksel ekonominin başaramadığı bir motivasyon mekanizmasına sahiptir. Bu geniş perspektif içerisinde fitri olarak iyi olan kişinin kendi çıkarı hem etkin olma hem de adil ve şefkatli olma potansiyelini teşvik eder. Sonuç olarak geleneksel ekonominin üç ana kavramı olan rasyonel ekonomik insan, pozitivizm ve *bırakınız yapınlar* yaklaşımları İslami düşüncenin ana akımındaki büyük düşünürlerin entelektüel manada onayını alamamıştır.

### Rasyonel Ekonomik İnsan

İnsan davranışında rasyonelliğin gerekliliği pek az kişi tarafından inkâr edilebilir. Ancak rasyonelliğin tanımı konusunda farklı fikirler söz konusudur (Sen, 1987, s.11-14). Eğer rasyonellik bireyin iyiliği gibi toplumun iyiliğini de içerecek bir anlam taşıyorsa, o takdirde amacımızı gerçekleştirme konusunda yardımcı olabilir. Ancak geleneksel ekonomi rasyonelliği bu şekilde tanımlamamaktadır. Rasyonelliği, servet maksimizasyonu ve arzularının tatmini için kişisel çıkara hizmet etmek bağlamında tanımlamaktadır. “Doğadaki yerçekimi kuvvetinin ahlaki karşılığı” (Myers, 1983, s.4) bireysel çıkarın itici gücü olarak göz önüne alınmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında toplum kavramı, kişisel çıkar bağlamında, salt bireyler yığını olarak tanımlanmaktadır.

Sosyal Darvinci, faydacı ve kişisel çıkarı önemseyen anlayışlardaki “rasyonel ekonomik insan” kavramının İslam ekonomisinde bir karşılığı yoktur. İslam ekonomisinde “rasyonalite” bir kişinin sadece bu dünyadaki faydasına hizmet etmesi manasına hapsedilmez. Aksine ahlaki değerler ile uyum içerisinde ahireti de içine alacak şekilde genişletilir. Ahlaki değerler sayesinde kişisel arzular dizginlenerek toplumun çıkarı korunmaya çalışılır. El-

Maverdi'nin de içinde olduğu birçok Müslüman düşünür bireysel hazların ve tercihlerin ahlaki değerler yoluyla dizginlenmesine ihtiyaç olduğundan bahsetmişlerdir. İbni Haldun ahlaki uyumun karşılıklı rekabeti ve kıskançlığı ortadan kaldırıp, sosyal bütünlüğü kuvvetlendireceğini ve doğru olana yönelimi sağlayacağını ifade etmiştir (tarih yok, s.158)

### **Pozitivizm**

Benzer şekilde, geleneksel ekonomideki “sonuçlar arasında tamamen nötr kalmak” (Robbins, 1935, s.240) veya “ herhangi bir etik konumdan veya normatif yargılamadan bağımsız olmak” (Friedman, 1953) şeklindeki pozitivizm düşüncesi de İslami entelektüel düşünce içerisinde kendine bir yer bulamamıştır. Çünkü insanın tüketmiş olduğu bütün kaynaklar Allah'tan gelen bir emanettir ve her bir insan O'na karşı sorumludur. Dolayısıyla bu kaynakları tarafımıza verilen bir emanetin gereklerine göre kullanmaktan başka bir seçeneğimiz yoktur. Bu gerekler inançlar ve ahlaki değerler tarafından tanımlanmaktadır. Eğer kaynakların tahsisi ve dağıtımında adaletle hükmedilmezse, İslam'ın temel hedeflerinden biri olan, insanların kardeşliği ifadesi anlamsız bir ifade olmaktan öteye geçemeyecektir.

### **Pareto Optimumu**

Adalet olmadan kalkınmayı sağlayabilmek çok zordur. Müslüman düşünürler tarih boyunca bu konunun altını çizmişlerdir. Son birkaç on yıldır kalkınma ekonomisinde bu konunun önemi vurgulanmaktadır.<sup>2</sup> Ebu Yusuf (798): “Adil olan yanlış ve adaletsiz olandan kurtarıldığında, vergi gelirlerinde artışı sağlar, ülkenin kalkınmasını hızlandırır ve ahiretteki ödülün yanında hayırları

2 İslam ekonomisinin literatürü, “ekonomik kalkınma” ile çelişen bir şekilde gelir dağılımının dağıtılması konusu ile ilgili iddialarla doludur. Bu görüşlerle ilgili bir özet için bkz. Cline (1973, bölüm 2). Bu konu tartışılmıştır ve şu anda kalkınma ekonomistleri içinde adaletsizliğin kalkınmayı arttırdığına dair görüşü savunan kişi sayısı çok azdır.

da beraberinde getirir” (1933/34, s.111: ayrıca bkz. ss. 3-17) görüşünü savunur. El-Maverdi ise kapsayıcı adaletin “karşılıklı sevgi ve etkilenmeyi, kanunlara itaati, ülke kalkınmasını, servetin çoğalmasını, soyların genişlemesini ve devletin güvenliğini teşvik edeceğini” (1955, s.27) ifade eder. İbni Teymiyye (1328) “her şeye ve herkese karşı adil olmak herkes için mecburiyettir; her şeye ve herkese karşı adaletsizlik ise herkes için yasaktır. Müslüman, gayri Müslim hatta haksız bir insana karşı bile adaletsizlik kesinlikle kabul edilemez” (1961-63, Cilt 18, s. 166) görüşünü savunmuştur.

Herkes için adaletin ve herkesin refahının sağlanması, varlıklı insanlardan bir bölümünün fedakârlığı olmaksızın çok zor olabilir. Bu sebepten dolayı Pareto Optimumu kavramı İslam ekonomisinin paradigmalarına uymamaktadır. Zira Pareto Optimumu yoksul olan çoğunluğun refahını arttırmak için azınlık olan zenginlerin yapması gereken fedakarlık konusunda optimum bir çözüm getirememektedir. [Pareto Optimumu kavramı bağlamında John Rawls bir kişi herkesin mutluluğu için çalışmamalıdır, eğer öyle yaparsa hiç kimseyi mutlu edemeyecektir ifadesinde bulunmuştur (Rawls, 1958)]. Bu durum herkesin iyiliğini sağlamak için var olan ahlaki değerlerle açıkça çelişmektedir. Bu yüzden böyle bir kavram İslam ekonomisinde ortaya çıkmamıştır. İslam, yoksullara ve ihtiyaçlı olanlara net varlıklarının %2,5’ünü zekât olarak feda etmelerini her Müslümanın zorunluluğu saymıştır ve bu diğer ülkelerdeki gibi devlete ödenen vergiye ek olarak koyulmuştur.

### **Devletin Rolü**

Herkes tarafından uyulmadığı takdirde ahlaki değerlerin var olmasının bir anlamı olmamaktadır. Bu nedenle bu değerlerin uygulanması mecburi hale getirilmelidir. Adaletsizlik, sahtekârlık, aldatma, başkalarının hakkına, gururuna ve malına tecavüz, sözleşmelere aykırı davranışların da dâhil olduğu sosyal

olarak zararlı davranışların<sup>3</sup> engellenmesi; doğru çocuk bakım ve eğitimi, teşvik ve caydırıcılıklar, uygun düzenlemeler, etkili ve yansız adalet sistemiyle sınırlamaların oluşturulması devletin bir görevidir. Kur'an sadece normları ortaya koyabilir. Kendi başına onları dayatamaz. Devletin ise bunu sağlaması gerekir. Hz. Muhammed bu sebeple şöyle söylemiştir: "Allah, Kur'an yoluyla olduğundan daha çok, egemen devlet yoluyla sınırlamalar getirir." (El-Maverdi tarafından atıf yapılmıştır, 1955, s.121). Tarih boyunca önde gelen bütün Müslüman düşünürlerin yazılarında devletin rolünün önemi üzerine vurgu yapılmıştır.<sup>4</sup> El-Maverdi: Adaletsizliği ve yanlış yapmayı engelleme konusunda etkili bir devlet (Sultan Kahir) yönetimi kaçınılmazdır (1960, s.5) vurgusu yapar. Bu nedenle Say Kanunu, İslam ekonomisi için manalı bir önerme haline gelmemektedir.

Devletin kendine verilen görevi yerine getirme konusunda ne kadar ileri gitmesi beklenebilir? Devletten yapması beklenen nedir? Birkaç düşünür tarafından bu konu "Prenslerin Aynaları" tanımıyla dile getirilmiştir.<sup>5</sup> Hiçbiri devletin ekonominin belli bir kısmına sahip olmasını veya onu yönetmesini tasavvur etmez. Dimeşki (1175'ten sonra) ve İbni Haldun'un da içlerinde olduğu birkaç klasik İslam düşünürü, devletin ekonomiye doğrudan müdahil olmasını açıkça reddeder (El Dimeşki, 1977, s.12-61; İbni Haldun, s.281-3). İbni Haldun'a göre, devlet sisteme daha fazla müdahale için yekpare veya despotik bir yönetim modeli ortaya koymamalıdır (a.g.e, s.306). Devlet otoritesi olduğu için her şeyi

3 North bu tür davranışların hepsini "çirkin" olarak adlandırmıştır. Bkz. Bölüm "İdeoloji ve Asalaklık", North, 1981.

4 Bu düşünürlerden bazıları: Ebu Yusuf (ö.798), El-Mevardi (ö.1058), Ebe Ya'la (ö.1065), Nizamülmülk (ö.1092), Gazzali (ö.1111), İbni Teymiyye (ö.1328), İbni Haldun (ö.1406 yılı), Şeyh Velîyullah (ö.1762), Cemalettin Afgani (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Muhammed İkbal (ö.1938), Hasan El Benna (ö.1949), Mevdudi (ö.1979), Bekir El Sadr (ö.1980).

5 Bu yazarlardan bazıları: El Katib (ö.749), İbni El Mukaffa (ö.756), El Numan (ö.974), El Mevardi (ö.1058), Kai Kaus (ö.1082), Nizamülmülk (ö.1092), El Gazali (ö.1111), El Turtusi (ö.1127). (Detaylar için, bkz Essid, 1195, ss.19-41)

yapabileceği düşüncesine sahip olmamalıdır (a.g.e, s.306). Devlet toplumun refahını düşünen, mütevazı harcamalar yapan, insanların varlıklarının hakkına saygı duyan ve ağır vergilendirmelerden kaçınan (a.g.e, s.296) bir yapı sergilemelidir. Böylelikle bahsi geçen düşünürlerin “iyi yönetim” ifadesiyle genel olarak devletin rolünü nasıl bir konuma oturttukları anlaşılmış olmaktadır.

### **3. İslam Ekonomisi Tarafından Yapılan Katkılar**

Yukarıdaki tartışma kimseyi her iki disiplinin birbirinden tamamen farklı olduğu sonucuna götürmemelidir. Bunun nedeni her iki disiplinin de temel konusunun aynı olmasıdır. O da kıt olan kaynakların tahsisi ve dağıtılması konusudur. Bir diğer nedeni ise hiçbir gelenekselci ekonomist değer bağımsız olamaz. İnançlarıyla uyum içerisinde değer yargılarında bulunurlar. Daha önce de belirtildiği üzere, geleneksel ekonomi paradigması değişmekte, iyi yönetim kavramı daha iyi anlaşılmakta ve ahlaki boyutların ekonomiye dâhil edilmesi birkaç önde gelen ekonomist tarafından da vurgulanmaktadır. Bununla beraber İslam ekonomisi neoklasik, Keynesyen, sosyal, hümanist, kurumsal ekonomiler ve diğer sosyal bilimler tarafından geliştirilen araçlardan ciddi anlamda faydalanmıştır ve gelecekte de faydalanmaya devam edecektir.

#### **“Büyük Boşluk” Teorisinin Yanılgısı**

Geleneksel ekonomide kullanılmadan uzun zaman önce İslam ekonomisinde birkaç kavram geliştirilmişti. Bu kavramlar disiplinler arası bir yaklaşımı içererek birkaç alanı kaplamaktadır. Bunlardan bazıları: mülkiyet hakları; iş bölümü ve uzmanlaşma; kalkınma için tasarrufun ve yatırımın önemi; fiyatları belirlemede arz ve talebin rolü; arz ve talebi etkileyen faktörler; paranın, dövizin ve piyasa mekanizmasının rolü; paranın nitelikleri; sahtecilik; kur değerinin düşmesi ve Gresham kanunu; çeklerin

gelişimi; kredi mektubu ve bankacılık; emek arzı ve nüfus; devletin, kanunların, barışın ve istikrarın kalkınmadaki rolü ile vergilendirme prensipleridir. Müslüman düşünürlerin ekonomiye yaptığı bütün katkıları tam kapsamlı olarak ifade etmek mümkün değildir. Bunlardan sadece birkaçı bile Joseph Schumpeter'in *Ekonomik Analizin Tarihi* (1954) adlı kitabında bir yanlış sonucu geleneksel ekonominin "500 yıldan uzun" tarihindeki "büyük boşluk" olarak ifade ettiği kavramı ortadan kaldırmaktadır. Bu ifadeye göre Yunanlılar ve Skolastikler arası geçen süreç kısır ve verimsizdir.<sup>6</sup> Bu kavram Douglas North'un Aralık 1993'deki Nobel törenindeki konferansından (1994, s.365) itibaren geleneksel ekonomiye de iyi bir şekilde iliştilmiş oldu. Sonuç olarak, Todd Lowry'nin doğru bir şekilde ifade ettiği gibi "Arapça eserlerin karakteri ve kapsamlılığı ihmal edildi" (Bkz. "Önsöz", Ghazanfar, 2003, s.xi).

Gerçekte ise, İslam medeniyeti de Çin, Hint, Sasani ve Bizans medeniyetlerinden önemli ölçüde yararlanmıştır ve ilave olarak "büyük boşluk" süreci boyunca sosyo-ekonomik düşüncenin de dâhil olduğu entelektüel faaliyetlere de oldukça zengin katkılar yapmıştır. Bu sayede Avrupadaki Aydınlanma hareketinin alevinin tutuşmasında rol almıştır. Skolastikler de Müslüman düşünürlerin yaptığı katkılardan ciddi anlamda etkilenmiştir. İbni Sina (Avicenna, ö.1037), İbni Rüşt (Averroes, ö.1198), ve Maimonides (ö.1204) (Müslüman İspanya'da yetişen bir Yahudi filozof, bilim adamı ve fizikçi) isimleri 13. yüzyıl *summalarında* geçmektedir. (summa; skolastik filozoflar tarafından yazılan anlaşılmalara verilen isimdir) (Pifer, 1978, s.356).

### Kalkınmaya Multi-Disipliner Yaklaşım

6 Büyük boşluk tezinin yanlışlığı için, bkz. Mirakhor (1987); ve Ghazanfar (2003), özellikle de Todd Lowry'nin "Önsöz" ve Ghazanfar'ın "Giriş" bölümü.

Yukarıda bahsedilen paradigma tartışmasının dışında, İslam ekonomisinin en önemli katkılarından biri multi-disipliner dinamik yaklaşımı kabul etmiş olmasıdır. Müslüman düşünürler dikkatlerini sadece ekonomik değişkenler üzerine yoğunlaştırmamışlardır. Onlar insanlığın tamamının iyiliğini birden çok ekonomik faktörle beraber ahlaki, sosyal, politik, demografik ve tarihsel faktörlerin (öyle ki herhangi biri bir diğeri olmadan optimum katkıyı yapamamaktadır) uzun bir zaman periyodu boyunca meydana getirdikleri etkileşimlerin bir son ürünü olarak görmüşlerdir. İslami dünya görüşü içerisinde çok önemli olduğu için adalet kavramı bütün bu çerçevede merkez konumu işgal etmekteydi. Şu çok kesin bir gerçek ki kalkınma için adalet vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Adaletin olmadığı bir durumda zayıflama ve parçalanma meydana gelecektir.

Farklı düşünürlerin yapmış oldukları katkılar öyle görünüyorki İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde aslına ulaşmıştır. *Mukaddime* aslında "giriş" manasına gelir ve 7 bölümlü tarihin ilk bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölüme kısaca *Kitab El-İbar* veya Dersler Kitabı [Tarih Kitabı] adı verilir.<sup>7</sup> İbni Haldun, İslam medeniyetinin zayıflama dönemine girdiği bir tarih aralığında yaşamıştır (1332-1406) ve zayıflamanın tersine dönüşünü görmeyi arzu etmiştir. Ancak sosyal bir bilim adamı olarak İbni Haldun İslam medeniyetinin sıradan başlangıçlar yapmasına ve daha

7 Kaynakça bölümünde kitabın tam ismi verilmiştir. "Dersler Kitabı, Nedenin Kaydedilmesi ve Arap, İran, Berberilerin ve Onların Güçlü Çağdaşlarının Tarihteki Etkisi" olarak serbestçe çevrilebilir. *Mukaddime*'nin birkaç farklı bölümü Arapça olarak mevcuttur. Kullandığım metin *El-Maktabah El-Ticariyyah El-Kübra* tarafından üzerinde herhangi bir yayın tarihi belirtilmeden Kahire'de yayınlanmıştır. Bu metinde Arapça hareketler de olduğu için okunmasını oldukça kolaylaştırmıştır. *Mukaddime* İngilizceye 3 bölüm olarak Franz Rosenthal tarafından çevrilmiştir. İlk bölüm 1958 yılında, 2. bölüm 1967 yılında yayınlanmıştır. Charles Issawi ise 1950 yılında *Mukaddime*den seçmeler yaparak "Bir Arap Tarih Filozofu: Tunus'lu İbni Haldun'un (1332-1406) Giriş Kitabından Seçmeler" [An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)] adı altında yayınlamıştır. Şu anda İbni Haldun üzerine önemli miktarda külliyat mevcuttur. Bunlardan bazıları: Spengler, 1964; Boulalia, 1971; Mirakhor, 1987; Chapra, 2000.

sonrasında zayıflamasına neden olan tarihsel faktörleri belirleyip onları ortadan kaldırarak böyle bir terse dönüşün mümkün olabileceğinin çok iyi farkındadır. Bu yüzden o an için ne olduğu onun ilgisini çekmiyordu. Onun için önemli olan, bir şeyin nasıl ve niye meydana geldiğini bilmektir. Tarihsel fenomen içerisine neden ve etki ilişkisini ilave etmek istiyordu. *Mukaddime* böyle bir arzusun sonucudur. Bu çalışma, iktidardaki hanedanın, devletin veya medeniyetin (*umran*) düşüş ve yükselişine neden olan prensipleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

İbni Haldun'un analizlerinin merkezinde insan olduğu için, insanların refah veya yoksulluk durumlarının, hanedanların veya medeniyetlerin yükseliş ve düşüşleriyle çok yakından bağımlı olduğunu görmüştür. İnsanlığın iyiliği konusuna tekrar dönecek olunursa, yakın zamanda geleneksel ekonominin vurguladığı üzere, sadece ekonomik değişkenlere bağlı değildir. Fakat ahlaki, psikolojik, sosyal, ekonomik, politik, demografik, tarihsel faktörlerin hepsiyle yakından ilişkilidir. Bu faktörlerden bazıları tetikleyici olarak çalışmaktadır. Ancak diğerleri aynı şekilde karşılık verebilir veya vermeyebilir. Eğer diğerleri aynı şekilde tepki göstermiyorsa, bir bölümde meydana gelen bozulma diğerlerine aynı şekilde sıçramaz ve sonuçta ya çürüyen bölümde bir iyileşme meydana gelir ya da medeniyetin zayıflaması çok daha yavaş olur. Eğer diğer bölümler tetikleme mekanizması gibi aynı şekilde tepki verirse, bozulma birbirleriyle ilişkili reaksiyon zinciri içerisinde bir ivme kazanacaktır ve böylece belli bir zamandan sonra bu etkiye neden olan şeyin tanımlanması zorlaşacaktır. İbni Haldun bütün bu faktörlerin birbirleriyle ilişkili ve dinamik davranışı içerisinde uzun bir dönem boyunca toplumların gelişmesine veya zayıflamasına nasıl etki ettiğini anlamak konusunda açık bir görüşe sahiptir.

Bu nedenle İbni Haldun, gerçek dışı bir şekilde diğer etkenleri sabit kabul edip sadece piyasaların kısa süreli statik analizlerine odaklanan neoklasik ekonomistlerin basitleştirme metotlarıyla

kendini kısıtlamamıştır. Kısa süreli devirlerde bile, her şey mevcut reaksiyonlar zincirinin bir aşamasına ait olabilir ve bu aşamada, algılanması çok zor bile olsa, toplumda mütemadiyen birçok değişiklik meydana geliyor olabilir. Bu sebeple ekonomistler analizlerini kolaylaştırmak için, diğer tüm etkenleri sabit alsalar bile, İbni Haldun'un multi-disipliner dinamikleri toplumun genel performansını arttırmak için gereken sosyo ekonomik prensipleri oluşturma konusunda diğerlerine göre daha faydalı olabilir. Neoklasik ekonomi bunu gerçekleştiremez. Zira North'un doğru bir şekilde sorguladığı üzere "Bir kişi ekonomilerin nasıl geliştiğini anlamadan nasıl böyle konularda prensipler oluşturabilir?" Bu nedenle neoklasik ekonomi anlayışını "Kalkınmayı tetikleyecek analizleri ve prensipleri oluşturmada uygun olmayan bir araç" (North, 1994, s.549) olarak tanımlamıştır.

Ancak İslam ekonomisinin yaptıkları sadece bunlar değildir. Ebu Yusuf (798), El Maverdi (1058), İbni Hazm (1064), El Serahsi (1090), El Tusi (1093), Gazzali (1111), El-Dimeski (1175'den sonra), İbni Rüşd (1187), İbni Teymiyye (1328), İbni El Uhuvve (1329), İbni El Kayyım (1350), El Şatibi (1388), İbni Haldun (1406), El Makrizi (1442), El Devvani (1501), Şeyh Velîyullah'ın (1762) da içinde bulunduğu birçok Müslüman düşünür ekonomi teorisine birçok değerli katkılarda bulunmuştur. Bazı kavramlar için getirdikleri anlayış o kadar derindir ki geliştirdikleri teorilerden bir kısmı kesinlikle daha sofistike modern formülleştirmenin öncüleri olarak kabul edilebilirler.<sup>8</sup>

### **İş Bölümü, Uzmanlaşma, Ticaret, Döviz ve Para, Bankacılık**

Geleneksel ekonomide gerçekleşmeden çok uzun zaman önce birçok düşünür ekonomik kalkınma için iş bölümünün gereklili-

8 Bu katkılardan bazıları için, bakınız Spengler, 1964; DeSmogiyi, 1965; Mirakhor, 1987; Siddiki, 1992; Essid, 1995; Islahi, 1996; Chapra, 2000 ve Ghazanfar, 2003.

ğini vurgulamıştır. Örneğin: Es-Serahsî (1090) bunu şöyle ifade etmiştir: “Bir çiftçinin kendisine kıyafet almak için dokumacının emeğine ihtiyacı vardır, bir dokumacının da, yemek ve kıyafetin yapılabilmesi için, çiftçinin emeğine ihtiyacı vardır. Bu şekilde herkes kendi emeği ile diğerlerine yardım etmiş olur...” (1978, Bölüm 30, s.264). El-Dimeski bundan yüzyıl sonra bu düşünceyi geliştirerek: “Bir insanın hayatı her şeyi tek başına yapabilecek kadar uzun değildir. Eğer kişi her şeyi yapmaya çalışırsa hiçbirinde yeterince ehil olamaz. Endüstrilerin hiçbirisi birbirinden bağımsız değildir. İnşaatın marangozluğa ihtiyacı vardır ve marangozluğun demirciliğe, demirciliğin madenciliğe ve bütün bu sektörlerin binaya ihtiyacı vardır. Bu sebeple insanlar müşterek ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir kısım şartların zorunluluğuyla şehirlerde toplanmak durumunda kalmışlardır.” (1977, s.20-1).

İbni Haldun kişisel yeterliliğin uygulanabilirliğine ve arzu edilebilirliğine imkân vermemiştir ve iş bölümüne ve uzmanlaşmaya olan ihtiyacın altını çizerek şöyle belirtmiştir: “İnsanların tek başlarına bütün ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilme yeteneğine sahip olmadığı çok iyi bilinen bir gerçektir. Bu amaç için herkes işbirliği içinde olmalıdır. Bir grubun karşılıklı işbirliği halindeyken ihtiyaçlarını karşılamaya çalışması, bir bireyin bunları tek başına yapmaya çalışmasından çok daha başarılı sonuç vermiştir.” (s.360). Bu bağlamda İbni Haldun mukayeseli üstünlük teorisinin atası sayılabilir. Geleneksel ekonomide bu formülün 1817 yılında David Ricardo tarafından geliştirildiği ifade edilir.

İşbölümü ve uzmanlaşma tartışması ticaret ve mübadeleye, etkin bir şekilde düzenlenen ve teftiş edilen doğru şekilde işleyen piyasaların varlığına ve bir değer saklama ve mübadele aracı olarak güvenilir ve istikrarlı bir paraya vurguya yol açmaktadır. Ancak çift maden para standardından (altın ve gümüşün birlikte dolaşımında olması) ve bu iki metalin maruz kaldığı farklı arz ve talep koşullarından dolayı, bu iki para arasındaki mübadele değeri dalgalanmaktadır. Bu sistem daha sonraki yüzyıllarda devletler ta-

rafından mali problemlerin çözümünde tedavüldeki paranın değerini düşürmek için kullanılmıştır. İbni Teymiyye (1328) (1961-63, Bölüm 29. s.649) ve daha sonra El-Makrizi (1442) ve El-Esedi (1450)'ye göre kötü paranın iyi parayı tedavülden kaldırması olarak tanımlanan bu fenomen 16'ncı yüzyılda batıda Gresham Kanunu olarak tanımlanmıştır. Paranın değerinin düşürülmesi İslam'ın vurgu yaptığı konu olan her türlü değer ölçümünde dürüstlük ve bütünleşme anlayışını ihlal etmek manasına geldiğinden, 14'üncü yüzyıl ve sonrası para teori ve politikalarında para üzerine hileli uygulamalar oldukça önemli bir yer kaplamıştır. Bu yüzden Baeck'e göre, Müslümanlar 14. ve 15. yüzyıllarda paranın değerini düşürme konusundaki literatürlerin ilk öncüleri ve eleştirel fikir zeminin sahipleri olarak kabul edilmelidirler.

Ülke içindeki ve uluslararası ticareti büyütmek için gereken finansal destek için İslam dünyası yeni bir finansal sistem geliştirdi. Bu sisteme göre "Ortaçağda İslam dünyasındaki bütün para kaynakları" tarım, zanaat, üretim ve uzun mesafeli ticaret için harekete geçirilebiliyordu (Udovitch, 1970, ss.180-261). Finansı sağlayanlar *sarraḥ* olarak adlandırılırdı. Abbasi Halifesi El Muktedir (908-932) zamanında modern bankacılığın en basit fonksiyonlarını işletmeye başlamışlardı (Fischel, 1992). New York'taki Wall Street veya Londra'daki Lombard Street'e benzer piyasalara sahiplerdi ve ticaretin, tarımın ve endüstrinin sahip olduğu bütün bankacılık ihtiyaçlarını sağlıyorlardı (Duri, 1986, s.898). Bu sistemler çek (sakk) ve kredi mektubu (akreditif, havale) gibi sistemlerin kullanıma girmesini sağladı. İngiltere'deki çek kavramı Arapça terim olan *sakk* ifadesinden gelmektedir.

### Arz ve Talep

Öyle görünüyor ki Müslüman düşünürler arz ve talebin fiyatları belirlemede nasıl bir etkisi olduğunu çok iyi anlamışlardır. Örneğin İbni Teymiyye (1328) şöyle ifade etmiştir: "Fiyatların artışı veya düşüşü sadece bazı insanların adaletsiz olmasından kay-

naklanmaz. Aynı zamanda malların talebe göre üretiminde veya ithalindeki azalmadan kaynaklanabilir. Eğer bir mala talep artarsa ve arzı azalırsa bu takdirde fiyatlar yükselir. Eğer talep düşer ve arz artarsa fiyatlar düşer” (1961-63, Bölüm 8, s.523).

İbni Teymiyye'den neredeyse yaklaşık beş asır önce El-Cahiz (869) ise: “Piyasada mevcut olan herhangi bir şey mevcut olabilirliğinden dolayı (arz) ucuzdur ve ihtiyaç olduğunda ve onun mevcut olabilirliğinde azalma olduğunda kıymetlenir” (1983, s.13), ve bir de “Bilgi haricinde herhangi bir şeyin arzı artarsa, fiyatı ucuzlar, bilginin ise kıymeti artar” (a.g.e. s.13).

İbni Haldun daha da ileri giderek talepte artış ve arzda azalma olduğu takdirde fiyatlarda artış olacağını; buna mukabil talepte azalma ve arzda artış olduğunda ise fiyatlarda düşme olacağını ifade etmiştir (s.393-396). Fiyatların sürekli olarak aşırı düşük olması durumunda zanaatkarlar ve tüccarlar zarar görerek piyasanın dışına itilecektir. Bunun yanında fiyatların aşırı yüksek olması ise tüketicilere zarar verecektir. Her ikisinin arasındaki ortalama fiyatlar ise daha arzu edilir olacaktır, böylece tüccarlar toplumsal olarak daha kabul edilebilir bir seviyeye gelecektir ve aynı zamanda satışlar da teşvik edilerek piyasanın dengelenmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla toplumda bir birikim ve refah oluşacaktır (a.g.e. s.398). Yine de düşük fiyatlar, ihtiyaçları karşılamak için daha çok talep edilir. Zira bu durumda toplumun büyük bir kısmını oluşturan yoksul insanlarda bir rahatlama söz konusu olacaktır (a.g.e. s.398). İbni Haldun, modern ifadelerle açıklanacak olursa, kalkınma ve eşitlik ile enflasyon ve deflasyon süreçlerinin kıyaslandığı bir noktadan hareketle yaşamı devam ettirebilmek için görece düşük maliyetlerin olduğu istikrarlı fiyat seviyelerinden bahseder. İlki eşitliğe zarar verirken sonraki teşviki ve verimliliği düşürmektedir. İhtiyaçların karşılanması için arzu edilen düşük fiyatlar devletin fiyatları düzenlemesiyle mümkün olmamalıdır. Zira böyle bir durum insanları üretime teşvik eden faktörlere zarar verecektir (a.g.e. s.279-83).

İbni Haldun'a göre talebi belirleyen etkenler: Gelir, fiyat seviyesi, nüfusun büyüklüğü, devlet harcamaları, insanların alışkanlıkları, gelenekleri, toplumun genel gelişimi ve refahıdır (a.g.e. s.398-404). Arzı belirleyen etkenler ise: Talep (a.g.e.. s.400-403), düzen ve istikrar (s.306-308), kârın göreceli oranı (a.g.e.. s.395-398), insanların gayret derecesi (s.381), emek gücünün boyutu ile beraber insanların bilgi ve yetenekleri (s.366 ve 399-400), huzur ve güvenlik (s.394-5 ve 396) ve tüm toplumun teknik arka planı ve gelişmişliği (s.399-403). Tüm bunlar onun üretim teorisinin önemli etkenlerini teşkil eder. Eğer fiyat düştüğünde bir kayba neden oluyorsa anapara tükenir, arza olan iştiahtan düşmeye başlar ve durgunluğa neden olur. Bunun sonucunda ticaret ve zanaat sürekli zarara uğrar (s.398).

Bu nokta çok önemlidir zira 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarına kadar arz ve talebin değeri belirlemedeki rolü Batı'da yeterince anlaşılamamıştı. William Petty (1623-87), Richard Cantillon (1680-1734), James Steuart (1712-80) klasik öncesi dönem ve hatta Adam Smith (1723-90) (Klasik ekolün kurucusu) gibi İngiliz ekonomistleri değeri belirlemede genel olarak sadece üretim ve özellikle işçi maliyetlerinin etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Arz ve talep kavramlarının geçtiği İngilizce yazılar ilk olarak muhtemelen 1767'lerde başlamıştır (Thweatt, 1983). Yine de 19. yüzyılın ikinci 10 yılına kadar arz ve talebin piyasa fiyatlarını belirlediği konusu yeterince kabul görmemişti (Groenewegen, 1973). Geleneksel ekonomistlerden çok ileride olsa da İbni Haldun'un muhtemelen arz-talep şemalarından, arz ve talepteki elastikiyetten ve hepsinden önemlisi, modern ekonomik tartışmalarda hayati bir öneme sahip olan denge fiyatına dair herhangi bir fikri yoktu.

### **Kamu Maliyesi**

#### *Vergilendirme*

Adam Smith (1790), ününü diğer şeylerinin yanında vergilendirme kanununa borçludur (eşitlik, kesinlik, ödeme kolay-

lığı ve tahsilat ekonomisi) (Bkz. Adam Smith, 1937, s.777-9). Bu kanunların gelişimi, Smith'ten çok önce, özellikle de adil ve zorlayıcı olmayan bir vergi sistemine dair gereklilik, İslam'ın ilk dönemi ile birlikte Müslüman düşünürlerin yazılarında da takip edilebilir. Halife Ömer (644), Ali (661) ve Ömer İbni Abdülaziz (720) vergilerin adil ve hoşgörülü bir şekilde toplanmalarını, insanların karşılayabildiklerinin ötesinin alınmaması gerektiğini vurgulamıştır. Vergi toplayıcıları hiçbir durumda insanları yaşamaları için gerekli olandan mahrum bırakmamalıdır (Ebu Yusuf, 1933/34, s.14,16 ve 86). Halife Harun El-Reşid'in danışmanı (786-809) olan Ebu Yusuf adil bir vergi sistemi sadece gelirleri artırmayı sağlamaz aynı zamanda ülkenin kalkınmasında sağlar iddiasındadır (Ebu Yusuf, 1933-34, s.111; bkz. s.14, 16, 60, 85, 105-19 ve 125). El-Maverdi vergi sisteminin hem vergi ödeyen için hem de hazine için adil olması gerektiğini söyler: “Nasıl az vergi toplamak hazine için adil değilse, fazla almak da insanlar için adil değildir” (1960, s.209; bkz. s.142-56 ve 215).<sup>9</sup>

İbni Haldun vergi prensiplerini *Mukaddime*'de çok kesin bir şekilde vurgulamıştır. Halife El-Memun'un veziri Tahir İbni El Hüseyin'in oğlu Abdullah İbni Tahir'e (Suriye Valisi) yaptığı nasihatleri içeren bir mektuptan alıntılarsak: “Vergileri herkese dağıt, onu genel hale getir, asaletinden, mal varlığından dolayı herhangi bir kimseyi ondan muaf etme, senin kendi memurların, takipçilerin bile olsalar, hiç kimseden ödeyebileceğinin ötesinde vergi talep etme” (s.308).<sup>10</sup> Bu önemli pasajda eşitlik ve tarafsız olmanın, kolaylığın ve üretkenliğin prensiplerini vurgulamaktadır.

Vergilendirmenin teşviklere ve üretkenliğe etkisi İbni Haldun tarafından açıkça ortaya konmuştur. Öyle ki kendisinin optimum vergilendirme kavramını iyi bir şekilde anladığı ortaya çık-

9 Farklı Müslüman düşünürlerin vergiyle ilgili daha detaylı tartışmaları için, kaynakça bölümünde bakınız “Sultanlar için Ayna Üzerine Literatür” Essid, 1995, s.19-41.

10 Bu mektup Ebu Yusuf'un Halife Harun El-Reşid'e yazdığı mektuptan çok daha kapsamlı ve daha çok konuyu içermektedir. (1933-34, s.3-17).

maktadır. Profesör Arthur Laffer'den yaklaşık 600 yıl önce İbni Haldun *Mukaddime*'nin iki tam bölümünde Laffer Eğrisinin esasını öngörmüştür.<sup>11</sup> İlk bölümün sonunda şöyle söylemektedir: "Ticari refah için en önemli faktör, şirketinin kârlılığının (vergi harici) daha fazla olması için iş adamları üzerindeki vergi yükünü mümkün olduğunca hafifletmektir" (s.280). Bunu açıklarken şöyle ifade etmektedir: "Vergi ve yükümlülükler hafifledikçe, insanlar daha aktif olmaya istiyaklı olurlar. Bu sayede ticaret genişler, düşük vergilerden dolayı insanlarda daha fazla tatmin duygusu yaratır ve değerlendirmelerin sonucu olarak vergi gelirleri artar" (s.279). Zaman geçtikçe devletin ihtiyaçları artar ve geliri arttırmak için vergilendirme oranları yükseltilir. Eğer bu artışlar kademeli olarak devam ederse insanlar buna alışır. Ancak sonunda teşviklerinde ters etki meydana gelir. Ticari aktivitenin cesareti kırılır ve düşüşe geçer, böylece vergi gelirleri de düşer (s.280-281). En başında hanedan refah ekonomisi sayesinde düşük vergi oranlarından yüksek gelirler elde eder. Sonunda ise hanedan, kötü ekonomik koşullarda yüksek vergi oranlarıyla düşük gelirler elde eder (s.279). Bunu da şöyle açıklar: "İnsanların mal varlığına göre adaletsiz bir şekilde davranmak, onların mal kazanma isteklerini düşürür ve eğer bu istek giderse, çalışmayı bırakırlar. Baskı ne kadar fazlaysa, onların kazanma çabalarına olan etkisi de o kadar fazladır. Eğer insanlar kazanmaktan geri durur ve çalışmayı bırakırsa, piyasa durgunlaşır ve insanların durumu giderek kötüleşir" (s.286-287); aynı şekilde vergi gelirleri de düşer (s.362). İbni Haldun vergilendirmede adaleti işte bu nedenle savunmuştur (s.308).

### *Kamu Harcamaları*

İbni Haldun'a göre devlet üretim için önemli bir etkidir. Yaptığı harcamalara göre üretimi teşvik edebilir; vergilendirme-

11 Bunlar: "Vergi gelirleri, az ya da çok olma nedenleri" (s.279-280) ve "Adaletsizlik kalkınmayı baltalar" (s.286-410).

lerine göre ise üretimin cesaretini kırabilir (s.279-281), çünkü devlet ürün ve servisler için piyasayı en iyi şekilde oluşturan yapıdır. Dolayısıyla kalkınmanın temel kaynağıdır (s.286-403), harcamalarındaki azalma sadece ticaretin yavaşlamasına neden olmaz aynı zamanda kârların ve vergi gelirlerinin de azalmasına neden olur (s.286).<sup>12</sup> Yüksek harcamalar devleti nüfusu desteklemek için gerekli şeyleri yapmaya iter ve kanunun, düzenin ve siyasi istikrarın devam etmesini sağlar (s.306 ve 308). Düzen ve siyasi istikrar olmadan, üreticilerin üretmek için herhangi bir istekleri olmaz. İbni Haldun'a göre (şehirlerin hızlı bir şekilde gelişmesi için) tek neden, devletin insanların yanında olması ve parayı, bir akarsuyun çevresindeki toprağı yeşillendirmesi ve sulaması gibi, insanlara akıtmasıdır (s.369).

İbni Haldun devlet giderlerinin ekonomi üzerine etkisini de incelemiştir ve bu manada Keynes'in öncüsü sayılabilir. Bunu şöyle ifade etmiştir: "Devlet harcamalarındaki bir düşüş vergi gelirlerinin de düşmesine neden olur. Bunun nedeni devletin dünyadaki en büyük piyasayı ve medeniyetin kaynağını temsil ediyor olmasıdır. Eğer yönetici vergi gelirlerini biriktirirse, kaybederse veya olması gerektiği gibi harcamazsa yakınındakiler ve destekçileri azalacaktır. Tıpkı kendi çalışanlarının ve onlara bağlı olanların azalacağı gibi [çarpan etkisi]. Bu nedenle toplam harcamalar düşecektir, çünkü bu çalışanlar nüfusun önemli bir kesimini oluşturur ve harcamaları piyasanın önemli bir kısmını teşkil eder. Tüm bunların sonucunda ticaret zayıflayacaktır ve iş adamlarının kârları azalacaktır. Bu da vergi gelirlerinin düşmesine neden olacaktır. Servet insanlar ve hükümdar arasında gidip gelmeye eğilimlidir. Bu nedenle, eğer hükümdar harcamaktan sakınırsa diğerleri ondan mahrum kalır" (s.286).

12 Burada bahsedilen emtia paraları kullanıldığında (devletin oluşturma olasılığının olmadığı paralar) ve kâğıt para o günün kuralını belirler.

### Ekonominin Kötü Yönetimi ve Kıtlık

İbni Haldun kötü yönetim ile yüksek tahıl fiyatları arasındaki nedensel ilişkiyi hanedanın son dönemlerini inceleyerek bulmuştur. Kamu yönetimi yozlaşmaya başlayıp verimsiz hale geldiğinde, baskıcı ve bunaltıcı vergilendirmeye başvurduğunda, insanların üretim isteği ters yönde etki etmeye başlar ve çiftçiler toprağı ekip biçmeyi bırakır. Tahıl üretimi ve rezervler artan nüfusa ayak uyduramaz. Kıtlık zamanında rezervlerin olmaması arzın düşmesine ve fiyatların artmasına neden olur (s.301-302).

El-Makrizi (1442) muhtesip (piyasa müfettişi) olarak kendi zamanındaki ekonomik koşullarla ilgili derin bir bilgiye sahipti. 1403-1406 arasında Mısır'daki ekonomik krizin nedenlerini belirleyebilmek için İbni Haldun'un analizlerini kendi kitabında (1956) kullandı. Çerkez yönetimi sürecinde siyasi yönetimin çok zayıfladığı ve yozlaştığını belirtti. Kamu memurları yetenekten ziyade rüşvetle atanıyordu.<sup>13</sup> Memurlar rüşveti telafi etmek için ağır vergiler koyuyorlardı. Çalışma ve üretme isteği ters yönde etkilendi ve üretim azaldı. Bütçe eksiklerini kapatmak için bakır paranın fazla basılması nedeniyle paranın değeri daha da düşerek kriz derinleşmeye başladı. Bütün bu faktörler kıtlık ile birleşerek yüksek seviyede enflasyon, mutsuzluk ve yoksulluk meydana getirdi.

Bu sebepten dolayı El-Makrizi sistem krizine neden olan sosyo-politik bileşenleri belirlerken yozlaşma, kötü devlet politikası ve zayıf yönetimi göz önüne almıştır. Tüm bunlar bir araya gelerek kıtlığın etkisini daha da kötüleştirmiştir. Etkili bir şekilde yönetildiği takdirde kıtlığın nüfus üzerinde kötü bir etkisi ciddi manada olamaz. Amartya Sen'in yetki verme teorisinin selefi sayılabilecek olan bu düşünce, kıtlık veya doğal afet zamanında fakir insanların yaşadığı sıkıntıların temel sorumlularının ekonomiyi yönete-

13 İki döneme ayrılan Mısır'daki Köle (Memluk) Hanedanlığı boyunca olmuştur. İlk dönem Bahri (Türk) Memlukleridir (1250-1382). Kendi çağdaşları tarafından çağdaşları tarafından övülmüşlerdir. İkinci dönem Burji Memlukleridir (Çerkezler, 1382-1517). Bu dönemde bir kaç ekonomik kriz yaşanmıştır (Ayrıntılar için bakınız Allouche, 1994).

meyen yozlaşmış devletler olduğunu ileri sürer (Sen, 1981). El-Makrizi'nin Çerkez Memlukleri ile ilgili yazdığı şeyler daha sonra Osmanlı'nın son dönemleri için de geçerlidir (Bkz. Meyer, 1989).

### Gelişmenin Evreleri

İbni Haldun *Mukaddime*'de her toplumun geçirdiği gelişim evrelerinden bahseder. Etkili bir yönetim, tarım, sanayi ve bilimin gelişmesiyle ilkel bedevilikten köy, kasaba ve büyük şehir merkezlerinin oluşumundan ve bu oluşumda değerlerin ve çevrenin etkisinden bahseder (*Mukaddime*, s.35, 41-44, 120-148, 172-176). Daha sonra Şeyh Velîyullah<sup>14</sup> (1762) ilkel varoluştan iyi halifelik sayesinde gelişmiş bir topluma giden dört aşamayı analiz eder. Burada halifelik (ahlak tabanlı refah devleti) insanların maddi olduğu kadar manevi refahını da temin eden bir sistem olarak gösterilir.

İbni Haldun gibi Velîyullah da siyasi otoriteyi insanların iyiliği için kaçınılmaz bir unsur olarak kabul eder. Sıkıntı ve çürümeye yol açmadan, herkesin iyiliğine hizmet eden bir sistem halifelüğün karakterini taşıyor olmalıdır. Kendi hayatında hâkim olan durumlara dair farklı yazılarında bu analizi uygulamıştır. Tüketici askeri harekâtlarıyla beraber hükümdarın lüks yaşam tarzı, sivil hizmetlerde artan yozlaşma ve atalet, verimsiz saray çalışanlarına yüksek ücretlerin verilmesi onların çiftçilere, tüccarlara ve zanaatkarlara karşı baskıcı bir vergi politikası izlemelerine neden olmaktaydı. Dolayısıyla insanlar bulundukları kounuma olan ilgilerini kaybettiler, üretim yavaşladı, devletin mali kaynakları tükendi ve ülke yoksullaştı (Velîyullah, 1992, Böl. I. s.119-52). Sonuç olarak El-Makrizi ve Velîyullah, İbni Haldun ve

14 Moğol İmparatoru Aurangzeb (1658-1707) ölümünden 4 yıl önce Velîyullah ismiyle bilinen Şeyh Velîyullah El Dehlevî 1703 yılında doğdu. Aurangzeb'in hükmettiği 49 yıllık sürede siyasi olarak ciddi bir istikrarsızlık Moğol İmparatorluğu'nun zayıflaması ve düşüşüne neden oldu. Velîyullah'ın 59 yıllık hayatı boyunca 10 farklı hükümdar değişimi olmuştur.

diğer Müslüman düşünörlere uyarak kendi dönemlerindeki ekonomik fenomenleri, toplumların yükseliş ve düşüşlerini ahlak, siyaset, sosyal ve ekonomik faktörleri birleştirerek açıklamışlardır.

### **Müslüman Düşünselliğinin Düşüşü**

İbni Haldun'a kadar İslam düşünörleri tarafından İslam ekonomisine yapılan teorik olarak zengin katkı daha sonraki dönemde, El-Makrizi, El-Devvani (1501 ve Velîyullah gibi birkaç izole düşünür dışında, maalesef olmamıştır. Ancak onların yaptıkları katkılar sadece belli alanları kapsar ve dolayısıyla İbni Haldun'un sosyo-ekonomik ve siyasi dinamikler modelinin daha da geliştirilmesini sağlayamamıştır. Bu nedenle, İslam ekonomisi, İbni Haldun ve öncülerince başlatılan teorik temeller ve metotlar ile birlikte İslami paradigmaya uyumlu ayrı bir entelektüel disiplin alanı olarak gelişememiştir. İslam ekonomisi, İslam'ın sosyal ve ahlak felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kalmaya devam etmiştir.

Neden İbni Haldun'dan sonra Müslüman düşünörlerin entelektüel olarak zengin katkılarının devam etmediğı sorulabilir. Daha önce de belirtildiğı üzere, İbni Haldun'un İslam dünyasının siyasi ve sosyo-ekonomik olarak düşüş gösterdiği bir döneme denk gelmesi bunun nedenlerinden biri olabilir.<sup>15</sup> Belki de o "kendi döneminin ışık kaynağıdır" (Toynbee, 1935, Böl, 3, s.321). İbni Haldun'a göre ancak toplumlar geliştiğinde bilimler ilerler (s.434). Bu düşünce İslam tarihi için kesinlikle uygun bir teoridir. İslam dünyasında bilim 8. yüzyıldan 12. yüzyılın yarısına kadar hızlı bir şekilde ilerlemiştir. Ardından iki yüzyıl daha yavaş bir tempoda devam etmiş ve sonrasında git gide düşmüştür (Sarton 1927, Cilt. 1 ve Cilt 2'nin 1. kısmı). Bu durumda ekonomi de istisna değildir ve İslam dünyasında arafta bir konu olarak kalmaya devam etmiştir. İbni Haldun'dan sonra da kayda değer katkılar yapılamamıştır.

15 14.yy boyunca İslam dünyasındaki genel düşüş ve parçalanma konusunda özet bir açıklama için, bkz. Muhsin Mahdi, 1964, s.17-26.

İbni Haldun'a göre bu düşüşü tetikleyen gelişme, siyasi mekanizmanın iyi yönetimi sağlayamamasıydı. 661'de *halifeliğin* bitmesiyle başlayan politik kanunsuzluk yozlaşmanın artmasına neden olmuş ve devletin kaynakları, eğitim gibi devletin fonksiyonlarını inşa eden nitelikler ihmal edilerek kişisel menfaatler için kullanılmıştır. Bu da toplumun ve ekonominin diğer alanlarında ki düşüşünü tetiklemiştir.<sup>16</sup>

Hızla gelişen Batı medeniyeti Müslüman dünyanın düşüşünün ardından bilginin meşalesini teslim aldı ve hatta daha büyük bir parlaklıkla onun yanmaya devam etmesini sağladı. Sosyal bilimlerin de dâhil olduğu bütün bilimler fevkalade bir gelişim gösterdi. 1890'da Alfred Marshall'ın *Ekonominin Prensipleri* adlı muhteşem eserinden sonra geleneksel ekonomi ayrı bir akademik disiplin olarak kabul edildi (Schumpeter, 1954, s.21)<sup>17</sup> ve bu tarihten itibaren büyük bir hızla gelişmeye devam etti. Böylesi büyük bir gelişme sınırlarına ulaştığı için, 'Büyük Boşluk' tezinin psikolojik olarak devam etmesi için bir neden de yoktur. Eğer kitaplar İslam düşünürlerine biraz daha itibar etmeye başlayacak olurlarsa, İslam medeniyetinin daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Onlar "ortaçağ döneminde geçmiş öğretilerin meşale taşıyıcılarıydı" ve "Rönesans'ın kıvılcımının alevlenip Aydınlanma mumunun yanması onların sayesinde gerçekleşti (Todd Lowry'nin Ghazanfar ile ilgili önsözünde, 2003, s. xi). Watt bunu itiraf edecek kadar samimiydi ve "İslam'ın Batı Hristiyan âlemi üzerindeki etkisi genellikle fark edilenden çok daha muazzamdır" ve "Tek bir dünyada ilerleyen biz Batı Avrupalıların önemli görevlerinden birisi Arap ve İslam dünyasına olan borcumuzu tamamen kabul etmektir" (Watt, 1972, s.84).

16 Müslümanların gerilemelerinin nedenleri ile ilgili tartışma için, bakınız Chapra, 2000, s.173-252.

17 Blaug'a (1985) göre ekonomi 1880'lerde ayrı bir disiplin olarak kabul edilmeye başlandı (s.3).

Ancak geleneksel ekonomi, Aydınlanma hareketinden sonra, Aristocu ve Yahudi Hristiyan felsefenin üzerinde önemle durduğu toplumsal ahlaki zeminden kendini koparmıştır. Bu durum ahlaki değerlerin ve iyi yönetişimin, kıt kaynakların dağıtımı ve tahsisatında herkesin refahını sağlamak için gerekli olan eşitliği ve etkinliği artıracak rolünden mahrum bırakmıştır. Ne var ki bu durum değişmektedir. İyi yönetişimin etkisi çoktan fark edilmiş ve ahlaki değerler giderek ortodoks ekonomiye daha fazla dâhil olmaya başlamıştır. Müslüman ülkelerin yabancı etkisinden kurtulmaya başlamasıyla birlikte İslam ekonomisinde de bir canlanma yaşanmaktadır. İki disiplin birbirine yakınsamaktadır ve öyle görünüyor ki belli bir zaman sonra birleşip tek bir disiplin haline gelecektir. Bu durum Kur'an'ın, insanların tek bir ümmet olarak yaratıldığı ancak aralarındaki farklılık ve ihtilaf nedeniyle birbirlerinden ayrıldığı (10/19, 2/213 ve 3/19) şeklinde açıkça ifade edilen öğretisiyle de uyumludur. Bu yeniden birleşme (yeni ifadeyle küreselleşme), eğer adalet ve karşılıklı anlayış ile güçlendirilirse, bir arada huzur içinde yaşama şansı elde edilmiş olur ve insanlığın refahını sağlama düşüncesi gerçekleşebilir. Bu, hepimizin büyük bir heyecanla beklediği bir gayedir.

### **Referanslar**

Abu Yusuf, Ya'qub ibn Ibrahim (1933/34=1352AH), (d. 798), Kitab al-Kharaj (Cairo: al-Matab'ah al-Salafiyyah, 2nd ed.). Bu kitap İngilizce'ye Ben Shemesh tarafından çevrilmiştir. (1969), Taxation in Islam (Leiden: E. J. Brill, Vol. 3).

Allouche, Adel (1994), Mamluk Economics: A Study and Translation of Al-Maqrizi's Ighathah (Salt Lake City: University of Utah Press)

Baek Louis, (1994), The Mediterranean Tradition in Economic Thought (London: Routledge).

Blanchflower, David, and Andrew Oswald (2000), "Well-being Over Time in Britain and US" NBER, Working Paper 7487.

Blaug, Mark (1985), *Economic Theory in Retrospect* (Cambridge: Cambridge University Press).

Boulakia, Jean David C. (1971), "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, pp. 1105-18.

Brittan, Samuel (1995), *Capitalism with a Human Face* (London: Edward Elgar).

Chapra, M. Umer (2000), *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester, UK: The Islamic Foundation).

Cline, William R. (1973), *Potential Effects of Income Redistribution on Economic Growth* (New York: Praeger).

DeSmogiyi, Joseph N. (1965), "Economic "Theory in Classical Arabic Literature", in *Studies in Islam* (Delhi), pp.1-6.

Diener E., and Shigehiro Oshi (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).

Dimashqi, Abu al-Fadl Ja'far ibn 'Ali (1977) (d. 1175), *Al-Isharah ila Mahasin al-Tijarah*, Al-Bushra al-Shurbaji (ed.), (Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhar).

Duri, A.A., (1986), "Baghdad", *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill), pp. 894-99.

Easterlin, Richard (1974), "Does Economic Growth Improve the Human Lot?: Some Empirical Evidence" in Paul David and Melwin Rader, eds., *Nations and Households 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?", *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27:1, pp. 35-48.

Easterlin, Richard (2001), "Income and Happiness: Towards a Unified Theory" in *Economic Journal*, 111: 473 (2001).

Essid, M. Yassine (1995), *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden: Brill).

Feyerabend, Paul, (1993), *Against Method* (London: Verso, 3rd ed.).

Fischel, W.J., (1992), "Djahbadh" in the Encyclopedia of Islam, Vol. 2, pp. 382-3.

Friedman, Milton, (1953) *Essays in Positive Economics* (Chicago: The University of Chicago Press).

George, Henry (1955), *Progress and Poverty* (New York: Robert Schalkenback Foundation).

Ghazanfar, S.M.. (2003), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the Great Gap in European Economics* (London and New York: Routledge Curzon)

Groenewegen, P.D., (1973), "A Note on the Origin of the Phrase, Supply and Demand", *Economic Journal*, June 1973, pp. 505-9.

Hausman, Daniel, and Michael McPherson (1993), "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", *Journal of Economic Literature*, June, pp. 671-731.

Ibn Khaldun, Muqaddimah, (n.d.), (Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra) See also its translation under Rosenthal (1967), and selections from it under Issawi (1950).

İbni Teymiyye, (1961-63), (d. 728/1328), *Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ahmad*

İbni Teymiyye, 'Abd al-Rahman al-'Asimi (ed.), (Riyadh: Matabi' al-Riyad, 1st ed).

Islahi, A. Azim, (1996), *History of Economic Thought in Islam* (Aligarh, India: Department of Economics, Aligarh Muslim University).

Issawi, Charles (1950), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, (London: John Muray).

Jahiz, Amr ibn Bahr al-(1983) (d. 869), *Kitab al-Tabassur bi al-Tijarah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid).

Jay, Elizabeth, and Richard Jay (1986), *Critics of Capitalism: Victorian Reactions to Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kenny, Charles (1999), "Does Growth Cause Happiness, or Does Happiness Cause Growth?", *Kyklos*, 52:1, pp. 3-26.

Koopmans, T.C. (1969), "Inter-temporal Distribution and 'Optimal' Aggregate Economic Growth", in Fellner et. al., *Ten Economic Studies in the Tradition of Irving Fisher* (John Wiley and Sons).

Mahdi, Mohsin (1964), *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press).

Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad ibn Ali al- (d.1442) (1956), *Ighathah al-Ummah bi Kashf al-Ghummah* (Hims, Syria: Dar ibn al-Wahid). See its English translation by Allouche, 1994.

Maverdi, Abu al-Hasan 'Ali al- (d.1058), (1955), *Adab al-Dunya wa al-Din*, Mustafa al Saqqa (ed.), (Cairo: Mustafa al-Babi al Halabi).

Maverdi, Abdu al-Hasan (1960), *Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah* (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi). The English translation of this book by Wafa Wahba has been published under the title, *The Ordinances of Government* (Reading: Garnet, 1996).

Mirakhor, Abbas (1987), "The Muslim Scholars and the History of Economics. A Need for Consideration" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, December, pp.245-76.

Misri Rafiq Yunus al- (1981), *Al-Islam wa al-Nuqud* (Jeddah, King Abdulaziz University).

Meyer, M.S. (1989), "Economic Thought in the Ottoman Empire in the 14th – Early 19th Centuries", *Archiv Orientali*, 4/57, pp. 305-18.

Myers, Milton L. (1983), *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith* (Chicago : University of Chicago Press).

North, Douglas C. (1981), *Structure and Change in Economic History* (New York: W.W. North).

North, Douglas C., (1994), "Economic Performance Through Time", *The American Economic Review*, June, pp. 359-68.

Oswald, A.J. (1997), "Happiness and Economic Performance", *Economic Journal*, Vol. 107 (445), pp. 1815-1831.

Pifer, Josef (1978), "Scholasticism", in *Encyclopedia Britannica*, 1978, Vol. 16, pp.352-7.

Rawls, John (1958), "Justice is Fairness", *Philosophical Review*, Vol. 67, pp. 164-94.

Robbins, Lionel, (1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, (London: Macmillan, 2nd ed.).

Rosenthal, Franz (1967), *Ibn Khaldun: the Muqaddimah*, An Introduction to History (London: Routledge and Kegan Paul, 1st. and ed., 1967), 3 volumes.

Sarakhsi, Shams al-Din al- (d. 1090) (1978), *Kitab al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 3rd, ed.), particularly "Kitab al-Kasb" of al-Shaybani in Vol. 30, pp.245-97).

Sarton, George, *Introduction to the History of Science* (Washington, DC: CarnegieInstitute, 3 Volumes issued between 1927 and 1948, each of the 2nd and 3rd volumes has two parts).

Schumpeter, Joseph A. (1954), *History of Economic Analysis*, Elizabeth B. Schumpeter (ed.), (New York: Oxford University Press).

Sen, Amartya (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press).

Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics* (Oxford: Basil Blackwell).

Siddiqi, M. Nejatullah (1992), "History of Islamic Economic Thought", in Ausaf Ahmad and K.R. Awan, *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: IDB/IRTI), pp.69-90

Smith, Adam (d. 1790) (1937), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), (New York: The Modern Library).

Solo, Robert A (1981), "Values and Judgments in the Discourse of the Sciences" in Solo, Robert A., and Charles A Anderson (1981), *Value Judgment and Income Distribution* (New York, Praeger), pp. 9-40.

Spengler, Joseph, (1964), "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, pp. 268-306.

Thweatt, W.O. (1983), "Origins of the Terminology, Supply and Demand" *Scottish Journal of Political Economy*, November, pp. 287-94.

Toynbee, Arnold J. (1935), *A Study of History* (London: Oxford University Press, 2nd ed.).

Udovitch, Abraham L. (1970), *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton; NJ: Princeton University Press).

Waliyullah, Shah (1992), (d. 1762), *Hujjatullah al-Balighah*, M.Sharif Sukkar (ed.), (Beirut: Dar Ihya al- Ulum, 2nd ed.), 2 Volumes. An English translation of this book by Marcia K. Hermansen was published in 1966 by E.J. Brill, Leiden.

Watt, W. Montgomery, (1972), *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press).



## 4

### İSLAM EKONOMİSİ VE SOSYAL DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ<sup>(\*)</sup>

Masudul Alam Choudhury

Çeviri: Sercan KARADOĞAN

#### Giriş

İslam ekonomisi, finansı ve sosyal düşüncesi alanına giren birilerinin kendi Batılı eğitim kökenlerinden aldıkları salt neoliberal ekonomik ve sosyal doktrinlere derin bağımlılığın ötesinde İslami düşüncede herhangi bir gelişme var mıdır? Farklılaşmış ekonomik ve sosyal fenomenler arasında mevcut olana benzer şekilde İslam'da da düşünmenin doğasında dikotomi ve doğrusallık bulunmakta mıdır? Tersinden, İslami epistemoloji içerisinde Kur'an ve Sünnet üzerine inşa olan ve entelektüel ve uygulayıcılara bir dünya sistemi, ayrı, devrimci ve evrensel bir dünya görüşü sunan müstakil bir paradigma mevcut mudur? Çağdaş Müslüman zihniyetini şekillendiren ve bunu Müslüman skolastik felsefesinin tarihsel arkaplanıyla kıyaslayan böylesi bir kurucu dünya görüşünün doğası nasıl olacaktır? Aslında, bir dünya görüşü nasıl devrimci ve kendine özgü bir dünya-sistemi oluşturabilir? Bu so-

---

(\*) Bu makale ilk olarak M. Kabir Hassan ve Mervyn K. Lewis'in editörlüklerini yaptıkları "Handbook of Islamic Banking" kitabında yayınlanmıştır. Yazarın izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: Handbook of Islamic Banking, ed. M. Kabir Hassan, Mervyn K. Lewis. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Ltd, 2007 içinde, özgün adı; "Development of Islamic Economic and Social Thought". ss.21-37.

rular bu bölümde, Kur'an ve Sünnet'ten neşet eden bilginin tekli-  
ğinin epistemolojik dünya görüşünde bulunan kesin bir eleştirel  
delil içinde araştırılacaktır.

### **Eleştirel Düşünce: İslam Rasyonalizme Karşı**

İslami ilmi faaliyet tarih boyunca dört çapraz akım ve çatışan entelektüalizm dalgasından geçmiştir. Böylesi bir tarihsel eğilim İmam Gazzalı'nın Tehâfütü'l-Felâsife (1997, s. 217) eserinde kısa ve yalın bir şekilde özetlenmiştir:

(İnsanoğlu) şeriatı taklid ederek adım atmalı -kendi isteği-  
ne değil- onun işaretlerine bağlanarak, ahlâkını düzeltmelidir. Kendisinde ilim ve ahlâk bakımından bu faziletler eksik olan kişi, helâk olmuştur. İlmî ve amelî faziletlerin her ikisini de kendinde toplayan kişi ârif ve âbiddir. Kendisinde âmeli fazilet bulunmayıp da, ilmî fazilet bulunan kimse ise âlim ve fâsıktır. Bir süre azâb çe-  
ker, ancak azâbı devam etmez. Çünkü onun nefsi ilimle olgunlaş-  
mıştır. Fakat bedeni arızalar onu kirletmiştir. Rûhun cevherinin tersine bu kirlilik geçicidir. Yenilenen nedenlerle bu kirler ye-  
nilenmez ve uzun zaman sonra yok olur. Kendisinde ilmî fazilet olmayıp da âmeli fazilet olan kişi kurtulur ve ızdırâplardan sâlim olur, ancak mükemmel mutluluğun hazzına eremez.

Rasyonalist geleneğe ait olan ilk kategori ruhsal olarak lanetli insanlara aittir. Bu, Müslümanların skolastik tarihini işaret eden Helenik Müslüman filozoflarda bulunan bir gelenektir (Qadir, 1988). Bugün, Müslüman zihniyetindeki düşünceler oksidenta-  
lizmin rasyonalist, liberal ve neoliberal doktrinlerine dayanmak-  
tadır. Bunun için de, Müslümanların Batı geleneğine bağlılıkları *taklit* (Batılı otoriteye körü körüne bağlılık) olarak artmaktadır (Asad, 1987). Müslüman zihniyetinde bulunan ikinci kategori çağdaş İslami entelektüalizm içinde nadirdir, yine de dünyadaki İslami entelektüel ve ruhsal katkıyı güçlü bir şekilde ilerletmek için mevcuttur (Ghazzali çev. Karim, tarih belirsiz).

Bu sınıfta en üstün başarı düzeyi, İslam hukuku -yani şeriatı- Allah'ın birliği öncülünü en yüce bilgi olarak türeten ve geliştiren *müctehitlere* aittir. Onlar bu ilahi bilgiyi inancın ondan zuhur ettiği ve kök saldığı temel ve asli kaynak olarak konumlandırmışlardır. Gazzali'nin bahsettiğı üçüncü entelektüalizm kategorisi rasyonalist Müslüman din görevlilerini içermektedir. Bunlar uygulanabilirliğın dünyevi anlamına takılmadan spekülâtif felsefenin tadını çıkarmaktadırlar. Dördüncü entelektüalizm kategorisi *ümme*t adı verilen Müslüman cemaatinin geniş halk kitlelerini içermektedir. Bunlar, kolektif eylem ve ilahi vahye itaat eden uygulayıcılar sayesinde karanlıktan hakikate erişirler. Bunlara rehberlik eden sadece liderler değil devrimci düşüncelerdir de. Günümüz Müslüman mukallitleri ve tevhid ilkesinin üstünlükörü savunucuları da bu kategoriye aittir. Onlar ne tevhidin evrensel olarak işlevsel mantiki biçimselliğini ne de onun Kur'ani bir dünya sistemi inşa etmedeki tatbikini anlayabilmişlerdir. Tevhidin, İslami bir dünya görüşü inşa etmedeki işlevsel bilgisi ve tatbikinin ve onun *ümme*ti oluşturmadaki kullanımı böyle mukallitlerin elinde müphem hale gelmiştir.

Gazzali tarafından işaret edilen Müslüman zihniyetindeki dört entelektüalizm kategorisinde hızla yayılan değişim dalgası çağdaş dönemdeki skolastik tecrübenin bir tekrarıdır. Ancak şu farkla ki: skolastik Müslüman zihniyeti dünya sistemindeki epistemolojik anlayışı evrensellekle uyumlu olarak düşünüyor-ken, günümüz Müslüman ilim adamları, aslında bütün düşünme süreçlerinde, doğa ve sosyal bilimlerde parçalı ve bölünmüş bir görüş tasarladılar. İkinci kategoridekiler düşünmeyi madde ve zihin, doğa ve sosyal bilimler arasında parçaladılar ve akademik disiplinleri de bu şekilde ayrıştırdılar.

Ekonomi politik ve dünya sistemi teorisi (Choudhury, 2004a), ilahi vahiyde, algısal dünya ve maddesellikte öncüllenen Kur'ani dünya görüşünün epistemolojik ve ontolojik bağlamlarındaki geleneğe daha yakın bir tarzıdır. Fakat genel olarak, bu

rasyonalizmde kök salmış ve tevhidin ve İslami-Batılı dünya görüşü uçurumuna dair sadece yüzeysel bir anlayışa sahip olan bugünkü Müslüman zihin tarafından mesafeli durulan bu durumun devrimci bir şekilde yeniden doğuşunu işaret etmektedir. Böylesi bir düşünce aşaması tamamen Batılı neoliberal düşünme, metodoloji, algı, toplumsal sözleşme ve kurumsallaşma modellerini kabul etmektedir. Şimdi bu iddiayı daha yakından inceleyelim.

## **Müslüman Rasyonalizmin Epistemolojik Kökenleri: Skolastik Dönem**

### **Mutezile, İbni Rüşd, İbni Sina ve Farabi Rasyonalizmi**

Yukarıda zikredilen isimler, dünyanın doğasını Yunan düşüncesinden türetilen tümdengelimli kıyas fikirleri ışığında algılayan rasyonalist Müslüman filozoflardır. Daha sonra bu fikirleri evrenin doğası tartışmalarına uygulamışlardır. Bunlar onların, rasyonel olarak tefsir edilen felsefelerindeki etik ve ahlaki fikirlerinde hem içseldir hem de buradan türetilmiştir. Bu Helenik filozoflar kendi öğretilerini Kur'an ve *Sünnet* üzerine dayandırmamışlardır. Böylesi bir araştırmanın metafiziksel ve rasyonalist doğası Müslüman inançlarını spekülative felsefe haline getirmiştir. Sonuçta da, tanrının varlığına, takdiri ilahi ve evrenin doğasına, Kur'an ve işlevlerine dair tümevarımsal kıyasa dayalı spekülative bir felsefe yapısı ortaya çıkmıştır.

Yukarıda zikredilen rasyonalist düşünce on sekizinci yüzyıl faydacılığının da müjdecisidir. Müslüman rasyonalistler bu kavramın bilişsel değerine yaslanmaktadırlar. Mesela, Farabi'nin evren teorisi, maddenin uzamıyla sınırlıdır (Walzer, 1985). Madde alanının ötesinde evrenin varlığı söz konusu değildir. Bu fikir görkemli bir şekilde Einstein'ın uzay ve zaman sorunu (Einstein, 1954) tarafından genişletilmiştir. Kendi maddeciliğine bağlı olan maddi evren kavramı içinde Farabi, adalet ve özgürlük kavramlarına kendi anlamlarını atfederken, bu kavramların Yunan mensu-

biyetlerini de yeniden inşa etmiştir (Aristotle, çev. Welldon, 1987). Aristo, mutluluk ve özgürlüğün doğada gayri maddi olduklarını düşünürken, Farabi, modern faydacılar gibi, etik niteliklerin maddi temeller içindeki anlamlarını görmüştür (güzellik ve insan ihtiyaçları gibi). Farabi'ye göre bu etik temellerin keşfine giden yol mantıktır. O, bu nedenle, mantığı vahyin üzerine koymuş ve Muhammed Peygamberi bir filozof-kral olarak düşünmüştür. Modern faydacıların durumunda olduğu gibi, sosyal düzen rasyonel olarak güdülenen çıkarıcı faillerin karar ve iradelerinde optimizasyonu hedefledikleri görüşündedir. Böylesi failer, analitik, şahsi ve kurumsal algıları ile ilişkili hedeflerini maksimize etmelerinden dolayı bencil ve bireysel olmak zorundadırlar. Ekonomi de, kaynak dağılımı, piyasa mübadelesi ve hizmet, mal ve üretim faktörlerinin fiyatlandırılması, böylece, optimalitenin ve kararlı-durum dengesinin kaidelerinin neden-sonuç etkilerinden dolayı, ekonomik rasyonalite tarafından idare edilir. Ekonomik rasyonalite, rasyonel kararları faydacı kaideler haline getirirken tam bir malumatın varolması varsayımına dayandığından, bu fikir, kurumsal ve bireysel algıları tutarlı olarak tanımlayan bir dizi tercih sıralamasının yapılması sonucunu doğurmaktadır. Böylece neoklasik faydacılığın farklı alt kollarının, gerçekte olmayan fakat sadece insanın bilişselliğinde yer alan Farabi'nin ideal devlet modelinde var olduğunu görürüz (Walzer, 1985).

Mutezile, Farabi, İbni Rüşd, İbni Sina, İhvan-ı Safa ve diğer pek çok Müslüman rasyonalist etik egoizm okuluna mensup mantıkçılardır. İnsan, madenler sınıfından, bitkiler âleminden ve hayvanlar âleminden geçerek bir üst aşamaya evrimci kategorinin daha yüksek seviyelerine yükselir. Bu toplam gerçekliğin alt sistemleri arasındaki etik etkileşim varoluşun parçalı görüşlerine itilmiştir. Bu, zihnin madde ve ruh arasında algısal olarak parçalandığı, erken dönem Darwinci bağlara da aksetmiştir.

Mesela bu diyalektik düşünce tarih felsefesi gibi bir alana uygulandığında, onun içinde Hegelyen-Marksizm gibi bir şeyi algı-

larız. İnsanın ve dünyevi düzenin tanrıya doğru sürekli yükselmesi, Hegel'in de kendi tarih felsefesinde yazdığı, dünyevi-ruhun yükselmesiyle aynı şekilde yorumlanabilir (Hegel, çev. Sibree, 1956). Diğer yandan, evrenin temelinin, maddenin etik egoizmi başlattığı alan olarak algılanması Marksist tarza aittir. Marx, kendi ekonomi politik fikirlerini tamamen ekonomi üzerine temellendirmiştir ve bunu, her şeyin sürekli olarak bir akış ve eşitsizlik içinde olduğu kendi üstbelirlenimci *praxis* düşüncesinin açıklayıcı sosyal alanı yapmıştır (Resnick ve Wolff, 1987; Staniland, 1985).

Dahası, Kant gibi, Müslüman rasyonalistler de ilahi iradede neşet eden tümdengelsel bir nedensellik sürecine inanmışlardır. Bu yüzden, ilahi takdir düşüncesi güçlü bir şekilde bu okul tarafından sürdürülmüştür. Aynı şekilde, rasyonalistler tanrının yasalarının, kanıtsal dünyanın kümülatif algılarından oluşan çıkarımlarla kavranabileceğine dayanan tümevarımsal ihtimale de inanmamaktadırlar. Dolayısıyla, rasyonalistlerin, bütün gerekli parçalarıyla birlikte bir bilgi modeli geliştiremedikleri sonucuna varmaktayız. Epistemoloji, ontoloji ve ontik (kanıtsal) evreler, bilgi merkezli bir evren modelinde birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde ilerlerler. Namı diğer rasyonalist modellerin etkileri, Müslüman rasyonalistlerin sosyal, ekonomik, politik ve bilimsel düşüncelerine aktarılmıştır.

Doğal özgürlük doktrinine göre, eşitlik durumlarıyla ilişkili olan toplum yapısı, optimalite ve etik egoizm doğal özgürlük yasalarına göre vazedilir. İlahi bilgidен daha çok rasyonalizme göre kavramsallaştırılan adalet ve doğruluk teorisi sonradan piyasa ve kurumlar teorilerinin içine sokulmuştur. Toplum, kurumlar ve bilimsel fenomene ilişkin böylesi bir yaklaşım modern Müslüman rasyonalistlerinin *Şeriata* ve Kur'an'ın bu konularla ilgili ortodoks yorumlarına karşı kayıtsız kalmalarına neden olmuştur.

**İbni Haldun (M.S. 1332–1406)**

İbni Haldun (M.S.1332–1406) da aynı şekilde rasyonalist ve ampirist okula mensuptur (İbn Khaldun, çev, Rozenhal, 1958). Onun kavramsal tarih felsefesi, tarihselciliğin Kur’ani bir anlayışına dayanmamaktadır. Bilakis, İbni Haldun’un tarihsel değişime dair fikirleri kendi zamanının Kuzey Afrika toplumunu gözlemlerine dayanmaktadır. O, bu tarihsel değişimde toplumsal evrimin farklı evreleri olan bir şehir devletinin zahmetli ve tutumlu ilk yıllarından bir ulusun (*umran*) neşet etmesi sürecinin çeşitlendirmelerini görmektedir. Toplumsal evrimin bu tutumlu evreleri boyunca, İbni Haldun halk kesimi içinde güçlü bir İslami inanç ve dayanışma görmektedir. Bu toplumsal durum daha sonra *umrana*, refaha ve bolluğa doğru evrilmiştir.

İbni Haldun aynı şekilde bu toplumsal değişim analizine kültür bilimi kavramını da eklemiştir (Mahdi, 1964). O, bu bilimi ilahi iradenin dünyevi işlerin görülmesinde yaygınlık kazanmasıyla ilişkilendirmiş ve içinde toplumsal değişimin yazgısal modelinin nedenlerini görmüştür. İbni Haldun’a göre, kültür bilimi ilahi irade tarafından yönetilen sabit bir değişim yolunun metodolojik bir kavrayışı demektir.

İbni Haldun, yine de, tarihsel dinamiklere dair aşağıdaki soruları açıklamada başarısız olmuştur: İlahi iradenin bilinçli bir takdir, anlayış ve metodolojik uygulamasıyla dışsal olarak tanımlanan tarihsel döngüler nasıl olur da kültür biliminin bir çerçevesi olabilir? Maddi kazanç ile yükselen bir medeniyet çöktüğünde ahlaki ilerleme yoluna geri dönebilir mi?

Bu yüzden, İbni Haldun’da, Kur’an’ın medeniyet döngüsü ilişkisiyle ilişkili sağlam bir tarih felsefesi formülasyonu bulmakta zorlanıyoruz. Tarihsel evrimci döngülerin anlayışları Kur’an ayetlerinde şu şekildedir:

O’dur yaratma sürecini başlatan ve onu tekrar eden ve yine O’dur inanan ve iyi işler yapanları adaletle ödüllendirecek olan(Kur’an, Yunus, 10/4).

İbni Haldun bu çok önemli evrimci yaratıcı Kur'an ilkesine katkıda bulunmamıştır. Kur'ani değişim ve ilerleme döngüsünü açıklamaktaki başarısızlığına ilave olarak, evrensel muvazene ve anlayışın tarihsel suretine gömülü bir toplumsal sözleşme olarak bir şeriat metodolojisi teorisini biçimlendirmekte de İbni Haldun aynı şekilde başarısız olmuştur. Örneğin, İbni Haldun şunu tartışır: Her ne kadar şeriat insanoğlunun öykünmesi için altın kural olsa da, bozuk insan toplulukları bu yüce kaidelere göre idare edilmemektedir. Böylece İbni Haldun'un *Mukaddime*'si (Rozenhal, 1958) basitçe, gözlemlenen değişimleri vurgulayan ampirik gerçeklerin bir çalışması haline gelmektedir. O, tarihsellik ve şeriat arasındaki etkileşim bağlamında şeriata normatif içeriği ve ihtimalinin derinliklerine girmemiştir.

Aynı şekilde, İbni Haldun'un toplumsal iş bölümü ve şehir ve kırsal gelişmeye dair iki sektör analizli ekonomik fikirleri, etkin kaynak dağıtımı ve mülkiyetinin "mükemmel rekabet" modeline dayanmaktadır. Böylesi bir model günümüz Batılı düşüncesi içinde, özellikle de bireysel ve sosyal tercihler ve emeğin iş bölümü teorilerinin geliştiği klasik ekonomi okulu takiben, değişmez hale gelecektir. Sonuç, metodolojik bağımsızlık ve bireyselliğin Batılı sosyo-bilimsel mirası olmuştur. İbni Haldun'un devlet, yönetim, gelişme ve toplumsal değişimin sosyolojik ve tarihsel çalışması Kuzey Afrika'ya özgü sosyolojik realitenin benzer bir görüşüne dayanmaktadır.

İbni Haldun değerlerin içselliği konusunu dikkate almamıştır. Bir yandan, bir şehir, devlet veya medeniyetin (*umran*) aşırı hoşgörüsünün toplumsal dayanışma ve topluma bağlılığı (*asabiyye*) zedeleyeceğine işaret etse de, bu çöküş durumunun başarısızlığından sonra bir tersine çevrilme durumunun olup olamayacağını dikkate almamaktadır. Bir başka deyişle, İbni Haldun'un tarihselciliği, toplumsal çöküş sürecini tersine çevirebilecek şekilde, *şeriata* ilerlemeci bir ulus devlette inşa edilmesi ihtimalini gözardı etmektedir.

Bu yüzden, tarihselciliğin hiçbir döngüsel dinamiği İbni Haldun'un sosyal teorisi ile açıklanamaz. İbni Haldun, kendi zamanının Kuzey Afrika toplumlarındaki ampirik gözlemlerine dayanarak bir rasyonalist toplumsal değişim yorumu getirmektedir. Halduncu tarihselcilik ampirik olgularda pozitivistik bir temel başlatmıştır. Tarihsel dönüşüm sürecini işleten daimi öncelikli bir epistemoloji yoktur. İbni Haldun'un kendi kültür biliminde ilahi hakikate başvurma, sosyal teoride *tevhid* dışsal olarak başvurulması olarak kalmıştır. İçerisinde tarihsel ve sosyal dinamikleriyle ilahi birlik kanununun yer aldığı ve onun öğrettiği ahlaki ve etik güçler arasındaki etkileşimleriyle değişim sürecinin içsel olarak açıklandığı, aslen Kur'ani bir tarih felsefesi türetmeyi başaramamıştır. En iyi ihtimalle İbni Haldun'da ilahi kanunun epistemik kökenleri arasındaki bir dikotominin zuhur ettiğini buluruz ki bu Kant'ın saf mantığın imkânsızlığı tezi gibi geniş kapsamlı sosyo-bilimsel gerçekliğin dışında kalmaktadır. Diğer yandan Hume'un ontolojik duyumu gibi, İbni Haldun'un ampirik toplumsal bilimi de kendi analitik önermesidir.

### El-Kindi (MS. 801-873)

Atiyeh (1985, s. 23) el-Kindi'nin vahiy ve mantık konusunda tutarlı bir yolunun olmadığına işaret etmektedir. El-Kindi'de de örneği görülen rasyonalist skolastik felsefi düşünce mantığın vahiyden ayrıştırılmasının veya ikisi arasındaki gevşek bir ilişkiyi açıkça göstermektedir. Tevhid akidesi böylece madde-bilinç-ruh arasındaki ilişkilerin Kur'ani yorumlarıyla epistemolojik bir birleşimini teşkil etmeyerek sadece basitçe bir değini anlamına gelmektedir. El-Kindi gibi Müslüman mantıkçılar felsefe ile dini veya teolojik araştırmayı birleştirmişlerdir. Sonuç, açık bir bakış açısının, vahiy veya mantıktan ilk önce hangisiyle başladığına göre bulanıklaştırılması olmuştur. Zira mantık sadece bir araçtır ve bu yüzden el-Kindi'nin "ilk felsefe" dediği şekilde yararlı ve itaatkârdır. Bu el-Kindi mantığı Aristocu mantığın bir sonucudur. Atiyeh (1985, s. 23) felsefe

(mantık) ve din (vahiy) arasındaki kesinlik sorunsalını *tevhidin* araştırılmasında mutlak bilginin kaynağı olarak açıklamaktadır: El-Kindi'nin teolojiyi felsefeye ilave etmesi bizi bir sorunla baş başa bırakır. Eğer felsefenin ana gayesi dinin pozisyonunu güçlendirmek ise, o zaman felsefe teolojinin bir hizmetkârı olmalıdır aksi değil. Asıl şaşırtıcı olan ise, bu teolojinin felsefenin içine ilave edilmesi doğrudan bir Aristodan aktarmadır ve bu yüzden de felsefeye dinden daha yüksek bir itibarı ifade etmektedir.

Çağdaş Müslüman sosyo-bilimsel akademisyenler bu el-Kindi problematiğinin bir benzerine yakalanmışlardır. Bilginin İslamileştirilmesi arzusu bir tuzağa sürüklemektedir: Neyi İslamileştiriyorlar? İslami bilgi veya Batılı bilgi diye büsbütün bir şey mi var ki İslami değerler ile esnek bir İslamileştirme gerçekleştiriliyor?

Bu bölümün devam eden eleştirisi, İslami dünya görüşünün temel epistemolojisi olan *tevhidi* dünya görüşünün, sadece sözle ifade edilebileceği ve fakat asla *tevhidi* epistemolojik dünya görüşünün biçimselliğine dâhil olacak şekilde bir tözel biçimsel mantığı olarak anlaşılamayacağıdır. Bilakis, bu bütün sosyo-bilimsel düşüncenin ve dünya sisteminin ilahi bilgi üzerinden İslami dönüşümünün başlaması, yukarıdan etkileşimli bir mantık olarak alması ve güdüleyen bir tecrübe olarak oluşturması için gereken önermedir.

Sosyo-bilimsel alanda çalışan ve *tevhid* iddiasında bulunan neredeyse bütün Müslüman akademisyenler epistemolojik temelleri araştırmamışlardır (Al-Faruqi, 1982; AbuSulayman, 1988; Sıddıki, 1979; Chapra, 1992, s. 202). Eleştirilerimi daha sonra bazı Müslüman akademisyenler üzerinden ayrıntılandıracağım. İslamileştirme projesi çıkmaza girmiş durumdadır, zira Batılı epistemoloji ve metodlar *tevhidi* analitik içerikten yoksun olarak İslami değerlerle geçici bir düzen oluşturmaktadırlar.

Bu, Müslüman rasyonalistlerin çağındaki gibidir. Hala, bugünkü sosyo-bilimsel dünyada *tevhidi* epistemolojiden yoksun

bir şekilde rasyonalizm çağında yaşıyoruz. Rasyonalizme bütün düzeylerde Müslümanların ikinci kategorisindekiler tarafından güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır. Skolastik dönemde en ön saf-lardaki entelektüel karşı çıkışı İmam Gazzali yapmıştır. Bu ka-tegoride yer alan *tevhidi* dünya görüşünün bilgi kuramcılarınca açıklanan ilmin/bilimin doğası nedir?

## İslami Bilgi Kuramcıları ve Dünya Sistemi

### İmam Gazzali'nin Sosyal Teorisi (M.s.1058–1111)

Gazzali, genel anlamda bireyler için manevi teselli kaynağı arayışında olan bir sosyo-psikolojisttir. Bu alan içerisinde o toplum tasarlamıştır. Manevi olarak ahlaki mevkiye ulaşma kabiliyeti ona göre gerçek manada özgürlüğün anlamını taşımaktadır. Böylesi bir özgürlük durumu, ruhu hayatın maddi sınırlamalarından da azade edecektir. Kendini gerçekleştirme, bireyin Allah'a en yakın olduğu duruma ulaşarak manevi gerçekliğin en üstün durumu olan *fenâ* mükemmel durumunda mümkün olabilir. Böylesi bir durum ancak *tevhidi* en yüksek seviyede anlayarak yani ilahi nurun 70 perdesini aşarak mümkün olabilir. Gazzali, insan ruhunu veya idrakini, maneviyat araçlarıyla ve ona doğru ilerlemek olarak düşünmüştür. Gazzali'ye göre böylesi bir mükemmel durum insani olarak ilahi iradeye tam bir teslimiyetle tecrübe edilebilir (çev. Buchman, 1998).

Gazzali'nin sosyal teorisi derin bir şekilde, Allah'ın birliği bilgisine dayanmaktadır. Ekonomik teoride, Gazzali'nin *fenâ* kavramının ve tercihlerin toplamı karışımı ekonomik rasyonalitenin (eksiksiz bilgi) yönettiği atomistik piyasa düzenindeki görünmez el ilkesine eş değerdir. Piyasa dengesi fiyatı bu görünmez el ilkesine göre biçimlenir. Bu türden bir bilgi ve malumat bütünlüğü ilahi takdirin eşyanın/olayların düzenindeki tezahürünün birer yansımasıdır.

### İbni Arabî'nin İlahi Birlik Anlayışı (M.s.1165–1240)

İbni Arabî'nin (1165–1240) ilahi birliğin bilginin yegâne kaynağı olduğuna dair fikirleri kayda değerdir. Arabî, bilginin iki yoldan türetilebileceğini ve bir üçüncü yolun olmadığını ifade etmiştir. *Fütuhât*'ında şöyle yazmıştır (Chittick, 1989):

İlk yol, vahiy yoludur. Bu, vahiy yoluyla gerçekleştirilen inkâr edilemez ve insanın kendisini bulduğu bir bilgidir. Kişi, bunun yanında gizleme veya şaşırtmacaya uğramaz ve onu reddedemez. İkinci yol, mantıki ispat aracılığıyla (*akli burhan*) elde edilen tefekkür ve muhakeme (*istidlal*) yoludur. Bu ikinci yol ilkenden daha aşağıdadır, zira kişinin kendi iddiasını temellendirdiği varsayımları itirazlarla karşılaşılabılır ve bu onun iddiasının değerini azaltır ve ancak bunları zorlukla aşabilir.

### İmam İbni Teymiyye'nin Sosyal Teorisi (M.s.1263–1328)

İbni Teymiyye'nin ekonomi politik alanına önemli katkısı onun sosyal rehberlik teorisi ve piyasa düzeninin adaletsiz, haksız ve *şeriata* aykırı olduğu durumlarda düzenlenmesi gerektiğine yönelik yaklaşımlarıdır. Küçük, ama önemli çalışması *İslamda Hisbe* (İbni Teymiyye, çev. Holland, 1983; *Türkçe çevirisi Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe, İnsan Yayınları*) kitabında, İbni Teymiyye piyasanın doğru yönlendirilmesine nezaret edecek, adaletsiz ve haksız pratikleri asgariye indirecek bir aracı kurum kurulmasını önermektedir.

Çalışma, Mısır'da Memlûklülerin hüküm sürdüğü dönemde yazılmıştır. O, burada piyasa düzeninde *şeriatın* akideleriyle çatışan açık eşitsizlikler ve haksızlar olduğunu görmüştür. Bu yüzden, hem İmam Teymiyye hem de onun çağdaşı olan el-Makrizi Memlûklülerin adaletsiz ve haksız piyasa pratikleri politikalarına karşı çıkmışlardır. Para standardının altından bakıra (*fulus*) değiştirilmesine etkisi olağanüstü bir enflasyon baskısı olacağı için karşı çıkmışlardır. 'Kötü para' 'iyi parayı' kovar. Hiperenflasyon

koşulları ülkeye ekonomik darlık ve fakirlik getirecektir. Bunun sebebi olarak, fiyat kontrolü, adil pazarlık ve uygun ölçümler, İbni Teymiyye'nin sosyal düzenleme ve rehberlik çalışması *Hisbe*'de altın standardına geri dönmek için önerilmişlerdir.

*Hisbe* teorisi, zararı azaltma önlemleri üzerinden *şeriat güdümlü* politikalara geri dönmeyi önceleyen, *şeriatın* yasal çerçevesine dayanan kurumsal bir yaklaşım olduğunu kanıtlamaktadır. Bu konular ancak yakın zamanlarda Ronald Coase (1960) tarafından dikkate alınmıştır. *Şeriatın* kaideleriyle uygun olmasının yanında, *Hisbe*, zararı azaltma ilkesinin vergi geliri haricinde gerçekleştirilmesini önermemektedir. Zira İbni Teymiyye'ye göre, Allah Resulü Muhammed'in hadisleriyle de uyumlu olarak, piyasa mekanizmasının, kendi kendini düzenleyen gücü bağlamında, bağımsızlığını desteklemiştir. Piyasaya müdahale ancak piyasa davranışı *şeriat*a aykırı olduğunda gereklidir. Bir sosyal kurum olarak *hisbe* yozlaşmış bir piyasa düzenini piyasa mübadelesinin doğru değerlerine döndürmek anlamına gelmektedir. İbni Teymiyye'nin piyasa düzeni, ahlaki ve yasal kaidelerin yön verdiği içsel olarak bütünleşmiş bir sosyal ve ekonomik sistemi kapsamaktadır. İbni Teymiyye'ye göre mübadeledeki değer kavramı ayrılmaz bir şekilde ahlaki ve maddi değerlerden oluşmaktadır.

Böylesi bir piyasa ve içsel sosyal değer Batılı iktisadi düşünce tarihinde bulunmamaktadır. Smith (yeniden basımı, 1976), Marx (Resnick and Wolff, 1987) ve Walras (çev. Jaffe 1954) bu idealleri göstermeyi istemişlerdir. Hâlbuki Smith'in çabası kendi *laissez faire* veya müdahalesizlik kavramıyla çelişmektedir. Marx'ın, bir sosyal sistemin epistemolojik olarak üstbelirlenim kavramı sosyal Darvinizmin ilk biçimi olmasıyla sonuçlanmıştır. Walras'ın genel denge sistemi, kendi genel eşitlik sisteminin bir *numéraire* (*nakdi*) gibi dışsal bir para birimine dayanmaktadır. Bu, para ve reel sektör arasında her ikisinin de birbirine karşıt iki sektör faaliyeti yürüttüğü bir rekabete neden olmaktadır. Sonuç faizin, malların bedelinden farklı olarak paranın bedeli olarak kaçınılmaz bir şe-

kilde yaygın olmasıdır. Hatta ahlak anlayışı etik teorisinde bile, rasyonalist insan düzeninde işleyen Smith'in doğal özgürlük öğretisi, *Ulusların Zenginliği*'nde ifade edilen piyasa düzeninin görünmez eline uygulandığında bütün şevkini kaybedecektir.

İbni Teymiyye'nin *şeriatın* ontolojisiyle peygamber'in *sünnetini* toplumsal gereksinim üzerinden birleştirerek olumsuz piyasa sonuçlarını düzeltmeyi amaçladığını belirtmiştik. Bu, tümdengelimli kural olarak ahlaki değerler ile kurumsal yeniden yapılanmaya ve politikaya ihtiyaç duyan dünya sistemi arasındaki döngüsel ilişkinin çok güçlü bir tezahürüdür. Aynı bütünsel kavrayış, sosyal düşüncenin pozitif unsurlarıyla normatif olanların harmanlandığı metodolojik yaklaşımda da yorumlanabilir.

### İmam Şatıbi'nin Sosyal Teorisi (ö. M.s. 1388)

Bir diğer benzer sosyal sözleşme teorisi İbni Teymiyye'nin çağdaşı olan İmam Şatıbi tarafından açıklanmıştır. İkisi, *şeriatın* dinamik kaidelerini pratik, sosyal, ekonomik, kurumsal sorunlara uygulamış ve geliştirmişlerdir. İmam Şatıbi, *şeriatı* bireysel ve toplumsal tercihler ve bunlar arasındaki ilişkileri kamu amacı kaidesi ışığında okuyan özgün bir düşünürdür. Şatıbi böylece İslami söylemsel sürecini (*şura* ve kural koyuculuk) *şeriatın* söylem, *ictihad* ve *icma* aracılığıyla geliştiği çok önemli bir merkezi konuma getirmiştir (Shatibi, çev. Abdullah Draz, tarihsiz). İmam Şatıbi'nin, *el-maslahat ve-l istihsan* adlı tercih teorisi yakın zamanlardaki sosyal refah kavramının bir öncüsüdür (Sen, 1990). Bu kavramın bakış açısı üzerinden, İmam Şatıbi *şeriatın* gelişebileceği ilkeleri oluşturmaya başlamıştır (Masud, 1994).

Bu ilkeler: 1. Evrensel olarak anlaşılabilirlik, 2. Hareketin olasılığını sarf edilen fiziksel çaba derecesiyle bağlamak, 3. *Şeriatın*, doğal ve farklı bölgesel gelenek ve uygulamalara uyarlanması. *Şeriatın* geliştirilmesinde bu yaklaşımları harmanlayarak İmam Şatıbi, geniş kapsamlı bir sosyal refah teorisi ortaya koymaya

muktedir olmuştur. Sosyal refah kıstası toplumdaki tercihler toplamı görüşünü *şeriatın* kaideleri içerisinde açıklamaktadır.

Yukarıda zikredilen ilkeleri birleştirerek, İmam Şatibi *şeriatın* hem özünü hem de araçsal vechelerini incelemiştir. Kendi *şeriatın* özü (*usul el-şeria*) ‘anlam kuramı’na göre, İmam Şatibi; ilahi yasalarda çatışma, çelişki ve farklılığın olmadığını ve temel seviyede bir birlik olduğunu savunmuştur. İkinci seviyede görülen farklılık ve anlaşmazlık hukukun niyeti ve hedefi değildir. (Masud, 1994). Şatibi’nin *şeriata* dair bakış açısının bu vechesi ahlaki hukuka dinamik bir ruh katar. Böylesi bir evrensellik ve ahlaki hukukun dinamik doğası aracılığıyla, İmam Şatibi evrensel bir sosyal refah teorisi geliştirmeyi hedeflemiştir.

Toplumdaki bireylerin interaktif tercihlerinin birbirlerini etkilemesi sonucunda oluşan sosyal tercihlerin bütüncül bakış açısını kullanarak İmam Şatibi, hayatın ihtiyaçlarını, hayatın idame ettirilmesini sağlayan temel eşyalar olarak düşünmüştür. Temel ihtiyaçları yaşamsal nizamların dinamik evriminin içerisine almak için, akabinde analizinin içine temel ihtiyaçlar nizamını almıştır. Bunlar hayatın zerafeti ve rahatlığı için gerekli olan sosyal ihtiyaçlardır. Bütün bileşenler, özellikle de temel ihtiyaçlar, rahatlık ve zerafet, hayatın sosyo ekonomik gelişmenin temel ihtiyaçlar nizamının ilerletilmesi düzeylerinde hayatın idame ettirilmesi içindir. Sosyo ekonomik gelişmenin dinamik temel ihtiyaçları temelinde, İmam Şatibi kendi sosyal refah ölçütünü inşa etmiş ve bu sayede de kamu amacı ve tercihi teorisi olarak *el-maslahat ve’l istihsan* kavramını geliştirmiştir. Bu fikirlerin, hayatın tercihleri ve sosyal anlamı bağlamında, zamanının oldukça ilerisinde oldukları ortaya çıkmıştır.

### Şeyh Velîyullah’ın Sosyal Teorisi (M.s. 1703–1763)

Şeyh Velîyullah bir tarihçi ve bir sosyologtur. Onun İslami sosyal teoriyi açıklamaktaki yaklaşımı Kur’an’ın kendisinden ne-

şet eder. Çalışmalarında, hayatın ve düşüncenin bütün dünyevi ve çapraşık sorunlarını çalışmak için bağımsız bir müktesebat ihtiyacı olduğunu görmüştür. *Şeriatın* büyük âlimlerinden biri olarak, Şeyh Velîyullah, İslam hukukunu anlama ve uygulamada *ictihad* ile mantık, söylem ve talim/terbiyeyi birleştirmiştir.

Velîyullah'ın Kur'an'ın tefsirindeki metodolojisi çeşitli yaklaşımlara dayanmaktadır. Kur'an çalışmalarının, geleneksel, diyalektik, kitabına sıkı sıkıya bağlı, dilbilgici, sözlükbilimci, edebiyatçı, sufi veya bağımsız bir okuyucu gibi farklı bakış açılarına kucak açabileceği görüşündedir. Gerçi bütün bu yaklaşımlarda Kur'an'ın kurucu bütünlük anlamından vazgeçilemez. Bu bağlamda Şeyh Velîyullah şöyle yazmıştır; “Ben herhangi bir aracı olmadan Kur'an'ın öğrencisiyim” (Jalbani, 1967 s. 67). O böylece, yukarıda bahsedilen bütün yaklaşımları, dünyevi meselelerde ve Kur'an çalışmalarında kendi bağımsız Kur'an yorumunu ifade etmek için harmanlamıştır.

Şeyh Velîyullah'ın olağanüstü katkısı tarihselcilik ışığında sosyolojik değişimin kendi Kur'ani yorumunu oluşturmasıdır. Ona göre, tarih, ilkel aşamalardan başlayıp, feodal ortaçağ ve medeniyetin daha yüksek aşamalarına doğru ilerleyen, toplumsal düzenlerin evrelerini boylu boyunca kat eden bir harekettir. Fakat İbni Haldun'un tersine Şeyh Velîyullah, ahlaki yeniden yapılanmasında sürekli bir olasılık ve medeniyetin değişimi sürecinde düşüş olduğunu düşünmüştür. Şeyh Velîyullah'a göre, bir medeniyetin ilerlemesinin en yüksek seviyesinde hayatın o gevşekliği karşısında, İbni Haldun'un *asabiyye* (topluluk) ve *umran* (devlet) teorisinde iddia ettiği gibi, aşırıya kaçmaması veya şımarmaması da mümkündür. Refah ve düşüş döngüleri boyunca ilerleyen bir medeniyetin belirleyici faktörü *şeriata* göre ahlaki ve sosyal düzen bakış açılarının bir fonksiyonu olarak görülür. Bu sayede Şeyh Velîyullah İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde olmayan gerçek manada evrimci bir tarihsel dönüşüm anlayışına sahiptir.

Şeyh Velîyullah, toplumun hiyerarşik hareketini gelişmesinin dört aşaması üzerinden açıklamak için sosyal işbirliği anlamına gelen *irtifak* (Jalbani, 1967) ilkesini kullanır. Bu aşamalardan ilki olan vahşi hayat hayatın temel ilkel ihtiyaçlarını karakterize eder. Bu aşamada Velîyullah ayrıca, rahatlığın zerafete evrildiği aşama gibi, genişleyen bir toplumsal çevrede insanın dinamik ihtiyaçlarını da dikkate almıştır. İnsani gelişmenin ikinci aşaması Velîyullah'a göre toplumsal kurallara ve karşılıklı faydaya dayalı birarada yaşamadır. Üçüncü aşamada kurumsal gelişme ve organizasyonel yapının farklı parçaları arasındaki karşılıklı işbirliğine dayalı güçlü bir organizasyon ile belirlenen milliyetçilik yer alır. Adil bir yönetici ihtiyacı, toplumsal dayanışmayı inşa ederken baskın bir konumdadır. Yönetim, kendi toplumsal fonksiyonları ve savunması için adil vergiler toplar. Velîyullah'ın insani gelişim teorisindeki dördüncü aşaması uluslararasılıktır. Ticaretin ilkeleri, kalkınma, savaş ve barış uluslararası düzenin kapsamı içerisinde ele alınır. Savaş ihtiyaçlarını karşılamak için uygun bir devlet hazinesinin gerekliliği kanun ve düzen bağlamında görülür.

Velîyullah'a göre, temel ihtiyaçların temini zorunlu bir toplumsal fonksiyondur. Böylesi temel ihtiyaçlar, toplumun kendi belirgin evrimsel evreleri ve fonksiyonları boyunca durmadan değişen ihtiyaçlarının tatmin edilmesinde dinamik bir rol oynar.

### **Malik bin Nebî'nin Sosyal ve Bilimsel Teorisi**

Malik bin Nebî, fenomenolojik Kur'an çalışmasında, *şariat* ilkelerini dinamik bir yasa olarak geliştirirken, Kur'an tefsirinde disiplinler arası yaklaşımı belirgin bir şekilde kullanmıştır (Nabî, çev. Kirkary, 1983). Bu fenomenolojik teori içinde, Malik bin Nebî evrimci teoriyi reddetmemiştir. O, Allah'ın birliği ilkesini bütün nedenselliklerin merkezine yerleştirmiştir. Daha sonra da *Sünnetin* rehberliğini, dünya sistemi içindeki ilahi birlik bilgisini idrak eden ve neşreden bir tür aracı olarak ele almıştır. Böylece bu ikinci kategorinin ontolojik ve varlıksal (kanıtsal) türevleri, ilahi birlik episte-

molojisi öncülüne dayanan Nebi'nin fenomenolojik sonuçlarını da kapsamaktadır. Tanrı, insan ve dünya arasındaki bu bütünleşme, normatif ve pozitif hukuk, tümdengelmisel ve tümevarımsal mantık arasındaki nedensellik mesajını da içerisinde barındırır.

Nebi'nin evrimsel fenomenolojisi onun tarihsel değişimin Kur'ani yorumunun bir yansımasıdır. Bu bağlamda, o, peygambere özgü mesajın ve sosyal değişimin hüküm seviyeleriyle uyumlu insani gelişimin yayılması konusunda, Şeyh Veliyullah'ın görüşlerini paylaşmaktadır. Fakat Nebi evrimci argümanını sosyal alanın dışına genişletmektedir. Ayrıca bilimsel fenomenoloji problemini Kur'an ışığında incelemiştir. Nebi şöyle yazmıştır (Kirkary, 1983, ss.23-4):

Bu durumun evrimi, dengeyi ve uyumu sağlayan ve insan biliminin üzerinde inşa edilebileceği değişmez yasaları olan bir akıl tarafından düzenlenebilir. Fakat bu evrim sürecindeki belli kademeler, insan biliminin olağan iddialarından sıyrılabilir aksi takdirde sistemde boşluklar oluşur. Bu istisnai durumlarda, kişi metafizik bir determinizmin müdahalesine izin vermelidir. Bu müdahale ise hiçbir şey ile çelişmeyecektir zira doğanın aksiyomuyla uyum içindedir. Mukaddem sistemde ne zaman bir boşluk olacak olsa, iradeli, bilinçli ve yaratıcı bir gaye de orada olacaktır.

Tarih, Malik bin Nebi'ye göre, böylece ahlaki düzlemdeki neden-sonuç ilkesi tarafından tanımlanan ve onu kuvvetlendiren olayların bir devinimi olacaktır. İşte bu, tanrı, insan ve doğa arasındaki ilahi yasa üzerinden işleyen karşılıklı ilişkidir. Bu *tevhidî* kaide, İslami dünya görüşünde sosyal yasalar ve doğa yasaları (bilimleri) ile de uyumlu olacaktır.

## **Çağdaş Müslüman Reaksiyonu: Epistemolojiden Yoksun Kalmak**

### **İslamileştirme Gündemi**

Yakın zamanlarda, Müslümanların insan kaynağı gelişimi muammasından kurtulmak için, İsmail Raci el-Faruki bilginin

sözüm ona ‘İslamileştirilmesi’ yolunu açtı. Rahman ve Faruki bu projede karşıt görüşler oluşturmuşlardır (Rahman, 1958). Faruki (1982) bilginin İslamileştirilmesini Batılı öğretiyi İslami değerlere ve İslami değerleri de Batılı öğretinin içine sokmak olarak düşünmüştür. Bunun İslami değerlerin Batılı bilgi hususunda salt çevresel bir tedavisi olduğu kanıtlanmıştır. Şurası doğrudur ki bilginin İslamileştirilmesi programı dolayısıyla pek çok Müslüman ülkesinde İslami üniversiteler kurulmuştur. Yine de bu üniversitelerdeki akademik programlar *tevhidi* epistemolojinin tözel bir anlayışı ve uygulaması üzerine kurulmamıştır. Bir tözel bütünleşik içerik ile birlikte bir bilgi teorisi İslami kurumsal gelişmede eksik olarak kalmıştır.

Aksine yukarıda zikredilen bu son yaklaşım, bilimsel teori, gelişme, sosyal ve ekonomik konular ve politik incelemeler içindeki ve arasındaki karmaşık içsel ilişki çalışmalarının içerisine yerleştirilebilmiştir. İslami üniversiteler, faaliyetlerini fonlayan ve kurulmalarına izin veren politik kuruluşların istekleri ve ihtiyaçlarına hizmet eder hale geldiklerinden dolayı, bu karmaşık konularda sessiz kalmışlardır. Böylece aynı ana akım düşünce, Müslüman akademisyenler tarafından da, İslami düşünme biçimi dışsal olarak kullanılarak ve ifade edilerek, taklit edilmeye devam edilmiştir. Kur’ani dünya görüşü duruşu bütün öğrenme esaslarıyla marjinal ve zayıf olarak kalmıştır.

### **İslamileştirme ve İslami Bankacılık**

Finansal ve ekonomik alanda, İslami bankalar İslamileştirme gündemi çerçevesinde mantar gibi çoğalmışlar, yine de İslami bankaların ilkeleri ve temelleri, hâkim olan faizli işlemler ortamını, faizsiz bir sisteme dönüştürebilmek için, kapsayıcı bir entelektüel arka plan tasavvurundan yoksundurlar. Ekonomi ve finans ekonomisi, risk çeşitlendirmesini ve olası yatırım ve üretim farklılığını nasıl tanımlamaktadır ki bu sayede reel ekonomide

*şeriat*-temelli fırsatlarla birlikte finansal kaynakların hareketlendirilmesi mümkün olsun?

İslami bankaların finansal raporları aşırı yüksek oranda bir aktifin yabancı ticaret finansmanında dolaştığını göstermektedir. Bu portföyler bütünüyle, *murabaha* denilen ticaret fiyatlarını yükseltmeye neden olan, merkantilist işletme getirisine dâhil olmaktadır. Böylesi bir fiyat yükseltmenin, ticaret finansmanının kullanımından doğan reel ekonomi getirisiyle herhangi bir benzerliği yoktur. Sonuç olarak, kaynakların sadece yabancı ticaret finansmanı ile hareketlendirilmesi Müslüman ülkeler arasındaki ticaret finansmanının artmasına katkı sağlamadığı gibi yabancı ticaret finansmanını yüklenen reel ekonomi sektörlerinde kalkınma beklentileri üzerinden getirilerin artmasını da sağlamamıştır.

İslami bankalar, bir ahlaki ve reel ekonomik faaliyetlerle içsel olarak bağlanmış bir sosyal gereklilik arasındaki ilişki bağlamında, İslam'da paranın doğasını yeniden düşünecek kapsayıcı bir kalkınma programı inşa edememişlerdir. Burada içsel para değeri, paranın kullandığı reel ekonomik faaliyetlerin *şeriata* uygunluk üzerinden paraya çevrilmesiyle oluşan, sadece reel sektöre ait kaynakların hareketlerinden elde edilen getirilere yansımaktır. Paranın kendisinde, kullanıldığı metallerin değeri haricinde herhangi bir içsel değer yoktur. Bu değer sadece o maddelerin reel sektör üretimleri içerisinde bulunur. Parasal, sosyal, finansal ve ekonomik dönüşüme yol açabilecek böylesi bir yapısal değişim henüz İslami bankalar içinde mümkün değildir. Aksine, bugün İslami bankalar tamamen Batı ve uluslararası finansal kalkınma organizasyonlarınca desteklenen küreselleşme ajandasının etkinlik ve kârlılık hedeflerini takip etmektedirler. Böylece, İslami bankalar, özelleştirme, piyasa serbestiyeti, rant peşinde koşan ekonomik davranış ve finansal çekişmenin tam ortasında, bunlar ve diğer finansal kurumlar arasındaki işbirliğini teşvik etmek yerine, rekabetçi bir programı başlatmış bulunmaktadır.

Choudhury (1999) tarafından yürütülen bir çalışma göstermiştir ki, her ne kadar fenomenolojik olarak mevduatlar İslami bankalarda bir bütün olarak yükselmiş olsa da, kârlılık oranı (dağıtılan kâr payı/mevduat) yüzde 1,66 gibi düşük bir oranda kalmıştır. İslami bankaların yatırım portföyü aşırı derecede yabancı ticaret finansmanına ve özsermaye finansmanına eğilimlidir. Yine de, bilindiği gibi, İslami finansal ve banka dışı kurumlar için yeterli sektörel çeşitlilik ve ilerlemeci üretim ve yatırımların imkânsız olduğu durumlarda, özsermaye finansmanı aşırı derecede riskli olmaya mahkûmdur. Biz bu yüzden, İslami bankalar-daki yüksek mevduat seviyesinin İslami finansın anlamlı şekillerini değiştirmek isteyen Müslümanların samimi arzularından kaynaklandığını düşünüyoruz. İslami dönüşümün dinamikleri ve İslami ilişkiler biçimindeki işletme faaliyetlerinin adil ve katılımcı çerçeveleri, sosyal ve kurumsal düzeylerde ve Müslüman dünyasının İslami sosyo-ekonomik dönüşümü bağlamında, pek az dikkat çekmiştir.

### **Batılı Düşüncenin Mantıksal Hataları: Kaynak Tahsisatı Kavramı ve Bunun Müslüman Kopyası**

Sonuçta, İslami ekonomi düşüncesinin 70 veya daha fazla yıldan beri kopardığı fırtınanın bastırılmış olduğunu görmekteyiz. Yeni fikirlerin gelişmesini sağlayacak ve bu sayede de yeni bir sosyal ve ekonomik düşüncenin kapılarını açacak herhangi bir gerçek Kur'ani dünya görüşü ihdas edilememiştir.

Bütün Batılı ekonomik, finansal ve bilimsel düşüncesinde hakim olan marjinal ikame oranı ilkesi İslami sosyal, ekonomik ve finansal mantık çerçevesinin tamamının içerisine girmiştir. Bu, epistemolojik, analitik ve tatbiki düzeylerde sosyal, ekonomik ve kurumsal bütünleyicilikler ile ifade edilen bilginin birliğinin pratikte tamamen yokluğuyla sonuçlanmıştır. Kur'ani dünya görüşünün yok sayılması pahasına ahenksiz ilişkilerden neşet ede-

rek işleyen mekanik metodların sürdürülmesinden hiçbir yapısal değişiklik çıkmayacaktır. Kur'ani metodolojik pratik, inanç ile inançsızlık arasındaki ahenksiz bir karışımı peşinen reddeder.

Yine aynı argüman üzerinden, kalkınma planının neoklasik marjinal ikame gündemi, bütün Müslüman ülkelerin taklitçi büyüme temelli ekonomi reçetelerine girmiş olduğu görülür. Yakın zamanda, böylesi bir büyüme ve marjinalist düşünce Chapra (1993) ve Nakvi (1994) gibi Müslüman ekonomistler tarafından sorgulanmadan bir destek görmüştür. Sıddıki, kaynak hareketliliğinin tersine makroekonomik tasarruf fonksiyonundaki faiz oranlarının asli rolünü, ve bu yüzden de reel ve finansal sektörler arasındaki çatışmacı sonuçsal ilişkiyi fark edememiştir. Dolayısıyla, o İslami bir ekonomide 'tasarrufu' uygun bulmaktadır. Bu Müslüman ekonomistler, kaynak hareketliliğinin asli anlamını ifade eden; harcama, ticaret, sadaka ve faiz yasağını (Kur'an, 2/264-280) sonuçsal olarak birbirlerine bağlayan Kur'ani ilkenin aksine 'tasarruflar' aracılığıyla sermaye birikimine dayanan makroekonomi argümanlarına sadık kalmışlardır (Ventelou, 2005). Müslüman ekonomistler, bir para-reel ekonomi ilişkisi aracılığıyla faizi kademeli olarak kaldırma sürecini vurgulayan Kur'an'ın tavsiye ettiği faaliyetler arasındaki döngüsel nedensellik sistemini anlamakta başarısız olmuşlardır (Choudhury, 1998, 2005).

Hem makroekonomideki hem de mikroekonomideki anlamıyla finansal 'tasarruf' kavramı ertelenmiş harcamalar için içsel bir bedel ile yüklü olduğu anlamı taşır. Tasarrufların neden olduğu böylesi bir tecilli fiyat tasarruflar üzerindeki faiz getirisi. Aynı şekilde, tasarruflar ve dolayısıyla içerisindeki faiz güdüsü sermaye birikimine meydan vermektedir (Nitzan ve Bichler, 2000). Sermaye birikimi bu şekilde oluşturulduğunda, bu şekilde ekonomik büyümede de merkezi bir rol oynayacaktır. Bunları, bir ekonomik büyüme modelindeki üretim faktörlerinin sonuçsal fiyatlanma alanlarıyla birlikte, klasik ve neoklasik mantığı ve analitik modelleri İslam ekonomisi, finansı ve sosyal konularına

uygularken temel olarak İslam ekonomistleri yanlış anlamıştır (Bashir ve Darrat, 1992; Metwally, 1991). Bunlardan en yakını İslam ekonomistlerinin içsel bir büyüme modeli kullanarak alternatif ekonomik büyüme teorileri uygulamalarıdır (Romer, 1986). Yine de, böylesi bir büyüme modelindeki neoklasik marjinal ikame oranının kökenlerine dokunulmamıştır. Böylece, *tevhidi* epistemoloji ışığında döngüsel nedensellik metodolojisi çağdaş Müslüman akademisyenler için yabancı kalmıştır.

## İslami Dönüşümün Geleceği

Yukarıdaki tartışmanın ışığında, Müslüman düşüncesinin gelişiminde son derece parçalanmış görüşlerin iki kaynaktan neşet ettiğini not etmekteyiz–İslami epistemoloji ve Müslüman rasyonalizmi. Bu çatışma, Peygamber’den (s.a.v.) 100 yıl sonra, Mu’tezile zamanında başlamıştır. Aynı düşünme zinciri bugün de ekonomik, sosyal ve kurumsal neoliberalizm körü körüne kabul edilirken takip edilmektedir. Müslüman düşüncesinde böylesi bir taklidin sonucu olarak, Kur’ani epistemoloji düşüncesiyle Batılı rasyonalizm arasındaki boşluğu aşacak bir köprü kurulması yolunda herhangi bir çaba gösterilmemiştir. Kur’an’a göre *tevhidi* olarak birleşmiş bir dünya görüşünün bütünselliği Müslüman düşüncesinin ana omurgasında yer bulamamıştır. *Tevhidi* epistemoloji önderliğinde *ümme*tin yükselişini sağlayacak bir rehberlik ve değişim parçalara ayrılmıştır. Bizim tartışmamız Müslüman dünyasının uzun zamandır devam eden derin problemine dikkatli bir şekilde odaklanmaktadır. Bu, *tevhidi* bilgi birliği pratiğine dayanan açık ve bütünleşik bir görüşün eksik olmasındandır. Bilim, toplum, ekonomi, devlet, gelişme ve sosyal sözleşme Kur’ani hayatın ve dünya sisteminin birliği bilgisi temeli içinde nasıl formalize edilir? Bunlar bir an önce cevaplanması gereken acil sorulardır. Çok uzun bir zamandır devam eden Müslüman mantıkçılar ve İslami bilgi kuramcıları arasındaki bu farklılık ve ayrışma, tarihsel olarak Müslümanların Kur’an’ın itham ettiği gibi ‘gaflet/bilgisizlik/cehalet içinde bocalayanlar’ olarak kalmalarına neden olmuştur.

## İslami Yeniden Yapılanmada *Tevhidi* Metodoloji

Bu bölümde, sadece epistemolojik, ontolojik ve varlıksal döngüsel nedensel ilişkilerin yanında *tevhibi* bilgi merkezli bir dünya görüşü ile bütün bilimler için gerçek manada bir Kur'ani metodoloji oluşturmak mümkün olacaktır. İslami bir dönüşümün gerçekleştirilmesi için yaratıcı bir evrimi kullanan *tevhibi* bir yaklaşımın doğasını ifade etmiştik.

*Tevhibi* epistemolojinin çizgileri boyunca bir söylem ve onun ontolojik olarak tasarlanmış dünya sistemi Müslüman milletler arasındaki bütün kısımlarda hâkim olmalıdır. Bu olgunlaşan dönüşüm süreci içindeki öğrenme dürtüsüne göre, böylesi etkileşimli alanlara dair bir mutabakata erişilebilir. Bu sayede, Müslüman dünyası bir bütün olarak ve onun içindeki bütün topluluklar, şariat ışığında bir katılımcı ve tamamlayıcı kalkınma süreci ile tanımlanmış sosyal refah seviyesini değerlendirebilecek bir seviyeye gelebilecektir.

Böylesi bir sosyal refah ölçütünün tespiti, etkileşimli ekonomi kurumları, piyasalar, toplumlar, hükümetler ve bütün Müslüman cemaati içinde, mutabakata ve yaratıcı evrime imkân tanıyacaktır. Bu da dolayısıyla, yüksek bir anlayışı ve döngüsel nedenselliğin uygulanmasını ve bilgi merkezli bir dünya görüşünün sürdürülmesini sağlayacaktır. Bu şekilde, *tevhibi* bilgi birliği bir insan kaynağı gelişimi döngüsü ve katılımcılık aracılığıyla oluşturulacaktır: bileşik bir ortak yaşam (Choudhury, 1998).

Yukarıda izi sürülen ekonomik ve sosyal dönüşümün doğasından, dağıtıcı eşitlik ve ekonomik etkinlik-katılımcılık, organizasyon ve metodolojinin tamamlayıcı ilişkilerin bir sosyo ekonomik örneği olarak-arasındaki karşılıklı ilişkiler neşet eder. İki sosyo ekonomik hedefin bütünleşik olarak gerçekleştirilmesi sosyal adaletle sonuçlanır. Bütün seviyelerde içsel bir katılımcılık ile doğru ekonomik, finansal ve kurumsal araçlar ile sürdürülen uygun bir kalkınma biçimi İslam dünyası için sürdürülebilirliği

sağlar. Hararetli bir şekilde *tevhidi* paradigma içerisinde batıcılığı taklit etmenin bir gereği yoktur.

## İslami Bankalar İçin Sosyal Refah Ölçütü

İslami bankalar, *şeriatın* sosyal güvenlik, bireysel hakların ve nesillerin korunması ve İslami devletin muhafazasına hizmet edecek, hedef ölçütü olarak bir sosyal refah fonksiyonu sürdürülebilirliği ve İslami inancın yüksek ideallerini oluşturacak kaynak hareketliliğine ilham verecek araçların ve yolların bir tasviri haline gelmelidir. Bu hedef *tevhid* ilkesini içermelidir. Bu, tanrının birliği İslam'daki en yüksek ilkedir. Sosyo ekonomik, finansal ve kurumsal düzende *tevhid* ilkesini uygulayan model; kaynak hareketliliğinin, üretimin ve finansın, bunlar ve *şeriatça* tanımlanmış diğer olasılıklar arasındaki bağları oluşturacak organizasyon şekillerini içermelidir. Bu şekilde, toplumdaki pek çok fail tarafından seçilen ve uygulanan araçlar arasında ortaklaşa karar verme prensibi belirecektir. İslami bankalar, *ümmetin* yaşayan bir gelişimsel organizmasının vasıtalarını birbirine bağlayan bir parça ve bölüm olmak zorundadır.

Kalkınma ihtimalleri, bir İslami bankanın hissedarları ve yönetimi arasındaki söylemin yanısıra diğer bankalarla, merkez bankasıyla, girişimcilerle, hükümetle ve genel olarak da toplumla kurduğu ağ ile gerçekleştirilebilir. Bu yapılanma Müslüman dünyasının geneline de genişletilebilir. Bu şekilde, geniş bir söylemsel ilişkiye dayanan bir ağ ve İslami bankalar ve sosyo ekonomik ve bir bütün olarak sosyo-kurumsal düzen arasında ilişkiyel sistemler oluşturulabilir. Ekonomideki katılımcı bağlara dayanan böylesi birleştirici ilişkiler ve toplum kapsamlı bir algı bizi bilginin birliğinin sistemik anlamına götürecektir. Bu da doğal olarak, organik olaylar dizisindeki *tevhid* epistemolojisini temsil edecektir. Mevcut durumda, bu şekildeki bir bütünleştirici ve döngüsel nedensellik ilişkisi, işbirliğine dayanan finansal araçların seçi-

mi bağlamındaki, sosyo-ekonomik ve sosyo-kurumsal karşılıklı ilişkilerin birleştirilmesiyle anlaşılabilir. *Tevhidin* kelime anlamı, bu sayede artan bir ilişkisel, katılımcı ve bütünleştirici kalkınma bağlamında açıklanır. Bu kalkınma içinde de, para, finans, piyasalar, toplum ve kurumlar birleşir. En nihayetinde, *şeriatın* kaideleri ile finansal araçların toplamının harmanlanmasıyla İslami bankalar, yatırım odaklı finansal araçlar ve sosyo-ekonomik ve sosyo-politik düzenin sürdürülmesini sağlayan kurumlar ve topluluğun servetini ve refahını muhafaza eden kuruluşlar haline geleceklerdir.

Paranın doğası da artık içsel olacaktır. İçsel para, para, finans, hayatın güzel şeyleri ve reel ekonomi arasındaki döngüsel nedenselliği sağlamaya doğru sosyo-ekonomik, finansal, sosyal ve kurumsal olasılıklar arasındaki bütünleyicilikleri inşa eden, sistemik bir araçtır. Böylesi bir sistemik mantık içerisindeki para, *şeriat*a göre kendisi, finansal araçlar, reel ekonomi ve sosyal ihtiyaçlar arasındaki bütünleştirici bağlantılar bağlamında, 'paranın niceliğinin' (Friedman, 1989), mübadelenin parasal denkliğindeki gibi, bir mülkiyeti olduğunu varsayar. Para ve reel ekonomi arasındaki içsel karşılıklı ilişki içerisinde, paranın niceliği *şeriat*a göre belirlenen mübadeledeki mal ve hizmetlerdeki harcama değerine göre değerlendirir ve tanımlanır. Paranın kendiliğinden bir mübadele değeri yoktur. Yoksa aksi durumda, para için faiz değeri olarak bir fiyata neden olabilir. Paranın bir piyasası yoktur ve bu yüzden de İslam'da bu içsel para için bir arz-talep kavramsallaştırması yoktur.

*Şeriatın riba* kuralı her türlü faiz işlemini yasaklamıştır. Bu sayede, para ve yardımcı finansal araçlarla uyumlu bir piyasa yerine, *şeriat* ışığında mübadele edilebilir mallar için piyasalar vardır. Bu bağlamda, içsel paranın niceliği ve onun getirisi, mal ve hizmetler arasındaki arz-talep üzerinden reel ekonomik mübadele değerleri ile tanımlanır.

Diğer taraftan, bu şekildeki *şeriatın* tavsiye ettiği reel mübadele edilebilir ürün ve hizmetler sosyal refah ölçütü kapsamına girerek, dinamik bir döngüsel nedensellik üzerinden *şeriatça* tanımlanmış olasılıklar arasındaki ulaşılmış bütünselliklerin derecesini değerlendirir. Mal ve hizmetlerin mübadelelerine değer biçme temelinde, reel finansal getiriler fiyatların, çıktılarının, net kârların ve harcama üzerindeki özel ve toplumsal getirilerin bir fonksiyonu olarak ölçülür. İslami bankalar; sistemlerdeki *tevhidi* bilgi birliğinin dünyevi işareti olan evrensel bütünleşiklikler ilkesi doğrultusunda güçlü ekonomik, sosyal ve kalkınmacı nedensel ilişkiler olarak evrimci döngüsel nedenselliğin şekillenmesinde ve içsel para, finans ve piyasa arasındaki karşılıklı ilişkiler düzeninin gerçekleştirilmesinde, ulusal merkez bankaları, finansal araçlar, ekonomi ve toplum arasındaki önemli bağlantı noktaları olmalıdırlar.

## Sonuç

İslami-Batılı bağlantısının ve *tevhidi* dünya görüşünün, düşüncede oluşturduğu ilahi bilginin birliğine dayalı metodolojik ve mantıksallığı ve onun ontolojik olarak oluşturduğu dünya sistemi arasındaki mevcut ayrışma noktası rasyonalizmden kaynaklanmaktadır. Bunlarla birlikte birbiriyle çelişen iki algı taşınmaktadır; toplumsal sözleşme yapabilme ve kurumsallık. Ayrılığın bir diğer nedeni de İslami teoloji (Nasr, 1992) ve *tevhidi* biçimsellik, onun gerçek bir İslami dünya sistemine uygulanması ve dinamikleri arasındaki boşluktan kaynaklanmaktadır. *Tevhid* ve rasyonalizm arasındaki farklı konular içinde, pek çok çelişen görüş yer almaktadır.

İmam Gazzali, *tevhidin* rasyonalizme olan karşıtlığı üzerine şöyle yazmıştır (çev. Buchman, 1998, s. 107):

İnançsızların rasyonel duyumları ters yüz edilmiş ve böylece onların algılarındaki duyumların geri kalanı ve bu duyumlar

kişiyi yanlış yollara sürüklemiştir. Dolayısıyla, bunlar arasındaki benzeşim, bir adamın ‘derin bir denizdeki karanlıklarda olması gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar.’ (Kur’an, 24/40).

Buchanan ve Tullock (1999, s. 391), bütün sözde ‘İslami ekonomik ve sosyo-politik paradigmanın’ dayandığı neoliberal rasyonalizm düzeni üzerine şöyle yazmışlardır:

Bir çekirdek bileşen olarak metodolojik bireyciliğin doğal sonucu, ekonomideki bütün araştırma programlarınca paylaşılan rasyonel seçim varsayımdır.

Batılı dünya sistemine ilişkin olarak, Buchanan ve Tullock (a.g.e. s. 390)’un anayasal ekonomi biliminde liberalizmin doğası üzerine görüşleri şu şekildedir:

Anayasal ekonomi için, kurucu pozisyon metodolojik bireycilikte özetlenebilir. Bireylerin seçimlerindeki hesaplama mantığını ölçmek isteyen her türden bilimsel katılımcı için, bireyler sıfatı dışında bir başlangıç noktası yoktur. Otonom birey, araştırma programındaki her ciddi araştırmannın başlangıcının vazgeçilmez koşuludur.

Teolojik araştırmada nazari rasyonalizm bağlamında, Gazali (Buchman, 1998, s. 107) şöyle der:

Kişi (bilmeye dair) cehaletini kabul ettiğinde, o zaman ilahi konulara ilişkin gerçekliklere rasyonel tefekkürle ulaşamayacağını da kabul etmiş olur—aslında bunları bilmek insanın gücünün ötesindedir. Bu yüzden, ilahi kanunun sahibi şöyle demiştir; ‘Allah’ın varlığı değil, yaratması üzerine düşünün.’

Son olarak, *tevhid*i epistemolojik ve ontolojik ilkeler, bütün sosyo-bilimsel gerçekliğin ayrılmaz ve tamamlayıcı parçaları olarak, varlıksal ve sosyal fenomenleri temsil ederler. İslami bankacılığın bir finansal kurum olduğu durumda, İslam’daki para kavramı sosyal, ekonomik ve kalkınmanın kurumsal bakış açılarıyla birlikte tamamlayıcılık ilkesi ve mantığına göre çalışılmalıdır. Bu karmaşık ve yoğun etkileşimli alanın *tevhid* ışığında çalışılması

ve onun öğretici dinamikleri, ekonomik, finansal, sosyal ve kurumsal ihtisas alanlarının bölünmüş parçalar olarak çalışılması—her ne kadar ana akım matematiksel analiz ve neoliberal mantık aksini sık sık tekrar etse de—reddeder. Bu bölümde vurgulanan ve atıf yapılan argümanlar ışığında, çağdaş Müslüman zihniyetinde ekonomik ve sosyal düşüncenin gelişimi, iki parçaya bölünmüş İslami skolastik felsefesinin üzücü bir yeniden gösterimidir. Kur'an'da ve *Sünnet*'te belirtilen şekilde, *şûraya* dayalı bir söylem, katılımcılık ve evrimci yaratıcılık süreci ile birlikte, kurucu bir *tevhidi* dünya görüşünü inşa etmenin ve yeniden tasarılmanın tam vaktidir.

### Bibliyografya

AbuSulayman, A.A. (1988), 'The Islamization of knowledge: A New Approach Toward Reform on Contemporary Knowledge', *Proceedings & Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, pp. 91–118.

Ahmad, K. (2004), 'The Challenge of Global Capitalism – an Islamic Perspective', in J.H. Dunning (ed.), *Making Globalization Good*, Oxford: Oxford University Press.

Al-Faruqi, I.R. (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Herndon, VA:

International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, I.R. (1988), 'Islamization of Knowledge: Problems, Principles, and Prospective', *Proceedings & Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, pp. 13–64.

Aristotle, trans. J.E.C. Welldon (1987), *The Nicomachean Ethics*, Buffalo, NY: Prometheus Books.

Asad, M. (1987), *This Law of Ours*, Gibraltar: Dar al-Andalus.

Atiyeh, G.R. (1985), *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Islamabad, Pakistan: The Islamic Research Institute.

Bashir, A.H. and A.F. Darrat (1992), 'Equity Participation Contracts and Investment', *American Journal of Islamic Social Sciences*, **9** (2), 219–32.

Buchanan, J.M. (1999), 'The Domain of Constitutional Economics', *The Collected Works of James M. Buchanan, Vol. 1*, Indianapolis: Liberty Fund.

Buchanan, J.M. and G. Tullock (1999), 'Individual Rationality in Social Choice', *The Collected Works of James M. Buchanan, Vol. 1*, Indianapolis: Liberty Fund.

Chapra, M.U. (1992), *Islam and the Economic Challenge*, Leicester, UK: Islamic Foundation & Herndon, NY: International Institute of Islamic Thought.

Chapra, M.U. (1993), *Islam and Economic Development*, Islamabad, Pakistan: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute.

Chittick, W.C. (1989), *Sufi Path of Knowledge*, Albany, NY: The State University of New York Press.

Choudhury, M.A. (1998), 'Human Resource Development in the Islamic perspective', in M.A. Choudhury (ed.), *Studies in Islamic Social Sciences*, London: Macmillan and New York: St Martin's.

Choudhury, M.A. (1999), 'Resource Mobilization and Development Goals for Islamic Banks', *Second Harvard University Forum on Islamic Finance: Islamic Finance into the 21st Century*, Cambridge, MA: Harvard Islamic Finance and Investment Program, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, pp. 31–50.

Choudhury, M.A. (2004a), *The Islamic World-System, a Study in Polity–Market Interaction*, London: Routledge Curzon.

Choudhury, M.A. (2004b), 'Learning systems', *Kybernetes: International Journal of Systems & Cybernetics*, **33** (1), 26–47.

Choudhury, M.A. (ed.) (2005), *Money and Real Economy*, Leeds, New York, New Delhi: Wisdom House Academic Publication.

Coase, R.H. (1960), 'The Problem of Social Cost', *Journal of Law and Economics*, **3**, 1–45.

Einstein, A. (1954), 'Relativity and the Problem of Space', in A. Einstein (ed.), *Relativity*, London: Methuen, pp. 135–57.

Friedman, M. (1989), 'Quantity Theory of Money', in J. Eatwell, M. Milgate and P. Newman (eds), *The New Palgrave: Money*, New York: W.W. Norton.

[Imam] Al-Ghazzali, trans. D. Buchman (1998), *The Niche of Lights*, Provo, Utah: Brigham University Press.

[Imam] Al-Ghazzali, trans. F. Karim (undated), *Ihya Ulum-Id-Din*, vol. 1, Lahore, Pakistan: Shah Muhammad Ashraf Press.

[Imam] Al-Ghazzali, trans. M.E. Marmura (1997), *The Incoherence of the Philosophers*, Provo, Utah: Brigham University Press.

Hegel, G.W.F., trans. J. Sibree (1956), *The Philosophy of History*, New York: Dover Publications.

Ibn Khaldun, trans. F. Rozenthal (1958), *Muqaddimah, an Introduction to History*, 3 vols, London: Routledge and Kegan Paul.

[Imam] Ibn Taimiyyah, trans. M. Holland (1983), *Al-Hisbah fil Islam (Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba)*, Leicester: The Islamic Foundation.

Jalbani, G.N. (1967), *Teachings of Shah Waliullah of Delhi*, Lahore, Pakistan: Shah Muhammad Ashraf Press.

Mahdi, M. (1964), *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press.

Masud, M.K. (1994), *Shatibi's Theory of Meaning*, Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University.

Metwally, M. (1991), 'The Humanomics of a Muslim Consumer', *Humanomics*, 7 (3), 63–72.

Nabi, Malik B., trans. A.B. Kirkary (1983), *The Qur'anic Phenomenon*, Indianapolis: American Trust Publications.

Naqvi, S.N.H (1994), 'The Problem of Abolishing Interest: I', in S.N.H. Naqvi (ed.), *Islam, Economics, and Society*, London: Kegan Paul International.

Nasr, S.H. (1992), 'The Gnostic Tradition', in S.H. Nasr (ed.), *Science and Civilization in Islam*, New York: Barnes & Noble.

Nitzan, J. and S. Bichler (2000), 'Capital Accumulation: Breaking the Dualism of "Economics" and "Politics" ', in R. Palan (ed.), *Global Political Economy*, London: Routledge.

Qadir, C.A. (1988), *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge.

Rahman, F. (1958), *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin.

Resnick, S.A. and R.D. Wolff (1987), 'Marxian Epistemology: the Critique of Economic Determinism,' in S.A.

Resnick and R.D. Wolff (eds), *Knowledge and Class*, Chicago: University of Chicago Press.

Romer, P.M. (1986), 'Increasing Returns and Long-run Growth', *Journal of Political Economy*, **94**, 1002–37.

Sen, A. (1990), 'Economic Judgements and Moral Philosophy', in A. Sen (ed.), *On Ethics and Economics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.

[Imam] Shatibi, trans. Abdallah Draz (undated), *Muwafaqat al-Usul al-S hari'ah*, Cairo, Egypt: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.

Siddiqui, M.N. (undated), *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law*, Leicester: The Islamic Foundation.

Siddiqui, M.N. (1979), 'Tawhid: The Concept and The Process', in K. Ahmad and Z.I. Ansari (eds), *Islamic Perspectives*, London: Islamic Foundation.

Smith, A. (ed. E. Cannan) (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago: The University of Chicago Press.

Staniland, M. (1985), 'The fall and rise of political economy', in M. Staniland, *What is Political Economy? A Study of Social Theory and Underdevelopment*, New Haven: Yale University Press.

Ventelou, B. (2005), 'Economic Thought on the Eve of the General Theory', in B. Ventelou (ed.), *Millennial Keynes*, London: M.E. Sharpe.

Walras, L., trans. W. Jaffe (1954), *Elements of Pure Economics*, Homewood: Richard D. Irwin.

Walzer, R. (1985), *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford: Clarendon Press.

## 5

### İSLAM İKTİSAT TARİHİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: KURULUMU, DÖNÜŞÜMÜ VE YENİ ANLAYIŞLAR<sup>(\*)</sup>

Nagaoka SHINSUKE

Çeviri: Sercan KARADOĞAN

#### Özet

Yirminci yüzyılın ortalarında başlayan İslam iktisat tarihi, İslami finans pratikleri ile derin bir şekilde bağlantılıdır. İslami finansın ticari pratiklerinin Körfez ülkelerinde ortaya çıkışı ve Pakistan, İran ve Sudan'daki kapsamlı İslami ekonomik sistemlere giriş denemeleri İslam iktisadı üzerine tezlere destek sağlamıştır. Teori ve pratik arasındaki gerilim disiplinin iki gruba ayrılmasıyla sonuçlanmıştır: 1. İdeal İslam iktisadını arzu eden ve erken dönemde sağlanan *mudârebe* mutabakatına bağlı kalan ideal-odaklı okul, 2. İslami finansın iktisadi uygulanabilirliğine önem veren ve İslami finansın mevcut ticari pratiklerini onaylayan gerçeklik-odaklı okul. İslam iktisadı, ideali ve gerçekliği dikkate alan her iki okulun arasındaki tartışmalarla gelişme göstermiştir. Bu makale, her iki grubun da *riba*'nın tanımı hakkındaki görüşlerinde ortak zemini paylaştıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum *riba*'nın tanımında mutabık olmayanların İslam iktisadı

---

(\*) Bu makale ilk olarak, Asian and African Area Studies'de yayınlanmıştır. Yazarının izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: Asian and African Area Studies, 11 (2): 114-136, 2012, özgün adı: Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons.

tartışmasına müdahil olamamaları anlamına gelmektedir. Son dönemlerde rastlanmakta olan bazı çerçeve dışı çabalara rağmen İslam iktisadının bu ana çerçevesi güçlüdür ve İslam iktisatçıları arasındaki bütün tartışmaları şekillendirmektedir.

## Giriş

İslam iktisadı, İslami finansın teori ve pratiklerindeki ideal ve gerçeklik arasındaki dinamiklerle gelişme göstermiştir. Bu dinamikler, bilhassa İslami finansın ticari pratiklerinin 1970’lerdeki artışından sonra gözlemlenebilir. İslam iktisadı, hâlihazırda hızlı gelişme gösteren İslami finans pratiğinin zeminini oluştururken; bu pratikler İslam iktisadının teorik uygulanabilirliği üzerine tezleri geliştirerek İslam iktisadı tarihini şekillendirmektedir. Bu tür etkileşimlerde bazı İslam iktisatçıları, İslam iktisadının ideallerine öncelik verirken diğerleri İslami finansın iktisadi uygulanabilirliğine önem vermişler ve İslami finansın mevcut ticari durumunu kabullenmişlerdir.

Halihazırda hem literatür incelemeleri (Sıddıki 1981; Khan, M. A. 1983, 1991, 1998; Islahi 2008) hem de İslam iktisat tarihi tanımlamaları (Wilson 2004; El-Ashker ve Wilson 2006) mevcuttur. Fakat bu çalışmalar temelde teorik çıkarımlar silsilesine odaklanmış; bu çıkarımların İslam iktisadı pratiğine nasıl uygulandığına veya bu pratik üzerinde düşünmeyle nasıl geliştirildiğine değinmemiştir. Bu nedenle, bu makale İslam iktisadı ile İslami finans pratiği arasındaki dinamiklere odaklanmakta; İslam iktisadının nasıl oluşturulduğunu, dönüştüğünü ve geliştiğini tanımlamakta; ardından da İslam iktisadı disiplininin temel çerçevesini aydınlatmaya çalışmaktadır.

## 1. İslam İktisadının Oluşumu

Bu bölüm, erken dönem İslam iktisat tarihinin izlerini sürmektedir. Müslüman aydınlar, İslam iktisadının oluşumundan

önce Batılı bankaların uyguladığı faizin meşruiyetini tartışmışlardır. Bu bölümde öncelikle faiz üzerine görüşler incelenecek ve bunlardan bazılarının İslam iktisadının kaynağını oluşturan faiz oranı uygulanmayan yeni ekonomik sistemler oluşturma gayretinde oldukları ortaya konacaktır. İlk aşamada, İslam iktisadı günümüzde olduğu gibi akademik bir disiplin olarak görülmemiştir. Bu bölüm, İslam iktisadının bağımsız bir akademik disiplin olarak ortaya çıkış ivmesini açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

### 1.1. İslam İktisadının Erken Dönem Tarihi Olarak Yirminci Yüzyıl İlk Yarısı Riba Tartışmaları

İslam iktisadının teşekkülü, modern çağda Batının İslam dünyasına nüfuzuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl ortalarından başlayarak Batı ülkeleri, ticari faaliyetlerini desteklemek amacıyla kendi bankalarını kurmuşlardır. Örneğin Britanya İmparatorluğu, Osmanlı hanedanlığı bölgesinde Osmanlı Bankası'nı (1856) ve Kaçar hanedanlığı bölgesinde İran Bankası'nı (1889) kurmuştur.

Bu tip faiz uygulayan Batı bankalarının kuruluşu Müslüman aydınlar için ciddi bir problem oluşturmaktaydı. İslam'ın yedinci yüzyıldaki yükselişinden beri İslam öğretisi *riba* içeren her türlü muameleyi yasaklamıştır. İslam hukuku bağlamında *riba* mefhumunun genellikle bir çeşit eşitsizlik içerdiği düşünülmüş ve modern bağlamda bir tür bankacılık faizi olarak tanımlanmıştır. Müslüman aydınlar *riba*'nın bu içerimi ve faizin Batılı bankacılık işlemlerindeki işlevi arasındaki ilişkiye odaklanmışlar; *riba* faktöründen dolayı faizli işlemlerin yasaklanma durumunu sorgulamışlardır.<sup>1</sup>

Bu problem, sadece endüstriyel modernizasyon amaçlı faiz tabanlı toptan finansal işlemler bağlamında değil, aynı zaman-

1 Modern dönem öncesi İslam hukuku literatürü hakkında daha fazla tartışma için bakınız (Saleh 1992).

da sabit vadeli mevduatlar gibi faiz getiren perakende finansal işlemler bağlamında da tartışılmıştır. Örneğin, Sudan'daki Anglo-Mısır Hakimiyeti'nin (1899-1955) ilk evrelerinde Posta Ofisi Tasarruf Bankası, mevduat sahiplerine hesaplarında faizi reddetme olanağı sağlayan özel hizmetler sunmuştur (Stiansen 2004, s. 155). Başka bir örnekte, *El-Menar* dergisi baş editörü Reşid Rıza, yirminci yüzyılın ilk on yılında Mısır hükümetinin *Sandûq al-Tawfir* (Tevfir Sandıkları) denilen faizli posta tasarrufları sunduğunda üç binden fazla mevduat sahibinin faizi reddettiğini kaydetmiştir (Mallat 1988, s. 71).

Temel ihtilaf faizin ne ölçüde *riba* olarak değerlendirileceği üzerine olmuştur. Müslüman aydınlar arasında bu soruya iki çözüm vardır. Bazıları *riba*'yı sadece fahiş oranda faiz olarak tanımlamış ve normal oranda faize izin vermişlerdir. Makalede bu görüşü “fahiş faiz-riba okulu” olarak nitelendireceğiz. Bu aydınlar faizin iktisadi işlemlerde verimliliği artırma işlevi olduğunu düşündüklerinden, normal oranda faizin iktisadi faaliyetlerde yağlama işlevi gördüğüne inanmaktadırlar. Bu nedenle, sadece iktisadi verimliliğe ve hakkaniyete zarar verecek oranlardaki faiz yasaklanmalıdır. Bu görüşün öncülüğü Reşid Rıza'nın üstadı olan Muhammed Abduh tarafından yapılmıştır. Abduh'un bu problemi yorumlaması, Peygamber döneminde Hicaz bölgesinde uygulanan fahiş ve temerrüt faiz olarak tanımlanan *riba el-cahiliye* (cahiliye ribası) kavramına dayanmaktadır (Khalil ve Thomas 2006: 70-71). Abduh, *riba* kavramını belirtmek için Peygamber döneminde toplumsal verimliliğe ve hakkaniyete zarar veren bu çeşit faizi göz önüne almıştır. Bu görüşün destekçileri Abduh'un yorumunu takip etmişlerdir. Seyyid Ahmed Han bu görüşü 1920'lerde Güney Asya'da yaymış (Sıddıki 2004: s. 56; Aziz vd. 2008, s. 38), Pakistanlı Fazlurrahman 1960'larda “*Riba ve Faiz*” başlıklı etkili bir makale yazarak bu görüşü desteklemiştir (Rahman 1964).

Diğer bir grup âlim ise her orandaki faizi *riba* olarak tanımamışlardır. Bu nedenle, faiz içeren her türlü muameleyi İslam ışı-

ğında müsaade edilemez olarak görmüşlerdir. Makalede bu görüşü “faiz-riba okulu” olarak nitelendireceğiz. Bu görüşün ilk savunucusu, Güney Asya’daki İslami tecdid hareketinin öncülerinden Ebu’l A’lâ El-Mevdudî olarak görülmektedir. Mevdudî, riba ve faiz arasındaki ilişkiye ilk olarak 1941’de şu şekilde değinmiştir: “İslam hukukunda biriktirilen tasarrufların faiz ile borç verilmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Eğer paranızı birisine borç verecekse- nizi, şahsi ihtiyaçlar veya iş amaçlı fark etmeksizin, tek bir kuruş fazla almadan sadece anaparayı geri isteyebilirsiniz.” (Mevdudî 1975 (1947), s. 37). Mevdudî’nin görüşünü takiben, Enver İkbâl Kureyşî 1945’te Lahor’da *İslam ve Faiz Teorisi* başlıklı teorik bir kitap yayınlamıştır (Kureyşî, 1945). 1950’lerden sonra Arap dünyasında da bu konuda bir dizi kitap ve makale yayınlanmıştır.<sup>2</sup>

Bu düşünce okulunun karşıtları genellikle faizin pozitif yağlama etkisini göz ardı etmesi üzerinden eleştiri getirmektedirler. Okulun bu eleştiriye cevabı faizin kötülüğü onun yararlarından fazladır, dolayısıyla faizin her türlüşü yasaklanmalıdır şeklinde olmaktadır. Örneğin, Suudi Arabistan Para Kurumu (SAMA) tecrübesi olan öncü İslam iktisatçılarından Muhammad Umar Chapra dahi faiz oranlarını kullanan para politikalarının önemi hakkında tecrübeli olmasına rağmen kapitalizmi eleştirmek için yazılarına her zaman faiz temelli finansal sistemlerin olumsuz etkilerine değinerek başlar (Chapra 1985, ss. 107-145; 2006, ss. 99-102; 2009, s. 2).

## 1.2. İslam İktisadının Kökeni

Fahiş faiz-riba okulu var olan kapitalist sisteme uyumlu iken, faiz-riba okulu hâkim ekonomik rejime karşı olmuş ve faiz oranının varlığına itiraz etmiştir. Yirminci yüzyılın ortalarında, faiz-riba okulunun destekçileri alternatif bir ekonomik sistem olarak İslami ekonomi sistemi arayışına girmişlerdir.

2 Temsili örnekler için bakınız (Abu Saud 1957; Abû Zahra 1970; Abduh 1977).

Bu meydan okuma, yirminci yüzyılın başından beri yükselen akım olan İslami tecdid bağlamında değerlendirilmiştir. İslami tecdid, Peygamber döneminde oluşturulmuş İslami fikirlere dayanan, çağdaş bir İslam medeniyeti kurmayı amaçlayan, entelektüel ve pragmatik bir harekettir. Çağdaş İslam medeniyeti, ne Batı modernizasyonunun geri dönüştürülmüş halinin ne de modern öncesi “geleneksel” İslam medeniyetinin diriltilmesidir (Kosugi 2006, s. 5).

Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi İslami tecdidin erken kuşak mensupları genel olarak enerjilerini siyasi ve sosyal meselelere sarf edip ekonomik meselelere nadiren değinmişken, Mevdudi yirminci yüzyılın ortalarında Güney Asya’da çağdaş İslami ekonomi sisteminin somut bir resmini sunmuştur (Nasr 1996, s. 103). Bu nedenle Mevdudi, İslam iktisadının kurucusu olarak bilinmektedir (Kuran 2004, s. 39; Wilson 2004, s. 196).

Mevdudi modern iktisadi kurumları ciddi olarak analiz etmiş ve bunları yenilemenin İslami yollarını araştırmıştır. Örneğin, hükümetin refahı yeniden dağıtmadaki rolünü kabul etmiş, fakat kapitalist sistemdeki mali politikaların zengin ve fakir arasındaki uçurumu düzeltmekteki başarısızlığını eleştirmiştir. Alternatif olarak İslam’ın beş şartından biri olan *zekâtın* gelir dağılım fonksiyonunu kullanarak kurumsal bir reform önerisinde bulunmuştur (Mevdudi 1975 (1947), ss. 16-17, 36-39).<sup>3</sup> Mevdudi’nin “modern” (Batılı olmayan) mefhumunu Peygamber döneminin idealleri ile birleştiren yaklaşımı yukarıda değinilen İslami tecdidin ideolojik iskeletini oluşturmaktadır ve İslam iktisat metodolojisinde başarıyla uygulanmıştır.

Mevdudi İslam iktisat reformu tasarısını siyasi çerçeve içinde sunmuştur; bu nedenle onun bu tasarısı, İslami ekonomik sistem için kapsamlı bir resim sunmamaktadır. Ancak, pek çok çağdaşı onun etkisi altında kalmış ve modern İslami ekonomik sistemin

3 Zekât tüm Müslümanlar için yıllık olarak varlığının belli bir oranını (nakitin %2,5’i) ödeme zorunluluğudur. Toplanan miktar Kuran’ın belirttiği şekilde dağıtılır: fakirlerle, zekât toplayıcılarına, yeni Müslümanlara, vd.

kapsamlı ve somut bir resmini oluşturma gayreti göstermişlerdir. Sıradaki tartışma, özellikle İslam ideallerine dayalı tercih edilebilir finansal sistemler hakkında bazı kıyaslama çalışmalarına odaklanmaktadır.

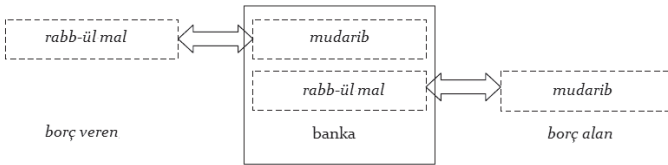
1940’larda İslam iktisatçıları tarafından yapılan iki öncü çalışma İslami bir finansal sisteme işaret etmektedir. Enver İkbâl Kureyşi yukarıda değinilen kitabında şöyle yazmıştır: “İslam faizi yasaklar fakat kâra ve ortaklığa müsaade verir. Eğer bankalar endüstriye borç vermek yerine kâr-zarar ortaklığı kurarlarsa, İslami sistemde bu bankaların mahsuru yoktur” (Kureyşi, 1945, ss. 158-159). Kureyşi’nin bu ifadesi, *mudârebe* ve *müşâreke*<sup>4</sup> olarak adlandırdığımız ortaklık-temelli finansal araçların uygulanmasını İslami finansal sisteme en uygun yöntem olarak göstermektedir. Aynı zamanlarda, Mahmud Ahmad Lahor’da yayınlanan kitabında ortaklık temelli sistem tercihini şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Ortaklık bankaları sanayi ve ticarete ortaklık temelinde borç para vermelidir, bu da sanayi ve ticaret üzerinde sabit oranda faiz yükü oluşturmak yerine borçlularla kârı paylaşmaları demektir” (Ahmad, M. 1947, s. 170).

İki çalışma da bankacılık pratiklerinin belirlenmesinde eksik kalmasına rağmen, Nejatullah Siddiqi’nin değerlendirmesine göre İslam iktisadı literatüründe çığır açmışlardır (Siddiqi 1981, s. 30). Zira sonraki nesilden birçok İslam iktisatçısı onları takip etmiş, aynı zamanda *mudârebe* ve *müşâreke*yi İslami finansın tercih edilebilir araçları olarak teşvik etmişlerdir. Bu nedenle, makalede bu akım “*mudârebe* mutabakatı” olarak adlandırılmıştır.

Bir sonraki neslin âlimlerinden Muhammad Uzair ve Muhammad Nejatullah Siddiqi teoriyi, pratikte uygulanabilir hale getirmek

4 Mudârebe, bir tarafın sermayeyi sunduğu (rabb-ül mal), diğer tarafın bu sermayeyle bazı işleri üstlendiği (mudarib) iş kontratı biçimidir. Elde edilen kâr önceden kararlaştırılan oranda iki taraf arasında paylaşılır. Zarar ise mudaribin ihmalkâr olduğu kanıtlanmazsa bütünüyle rabb-ül mal tarafından üstlenilir. Müşareke, çoklu tarafın yatırım yaptığı bir iş ortaklığı biçimidir. Elde edilen kâr taraflar arasında önceden kararlaştırılan oranda dağıtılır veya yatırılan miktarlar oranında paylaşılır. Zarar ise yatırılan miktarlar oranında yüklenilir.

için, geliştirmede önemli rol oynamışlardır. Uzair 1951’de “Faizsiz Bankacılık: Başarılı Olacak mı?” başlıklı bir makale yazmış ve daha sonraları “iki aşamalı *mudârebe*” olarak bilinen *mudârebenin* uygulamalı fikrini açığa çıkarmıştır (Uzair, 1978). Bu fikrin özgünlüğü iki *mudârebe* işlemini tek planda kullanmasıdır. Mudi (*rabb-ül mal*) ve bir banka (*mudarib*) ilk *mudârebe* işlemini, banka (*rabb-ül mal*) ve bir borçlanıcı (*mudarib*) ikinci *mudârebe* işlemini gerçekleştirirler (Şekil.1). İlk *mudârebenin* tarafları bankanın kârını paylaşırken ikinci *mudârebenin* tarafları borç alanın kârını paylaşırlar. Bu mekanizma birçok mudinin fon oluşturmasıyla bankanın verimli bir şekilde finans oluşturmasını sağlar.



Şekil.1. İki aşamalı *mudârebe* mekanizması

Kaynak: Yazara ait

Siddiki 1969’da, daha sonra İngilizce’de “Faizsiz Bankacılık” adıyla basılan Urduca bir kitap yayınlamıştır (Siddiqi, 1983 (1973)). Sadece iki aşamalı *mudârebe* teorisinin ayrıntılarına inmekle kalmamış, ticari bankalar ve merkez bankası arasındaki ilişkiye uygulanabilirliğini genişletmiştir. Bu nedenle, Siddiqi’nin katkısı *mudârebe* temelli İslami finans sisteminin kapsamlı bir resmini sunmuştur.

### 1.3. Bağımsız Bir Akademik Disiplin Olarak İslam İktisadı

1970’lerden önce iktisatçılar ve Müslüman hukukçular tarafından İslami ekonomik sistem üzerine bir dizi çalışma kaleme alınmıştır. Muhammad Akram Khan’ın işaret ettiği üzere, bu meselelerin tartışıldığı ortak bir zemin veya toplum olmadığı için bu çalışmalar çeşitli gazete ve dergilere yayılmıştı (Khan, M. A.

1983, s. 11). Bu nedenle İslam iktisatçılarının, İslam ekonomi sisteminin birlikte inşa edilmesinde motor görevi gördükleri algısını paylaştıkları söylenemez.

21-26 Şubat 1976 tarihlerinde Mekke, Suudi Arabistan'da "Uluslararası İslam İktisadı Kongresi" adıyla büyük bir kongre düzenlenmiştir. Konferans dünyanın her yerinden iktisatçı, Müslüman hukukçu, bankacı, gazeteci gibi çeşitli arka planlardan 180 katılımcıyı bir araya getirmiştir. Tablo 1, konferansta organize edilen oturumların bir özetini göstermektedir. Konferans boyunca İslami finans dâhil çeşitli konuların tartışıldığı görülmektedir (Ahmad, K. 1980, ss. 369-374).

### **Tablo.1. 1976 Mekke Konferansı Oturum Özetleri**

---

*1. Gün: 21 Şubat 1976*

*Açılış Konuşmaları*

---

*2. Gün: 22 Şubat 1976*

Kavram ve Metodoloji

İslam Ekonomisinin Çağdaş Literatürünün İncelenmesi

---

*3. Gün: 23 Şubat 1976*

Kavram ve Metodoloji

Üretim ve Tüketim

Modern Ekonomide İslami Devletin Rolü

İslam Ekonomisinin Öğretilmesi

İslam Şeriatı Açısından Sigorta

---

*4. Gün: 24 Şubat 1976*

Üretim ve Tüketim

Faizsiz Bankacılık

İslami Bir Çerçeve de Ekonomik Kalkınma

İslam Şeriatı Açısından Sigorta

---

---

5. Gün: 25 Şubat 1976

Faizsiz Bankacılık

Zekât ve Maliye Politikaları

İslam Devletleri Arasında Ekonomik İşbirliği

---

6. Gün: 26 Şubat 1976

Kapanış Oturumları

---

*Kaynak: Ahmad, K. 1980, ss. 369-374*

Konferansın yürütme komitesi üyelerinden Khurshid Ahmad, konferans sunumuna dayanan kitabının girişinde konferansın rolünü şöyle ifade etmiştir:

Konferans Müslüman iktisatçılara, nadir bir imkân olarak yakın tarihte ilk defa, İslam iktisadının temel kavramlarına ışık tutma ve bunları günümüz dünyasına uygulama yolları ve araçları üzerine düşünme çabasıyla beraber ekonomiyi İslamileştirmenin problemleri üzerine eğilme imkânı sunmuştur. Bu imkân Müslüman iktisatçıların birbirini tanımaları ve yeni oluşmaya başlayan bir sosyal disiplin olan İslam iktisadı alanında teşvik edici araştırmalar yapmaya yönelik kişisel-profesyonel anlaşmalar geliştirme adına gayet faydalı olmuştur. Ayrıca profesyonel iktisatçılar için “ulema” ile bu kadar yakından birlikte çalışmak ve ortak bir gaye için birbirlerinin ustalıklarından faydalanabilmek açısından eşsiz bir tecrübe olmuştur (Ahmad, K. 1980, s. xviii).

Ahmad’ın ifadelerinden hareketle konferansın, İslam iktisadının bağımsız bir akademik disiplin haline gelmesi nedeniyle İslam iktisadı tarihinde bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu görüş birçok araştırmacı tarafından da paylaşılmaktadır (Khan, M. A. 1983, s. 7; Khan, T. 1984, s. vii; Haneef 1995, s.1; Wilson 2004, ss. 200-201; El-Ashker ve Wilson 2006, s. 349).

Konferansın ardından İslam iktisatçıları profesyonel İslam iktisadı kurumları kurarak oldukça aktif hale gelmişlerdir. Takip

eden yılda Suudi Arabistan, Ciddede bulunan Kral Abdullah Üniversitesi, İslam Ekonomisi Araştırma Merkezi'ni (İEAM) kurmuştur.<sup>5</sup> İEAM'ın kurulması Konferans Bildirisi'nin üçüncü tavsiyesiydi (Ahmad, K. 1980, s. 353). İEAM'e ek olarak, merkezi Suudi Arabistan, Ciddede olan İslam Kalkınma Bankası 1981'de İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü (İAEE) adıyla İslam iktisadı için bir yan kuruluş oluşturmuştur. Akademik toplum için 1984'te Uluslararası İslam Ekonomisi Birliği (UIEB) kurulmuştur ve günümüze kadar benzer konferanslar düzenlemeye devam etmektedir.<sup>6</sup>

## 2. İslam Ekonomisinin Dönüşümü

İslam ekonomisi açılış konferansıyla eş zamanlı olarak, iki çeşit İslam ekonomisi pratiği ortaya çıktı; birincisi İslami finansın ticaret pratiği, diğeri ise kapsamlı İslam ekonomi sisteminin başlangıcıydı. Bu bölüm her iki hareketin de İslam ekonomisi dinamiklerine nasıl etki ettiğini netleştirmeye çalışacaktır.

### 2.1. İslami Finansın Ticaret Pratiklerinin Ortaya Çıkışı

İslami finansın ticari pratikleri 1970'lerde Körfez bölgesinde başlamıştır. Dubai İslam Bankası, dünyadaki ilk ticari İslami banka olarak faaliyetlerine 1975 yılında başlamıştır. Akabinde, sadece Körfez bölgesinde değil, diğer Arap ülkelerinde de bir dizi İslami banka kurulmuştur. (bkz. Tablo 2.)

İslami finans pratiğinin yükselişi, *mudârebe* mutabakatını paylaştan islam ekonomistleri açısından kendi teorilerinin uygulanabilirliği incelemek için çok önemli bir fırsat sunmuştur. Ancak, 1970'lerden sonra pratikler, bu dönemden önce İslam ekonomistlerince yapılan, teorik önermeleri mutlak surette yansıtmamaktaydı. Bir yandan pek çok İslami banka *mudârebeyi*

5 2011'de İEAM, İslam Ekonomi Enstitüsü'ne (İEE) dönüşmüştür. İEE lisansüstü eğitim programları ve özel sektöre yönelik eğitim kursları sağlamayı amaçlamaktadır.

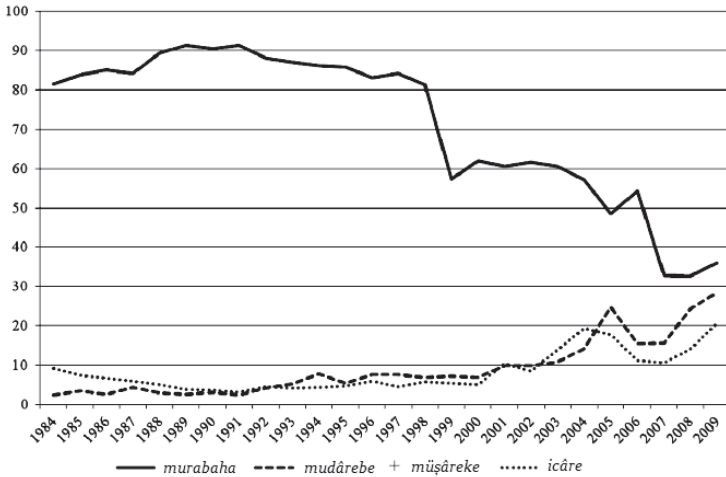
6 Son konferans (sekizinci konferans) 2011'de Katar, Doha'da gerçekleştirilmiştir.

mevduat planı olarak benimserken (özellikle de dönemsel banka mevduatları için), bunu temel finansman planı olarak uyarladılar, fakat *murabahayı* alternatif bir araç olarak benimsediler.<sup>7</sup>

**Tablo. 2. 1970'lerde Kurulan İslami Bankalar**

| Adı                                   | Ülkesi  | Kuruluş Tarihi  | Faaliyete Geçtiği Tarih |
|---------------------------------------|---------|-----------------|-------------------------|
| Dubai İslam Bankası                   | BAE     | 10 Mart 1975    | 15 Eylül 1975           |
| Kuveyt Finans Kurumu                  | Kuveyt  | 22 Mart 1977    | 31 Ağustos 1978         |
| Sudan Faysal İslam Bankası            | Sudan   | 4 Nisan 1977    | 10 Mayıs 1978           |
| Mısır Faysal İslam Bankası            | Mısır   | 27 Ağustos 1977 | 5 Temmuz 1979           |
| Ürdün Finans ve Yatırım İslam Bankası | Ürdün   | 28 Kasım 1978   | 22 Eylül 1979           |
| Bahreyn İslam Bankası                 | Bahreyn | 7 Mart 1979     | 22 Kasım 1979           |

**Kaynak:** Yazar tarafından saha araştırmalarında elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

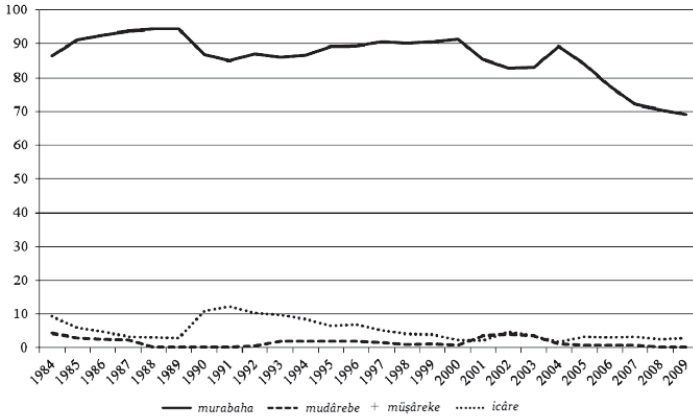


**Şekil.2. Dubai İslam Bankası: Finansman Türü (% Toplam Finansman)**

Kaynak: Dubai İslam Bankasının, 1984-2009 yıllık raporlarından hesaplanmıştır.

<sup>7</sup> Murabaha, bir satıcının bir ürünü alıcıya toptan maliyeti artı satıcının kazancı içeren iki tarafında kabul ettiği bir fiyat üzerinden sattığı bir sözleşme türüdür. Anlaşma genellikle taksitler üzerinden ödenir. İslami finasta, bir banka müşteri tarafından belirlenen bir ürünü müşteri adına alır ve bunu müşterisine bankanın kârını da ekleyerek belli satar.

1970'lerden sonra, *murabaha* İslami bankacılığın bilançolarındaki en yaygın finansal ürün haline geldi. Onun toplam içindeki payı hususunda da şu söylenebilir, Ortadoğu ve Malezya'daki İslami bankaların kahir ekseriyeti yaygın bir şekilde *murabahayı* tercih etmektedir. Örneğin, *murabaha* Dubai İslam Bankası'nın varlıklarının büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır (bkz. Şekil 2). 1983'te kurulduğunda Güneydoğu Asya'nın ilk ticari İslam bankası olan Malezya İslam Bankası'nda da, *murabaha*, yıllık bilançolardaki toplam finansman içerisinde yüksek bir pay sahibidir (bkz. Şekil 3). Al-Harran'ın tahminlerine göre İslami bankaların, 1970'lerden 1990'larına ilk yarısına kadarki bilançolarındaki finansal araçların % 80-90'ı *murabahalar*dır (al-Harran 1995, s. xi).



Şekil 3. Malezya İslam Bankası: Finansman Türü (% Toplam Finansman)

Kaynak: Malezya İslam Bankasının, 1984-2009 yıllık raporlarından hesaplanmıştır. (1984-1987 arası veriler (Sum 1995, s. 95)'den alınmıştır.)

## 2.2. Pakistan, İran ve Sudan Ekonomilerinin İslamileştirilmesi

1980'lerde, üç ülke, Pakistan, İran ve Sudan kendi ekonomik sistemlerini İslamileştirmek için kapsamlı reformları uygulamaya koydular. Bankacılık sektöründe, üç ülke de faiz temelli faali-

yetleri tümüyle ortadan kaldırmayı denediler. Örneğin, Ziya-ül Hak'ın 1979 yılında yönetime el koymasından sonra Pakistan'da bankaların İslamileştirilmesine girişildi ve aynı yıl devlet bankalarının, 1981'de de ticari bankaların İslamileştirilmesine başlanarak, proje 1985'te tamamlandı (Khan ve Mirakhor 1990; Anwar 1992). İran, 1979 devriminden sonra İslami ekonomi sistemini uygulamaya başladı (Amin 1986; Anwar 1992). Sudan Cafer Numeyri'nin 1970'lerdeki idaresinde İslamileştirme projesine (Shaaeldin ve Brown 1988).

Körfez ülkelerinde neşet eden ticari İslami finans pratiklerinin tersine bu ülkeler yukarıda zikredilen İslam ekonomistlerince yapılan teorik önermelerle uyumlu bir sistemi uygulamaya koymuşlardır. Ancak pek çok çalışmada da belirtildiği gibi bu ülkelerde ekonomilerin İslamileştirilmesi olarak ortaya konan karşı çıkış bazı nedenlerden dolayı gerçek anlamda başarılı olamamıştır (al-Omar ve Abdel-Haq 1996; Khan ve Bhatti 2008). Pakistan örneğinde, ekonominin İslamileştirilmesi politikası Ziya-ül Hak'ın 1988'deki ani ölümü sonrası aşamalı olarak durmuştur. 1991'de, Federal Şeriat Mahkemesi, bankacılık faaliyetlerinde faizli işlemlerle iştigal edilmesinin İslam'ın *riba* öğretisiyle uyumlu olmadığı hükmüne varmıştır. Karar, faiz temelli bankacılık faaliyetlerinin 1990'lar boyunca devam ettiğini, ironik bir şekilde göstermektedir. Bunun anlamı ekonominin İslamileştirilmesi sürecinin, faiz temelli finansı ortadan kaldırmayı da kapsayacak şekilde, o zamana kadar çoktan temelini kaybettiğini göstermektedir.<sup>8</sup>

Al-Omar ve Abdel-Haq, ekonominin İslamileştirilmesinin zorluklarından birisinin, İslami finans araçlarını, kamu ve dış borçlar ve para politikası gibi, finansın bazı önemli alanlarına uygulayamamak olduğunu belirtmişlerdir (al-Omar ve Abdel-Haq

8 2000'den beri, Pakistan'da bir dizi İslami banka kurulmuştur. Bu eğilim, diğer ülkelerde de olduğu gibi, ekonominin İslamileştirilmesiyle değil İslami finans pratiklerinin yükselişiyle alakalıdır. Bu zaman zarfında İran ve Sudan hala kapsamlı bir ekonominin İslamileştirilmesi arayışındadırlar.

1996, ss. 101-102).<sup>9</sup> Khan ve Bhatti, Pakistan'da İslami finans pratiklerine dair bir dizi aksaklık ve meseleye ışık tutmuşlardır:

- (1) İlk İslamileştirme tasarısından sapma,
- (2) Bankacıların doğru bir İslami eğitimden yoksun olmaları,
- (3) İslamileştirmeyle ilgili kamu endişeleri ve şüpheleri,
- (4) Hükümetin yetersiz tedbirleri (Khan ve Bhatti 2008, ss. 121-125).

### 2.3. İslam Ekonomisi: İdeal ve Gerçeklik

İslami finans ticari pratikleri ve ekonominin kapsamlı İslamileştirilmesinin her ikisinin neticesinde, İslam ekonomistlerin-  
ce *mudârebe* mutabakatı temelinde yapılan teorik önermelerin geçerliliğiyle alakalı sorular gündeme gelmiştir. Yine de pek çok dışsal faktörün—politik, ekonomik ve toplumsal— dikkate alınması gereklidir. İslam ekonomistleri bu sorunun farklı vechelerini tartışmışlar ve sonuç olarak iki grup oluşturmuşlardır.

İlk olarak, halihazırda İslam ekonomisinin idealini arzu edenler ve *mudârebe* mutabakatına bağlı kalanlar, bıkıp usanmadan ortaklık temeline dayanan bir finansal sistemin geçerliliğini aramaktadırlar. Bu makalede, biz bu gruba “ideal-odaklı okul”<sup>10</sup> adını verdik. Bu okul, dünyadaki mevcut ekonomik rejimin yerine İslam ekonomisinin asli motivasyonu olan tamamen yeni bir finansal sistemi oluşturma çabasına sıkı bir şekilde bağlıdır. Bunlardan bazıları ekonomik modeller kullanarak *mudârebenin* teorik avantajını gösterebilmeyi denemişlerdir. Örneğin, Mohsin Khan (1987), resesyon durumlarında bankaların toparlanma süreçlerindeki bilanço tablolarına odaklanmış ve İslami bankalar

9 Iqbal ve Molyneux da, merkez bankalarının, İslamileştirme safhasında uygulamaya konulan finansal araçları kullanarak, para politikalarını yönetmekteki zorluğa dikkat çekmişlerdir (Iqbal ve Molyneux 2005, ss. 41-42).

10 Zubair Hasan, bu gruba “Cidde okulu” (Hasan 2005, s. 11) adını vermektedir, zira, İEAM ve İAEE'nin bulunduğu Cidde'deki birçok İslam ekonomisti *mudârebe* mutabakatını desteklemektedir.

ile geleneksel bankalar arasındaki toparlanma hızlarını karşılaştırmıştır. Onun bu sonucu, iki aşamalı *mudârebe* planı kullanan İslami bankaların, varlık ve borçların birleşimi nedeniyle, bilanço tablolarını hızlı bir şekilde toparladıklarını diğer yandan geleneksel bankaların varlıklar ve borçlar arasındaki ayırım nedeniyle bilançolarını toparlamak için daha çok zamana ihtiyaçları olduklarını göstermiştir. Bu nedenle, İslami bankaların geleneksel bankalardan daha istikrarlı oldukları sonucuna ulaşmıştır.<sup>11</sup> Ekonomi sahasında, enformasyon ekonomisi ve oyun teorisi gibi yeni ekonomik modeller, katılım temelli finansal sistemin teorik avantajını kanıtlamak için olumlu bir şekilde benimsenmiştir (Khan, W. M. 1985; Khan ve Mirakhor 1987; Mills ve Presley 1999; Iqbal ve Lewellyn 2002). Dahası, diğerleri de, İslami finansın toplumsal rolü bağlamında fakirliğin azaltılması ve kırsal gelişmeyi artırmak için katılım temelli araçların potansiyellerini gözetmişlerdir (Osman 1999; Sadr 1999; Abdalla 1999).

İkinci olarak, realiteyle yüzleşen ve İslami finansın ekonomik olarak uygulanabilirliğine önem verenler, *murabahayı* bir araç olarak benimseyen İslami finansın mevcut durumunu da kabul etmektedirler. Bu kesim, İslami finans endüstrisinin piyasa talepleri karşısında çok hassastırlar ve bir dizi yeni finansal ürün üretilmesine yardım etmişlerdir. Örneğin, *sukuk* olarak bilinen İslami tahviller, *emtia murabahası* olarak bilinen likidite yönetim aracı ve İslami kredi kartları gibi İslami finansın 2000’lerde hızlı büyümesine katkı sağlayacak pek çok prototip planını 1990’larda üretmişlerdir. Bu makalede biz bu gruba “gerçeklik-odaklı” okul adını verdik. Onların öngörüsü İslami finansın geleneksel finans ile rekabet edebilir olması ve dünyadaki mevcut ekonomik düzene alternatif bir seçenek sunması yönündedir. Önde gelen İslami

11 Khan “finansal sistemin istikrarı” terimini kullanmaktadır, fakat görünen o ki, “bankaların sağlamlığı” terimini kullanmak daha doğrudur. Çünkü o sadece bankaların bilanço tablolarının sağlamlığına odaklanmakta ama bankacılık sisteminin kendisinin istikrarını incelememektedir.

bankaların Şeriat Teftiş Kurulu'nun başı olan Nizam Yakubi bunu şöyle ifade etmiştir; "Geleneksel finansal kurumların İslami finans kurumlarıyla haksız bir şekilde rekabet etmek arzusunda olduğu yönündeki iddia, rekabetin her zaman en uygun, en etkin ve en yararlıının tarafında olacağı söylenerek reddedilebilir. Bu türden bir rekabet, İslami finans kurumlarına daha özenli ve tedbirli davranmak, daha iyi kalitede ürünler sunmak ve faaliyetlerini daha etkin şekilde idare etmeyi hatırlatacaktır" (Yakubi 2005, s. 47). Bu grup sadece akademik araştırmacıları ve fıkıhçıları değil, fakat bankacıları ve hukukçuları da içermektedir. Pek çoğu sektöre girmiş ve ana akım İslami finasta aktif rol üstlenmişlerdir.

Her ne kadar gerçeklik-odaklı okulun taraftarları, *murabahanın* ticari İslami finanstaki ana araç olarak mevcut durumunu kabul etseler de, *murabahayı* ikinci en iyi yol olarak görmektedirler. Bunun anlamı, onların görüşüne göre *mudârebe* en iyi çözümdür. Diğer yandan, bazı İslam ekonomistleri, en iyi *murabahanın* İslam'ın ideallerini yansıttığı düşünmektedirler. Örneğin, Monzer Kahf *murabahayı* bir dizi alım ve satım işlemi vasıtasıyla likidite sağladığı için onaylamaktadır; o, bu özelliğin İslami ekonomi öğretisinin merkezi bir fikri olduğu konusunda ısrarcıdır (Kahf 1999, ss. 449-451).<sup>12</sup> Onun bu görüşlerini mutlak anlamda çoğunluk paylaşmamaktadır, fakat görünen o ki, bu durumun İslam ekonomisi ve finansının ideali ve gerçekliği arasındaki ihtilafı çözüme kavuşturma potansiyeli bulunmaktadır.<sup>13</sup>

### 3. İslam Ekonomisinde Yeni Anlayışların Ortaya Çıkışı

2000'den sonra İslami finansın hızlı büyümesi İslami finans pratiği üzerine yeni bir soruyu da doğurmuştur. Eleştiriler genellikle mevcut İslami finans ürünlerinin bir bütün olarak uyum-

12 Abdul Halim Ismail de Kahf'nın görüşlerini paylaşmaktadır (Ismail 2002, s. 2).

13 Nagaoka (2007, 2010)'da İslami ekonomi öğretisinin merkezi özelliklerini aynı bakış açısından netleştirmeye çalışmaktadır.

luluğu ve amaçlarına karşıdır. Bu bölüm konu hakkındaki argümanların gözden geçirilmesi ve İslam ekonomisinin bu meydan okumaların üstesinden gelmeyi nasıl denediğini açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır.

### 3.1. İslami Finansın Hızlı Büyümesi ve Uygulamadaki Eleştiriler

İslami finansın ticaret pratikleri, hem sayısal olarak hem de yaygınlık olarak 2000'lerden sonra oldukça hızlı bir şekilde büyümüştür. Yıllık ortalama büyüme hızı %20 ve İslami finans endüstrisinin toplam mevduatları 2009 sonunda bir trilyon Amerikan dolarına ulaşmıştır (TheCityUK 2011). Her ne kadar İslami finansın dünyadaki piyasa payı %1'in altında da olsa, gelişmekte ve yükselmekte olan ülkelerdeki payı %15'tir.<sup>14</sup> Bu nedenle, İslami finans pratiğinin, mevcut ekonomik büyüme potansiyelini göz önüne aldığımızda yakın gelecekte dünya çapında genişlemesini beklemekteyiz.

İslami finansın hızlı büyümesindeki anahtar faktörlerden birisi de, yeni finansal ürünlerin gelişmesidir ki bunlardan bazılarını yukarıda zikrettik: *sukuk*, emtia *murabahası* ve İslami türevler. Bu ürünler geleneksel finansın gelişmesiyle uyumlu olmak ve rekabet edilebilirliği sağlamak için oluşturulmuşlardır.

Bu alandaki bankacılar ve araştırmacıların oy birliğiyle kabul ettiği gibi, İslami finansın bütün hizmetleri İslam öğretisiyle uyumlu olmalıdır. Mevcut İslami finans kurumları şüphesiz bu koşula büyük önem atfetmektedir.

İslami finans pratiğinin geleneksel finans ile birlikte var olduğu bir durumda ticari olarak başarılı olabilmek için, İslami finansın bütün müşterilerce (Müslüman ve gayri Müslim) kabul edilen rekabetçi finansal ürünleri sağlaması gereklidir. Bu yüzden, İslami finans pratiğinin bir finansal pratik olarak varola-

14 Çin ve Hindistan dışında. Yazar tarafından şu verilere dayanarak hesaplanmıştır; (Mckinsey Global Institute 2009; TheCityUK 2011).

bilmesi için yukarıdaki zikredilen iki koşul arasında bir dengeyi kurması gereklidir--İslam'ın öğretileriyle uyumlu olmak ve rekabetçi finansal ürünler sağlamak.

Ancak, İslami finansın pek çok pratiği ister istemez bu iki koşulu da sağlamamaktadır. Bu konuya ilişkin *murabaha* ve *mudârebe* durumlarında görüldüğü gibi pek çok ihtilaf--mesela hangi koşulun İslami finans için daha önemli kabul edilmesi gerektiğine dair--alanın tarihi boyunca gözlenmiştir. 2000'lerdeki İslami finansın durumu bu ihtilafı canlandırmaktadır zira yukarıda bahsedilen yeni ürünler pazarlanabilir olmaya büyük önem verilerek geliştirilmişlerdir.

Genel anlamda, her İslami bankanın, ürünlerin İslam'ın öğretileriyle uyumluluğu hakkında fetva veren önde gelen fıkıhçıları içeren bir Şeriat Teftiş Kurulu bulunmaktadır. Elbette ki, bu ihtilafli ürünler de kurul tarafından onaylanmaktadır. Ancak, eleştirilerin odak noktası fıkıhçıların her işlemle alakalı şeriata uygunluğu bireysel bir zeminde değerlendirmesi ve İslami finans ürünlerinin uygunluğunu ve amaçlarını bir bütün olarak dikkate almamalarıdır. Mahmoud El-Gamal (El-Gamal 2006, s. 174) bu ürünlerin onaylanması sürecini “şeriat arbitrajı” olarak adlandırmaktadır ve eleştiriler genel olarak ticari İslami finansın mevcut durumu için “şeriata uygun finans” kavramını kullanmaktadır.

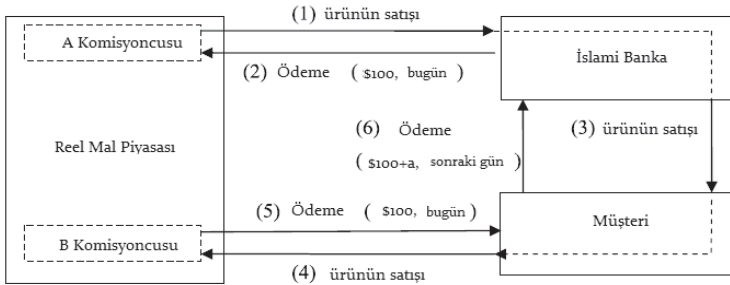
### 3.2. Şeriat Uyumlu Finans Dair İhtilaf: Teverruk Konusu

Şeriat uyumlu finanstaki en ihtilafli konu *teverruktur*. *Teverruk* para likiditesi için bir tür sözleşmedir. El-Zuhayli'ye göre, bu isimden klasik İslam fıkıhında bahsedilmektedir (al-Zuhayli 1997). İslami finans pratiği içinde, bir İslami banka ilk olarak bir reel ürünü, acil likidite ihtiyacı olan müşterisi adına belli bir ücretten emtia piyasasından satın alır.<sup>15</sup> Sonra, bu İslami banka bu ürünü *muraba-*

15 Teverruk planı, Londra Metal Borsası gibi uluslararası meta piyasalarındaki işlemlerinde, genel olarak metalleri(bakır, çinko, bronz, kalay ve nikel gibi) içermektedir.

ha planı kullanarak müşterisine satar. Akabinde, müşteri bu ürünü, para likiditesi sağlamak için, emtia piyasasına mevcut piyasa fiyatı üzerinden geri satar. Son olarak, müşteri *murabaha* anlaşmasına göre kararlaştırılan miktarı vadesi geldiğinde öder.

Kısa bir değerlendirmeye (al-Shalhoob 2007) ve yazarın, İslami finanstaki mevcut *teverruk* uygulamasına ilişkin bağımsız saha araştırmasına göre, Suudi Arabistan'daki Ulusal Ticaret Bankası (UTB), 2000'den bu yana "*taysir*" adı altında *teverruku* bir finansal ürün olarak kullanmada öncülük etmiştir. Bu başlangıçtan sonra, Körfez ülkelerindeki pek çok İslami banka *teverruku* benimsemeye başlamışlardır ve şu anda tüketici kredileri açısından bu finansal ürün oldukça revaçtadır.<sup>16</sup>



Şekil.4. İslami finasta *teverruk* planı

Kaynak: Yazara ait

İhtilafın nedeni, *teverrukun* ana satım işlemi ile “yeniden satma ve likidite sürecini” aynı kefeye koyması ve şarta bağlaması nedeniyle ortaya çıkan kanuna uygunluğuna dairdir (4. Şekildeki 4. ve 5. aşamalar). Pek çok durumda, İslami bankalar bütün *teverruk* sürecini düzenler ve yönetirler ve sadece *murabaha* planı ve piyasa fiyatı arasındaki farkı elde ederler. *Teverruk* eleştirileri bu şarta bağlama durumunun *teverruku* faizli kredilerden kaçınmak için neredeyse hayali bir araç haline getirdiğini söylemektedir.

16 *Teverruk* planına dayanan geniş bir ürün markası yelpazesi vardır: Suudi-İngiliz Bankasında “mal”, el-Cezire Bankasında “dinar”, SAMBA’da “teverruk hayr”, Abu Dhabi İslam Bankasında “hayr” ve Bahreyn İslam Bankasında “tashir”.

Çünkü, *teverrukun* böylesi bir pratik uygulaması, reel ürünlerin gerçek işlemlerinin sadece kağıt üzerinde nominal olarak kalmasına neden olacaktır. Onlar bu uygulamanın *teverrukun* gerçek amacını görmezden geldiğini göz önünde bulundurmaktadır. Örneğin, Siddiqi *teverrukun* sadece fonksiyonel düzeyde değil fakat makroekonomik bakış açısından da, faizli kredilerle eş değerde olduğunu vurgulamaktadır (Siddiqi 2006, s. 16). Dahası, Kahf *teverruk* kullanımının sınırlandırılması gerektiğinde ısrarcıdır, zira ona göre bunun sonuçları ekonomik olarak faizli kredi uygulamasından daha kötü olabilir (Kahf 2004, s. 6).

Müslüman Dünya Birliği Fıkıh Akademisi (MWL, Rabita al-Alam al-Islami) tarafından tebliğ edilen fetvanın gözden geçirilmesi, İslami finanstaki *teverrukun* yakın zamandaki pratik uygulamalarına karşı yapılan, eleştiri eğilimini yansıtmaktadır. Bu zamana dek, Fıkıh Akademisi *teverruk* ile ilgili fetva yayınlamıştır. 31 Ekim 1998'de gerçekleştirilen on beşinci toplantıda yayınlanan fetvada, Fıkıh Akademisi *teverruku* hiçbir tereddüt ve önkoşul olmadan kabul etmiştir (toplantının 5 nolu fetvası) (MWL 1999, ss. 161-162). Ancak, İslami bankalarda *teverrukun* öne çıkmasıyla, özellikle de Körfez ülkelerinde, Fıkıh Akademisi ilk fetvasını gözden geçirmiş ve *teverruku* iki türe ayırmıştır: hakiki *teverruk* ve organize *teverruk*. 13-17 Aralık 2003'de gerçekleştirilen on yedinci toplantıda yayınladığı fetvada Fıkıh Akademisi *hakiki teverruku* kabul etmiş ancak İslami finanstaki uygulanmakta olan *teverruku* yani organize *teverruku* uygun görmemiştir (bu toplantının 3 nolu fetvası) (MWL 2004, ss. 287-288). Bu fetvaya göre, Fıkıh Akademisi organize *teverruku* şu üç müsaade edilemez faktörü içerecek şekilde tanımlamıştır:

(1) Bir İslami banka yeniden satım ve likidite sürecine müşterinin bir vekili olarak katılabilir (Şekil 4'teki 4 ve 5 nolu aşamalar)

(2) *Teverruk* sürecinin tümünde İslami bankanın dahiliyeti ilişkili ürünün hak transferini belirsiz yapmaktadır.

(3) *Teverruk* sağlayarak bankanın kazanç elde etmesi sadece istikrarlı bir yol olmalıdır.

Yakın geçmişte, İslam İşbirliği Teşkilatı'nın düzenlediği 26-30 Nisan 2009 tarihlerinde Müslüman Dünya Birliği ev sahipliğindeki on dokuzuncu toplantıda Fıkıh Akademisi, *teverruk* hakkında yeni bir fetva yayınladı. Her ne kadar, bu fetva temel olarak Fıkıh Akademisinin ikinci fetvasını onaylamış olsa da, organize *teverrukun* müsaade edilemez faktör tanımlarına bir yenisini daha eklemiştir.

İkinci fetvada, İslami bankanın *teverruk* sürecinin herhangi bir bölümünde dahiliyetine izin verilmemekteydi, ki bu yasaklanmış organize *teverruktur*. İslam İşbirliği Teşkilatının son fetvası organize *teverruku* daha açık olarak tanımlayarak bu kuralı pekiştirmektedir:

Organize *teverrukun* çağdaş tanımı şöyledir: Bir kişi, vadeli bir fiyat üzerinden yerel veya uluslararası piyasadan ticaret yaptığında, finansör satış sözleşmesini ya kendisi adına ya da vekili adına düzenler (OIC 2009, ss. 12-13).

Bu ifadedeki önemli nokta bir İslami bankanın vekil olarak dahi katılımına müsaade edilmemesidir. Bu fetva Körfez ülkelerindeki bankacılar arasında tartışmalara neden olmuştur. Çünkü Körfez ülkesindeki pek çok İslami banka vekilleriyle *teverruk* planını kullanmaktadır. Şeriat Teftiş Kurulu'ndaki pek çok bankacı ve fıkıhçı ise son fetva hakkında kötümser değildir. Mesela Nizam Yakubi, İslami finans araçlarının hepsi belli bir oranda düzenlenmiş olduğundan, düzenlenmemiş bir şey yapmanın oldukça zor olacağı yorumunda bulunmaktadır. Eğer uygun yöntemler uygulandıysa, o zaman organize *teverrukun* kullanışlı bir araç olacağını ve kullanılabileceği sonucuna varmaktadır.<sup>17</sup>

17 Yakubi, organize *teverruk* hakkında Reuters ile bir röportaj yapmıştır. Onun bu makaledeki yorumları "The Gulf Times" internet adresinden alınmıştır (26 Temmuz 2009, <http://www.gulf-times.com/>).

Görünüşe göre, fetvalarla daraltılan *teverrukun* kapsamı yurtdışı zikredilen koşulları sağlarsa da, bankacılar ve fıkıhçılar, İslami finans pratiği içinde *teverruktan* faydalananak daha tedbirli bir yol arayışında olacaklardır; bu yüzden de şeriat uyumlu finansla dair ihtilaf da devam edecektir.

### 3.3. Şeriatle Uyumlu Finansın Ötesinde

2000'lerin ortalarından sonra, ideal-odaklı İslam ekonomisi okulundan, mevcut şeriat uyumlu finansın konumunu aşmak için yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu eğilimin fikri öncüleri, geleneksel finansın yeterince hizmet sağlayamadığı veya negatif etkiye sebep olduğu noktalarda İslami finansın yeni pratik alanlarından faydalanmaya çalışmışlardır (Asutay 2007, s. 16). İslami finansın uygulamaları için somut alanlar olarak gördükleri mikrofinans kredileri vermeye ve toplumsal yönden sorumlu yatırımlara (TSY) odaklandılar.

Mikrofinans fikri İslami finanstan hasıl olmamıştır, fakat, borç vereni borçlunun iş durumuna karşı sorumlu kılan mekânizmalar bağlamında, *mudârebe* ve *müşareke* ile ortak özellikleri paylaşmaktadır. Mısır'da 1963 yılında Mit Ghamr Tasarruf Bankasının kurulmasına öncülük eden isimlerden Ahmed El-Neccar, mikrofinans fikrine çok benzer bir öneri sunmuştur (Neccar, 1972). Her ne kadar gayri resmi sektör içinde pek çok mikrofinans kurumu olsa da, ideal-odaklı okulun İslam ekonomistleri bu pratiğin ticari bir düzeyde uygulanmasını önermektedirler. Şu anda halihazırda bu türden sadece birkaç adet İslami mikrofinans pratiği bulunmaktadır (Askari vd. 2009; Seibel 2008), fakat bu hem akademisyenlerin hem de uygulayıcıların dikkatini çekmeye başlamıştır (Abdul Rahman 2007; IRTI 2008; Obaidullah 2008).

İslami TSY önerisi, tüzel ortakların toplumsal menfaati gözeterek şirketlere büyük önem atfettikleri dünyadaki genel eğilimle de senkronizedir. Geleneksel TSY'nin tersine, İslami TSY; şirket

faaliyetlerinin dini vechelerini ve zekat aracılığıyla yapılan eğitim, refah ve sağlık hizmetleri gibi sosyal sorumluluk programlarını içermektedir. İlave olarak, İslami öğretiler ışığında uygunsuz işletmelerin dışlanması da ayrıca ayırıcı bir özelliktir; örneğin, kumar (kumarhane, at yarışı), etik olmayan işletmeler (ordu, açık-seçik yayınlar) ve İslami olmayan işlemler (alkol ve domuzu içeren anlaşmalar, faizli işlem kapsamına giren şirket hisseleri) yasaklanmıştır. Yakın zamanda, İslami endeksler (şariat endeksleri) geliştirilmiştir bu sayede hangi şirketin işlerini İslami öğretiyle uyumlu tuttuğunu açıklığa kavuşturmak mümkün olmaktadır.<sup>18</sup> Bu endeksler kendi kriterlerine dayanan İslama uyumlu şirketleri seçmektedirler.<sup>19</sup>

İslami mikrofinans ve İslami TSY'ye ilave olarak, ideal-odaklı okul, son dönemlerde okul, vakıf ve zekat gibi geleneksel İslami ekonomik kurumlara odaklanmaktadır. Bu kurumların uygulamaları her ne kadar pek çok bölgede azalmaya başlasa da çağdaş İslam dünyasında hala yaşamaktadır. İdeal-odaklı okul İslami finans planı kullanarak bu kurumları faal hale getirmeye çalışmaktadır. Bu İslami finans için de yeni bir piyasanın habercisidir. Örneğin, Singapur'da vakıf özelliklerini faal hale getirmek için pek çok İslami finans kanalı kullanıldığı gözlenmektedir: *sukuk* kullanarak kaynak yaratma ve *müşareke* ile özelliklerinin yenilenmesi (Abdul Karim 2010). Diğer bir örnekte de, bazı Körfez ülkeleri, İslami finans araçlarını kullanarak kendi bağımsız zekat fonlarını devretmeyi planlamaktadır.<sup>20</sup> Bu uygulamalar henüz faaliyete geçmiştir, fakat İslami ekonomik sistemlerin organik bütünleşmelerini sağlamak açısından büyük bir potansiyele sa-

18 FTSE, 1998 yılında FTSE Küresel İslami Endeks'ini yayınlamaya başlamıştır. Dow Jones ve Kuala Lumpur Borsası da (artık Bursa Malaysia) 1999 yılında kendi İslami endekslerini yayınlamaya başladılar. Şu anda, bu kurumlar her bölge için daha ayrıntılı endeksler sağlamaktadırlar. Japonya'da, S&P/TOPIX 150 Şariat Endeksi ve FTSE Japonya Şariat Endeksi yerli şirketleri hedeflemektedir.

19 Endekslerin kendi kriterleriyle ilgili ayrıntılar için bkz. (SC 2009).

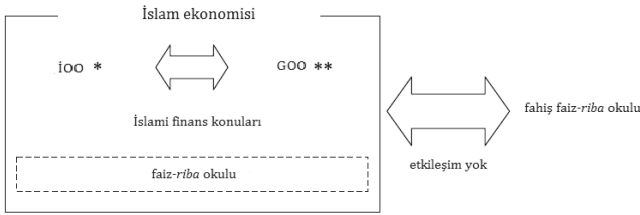
20 Bu bilgi, yazarın 2011'de Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki saha araştırmasına dayanmaktadır.

hiptir. Bu pek çok ilk nesil İslam ekonomistinin gerekli olduğunu vurguladıkları bir konudur.

Bir önceki bölümde özet bir şekilde değerlendirildiği gibi, ideal-odaklı okul 1990'lardaki çabalarını *mudârebe* mutabakatına dayanan teorinin geliştirilmesine yoğunlaştırmışlardır. Buna karşın, 2000'lerdeki çabalar kendi inançlarıyla pratik uygulanabilirliği dikkate almaktadır. Her ne kadar, mevcut İslami finans pratiğinin ana bölümü gerçeklik-odaklı okula bağlı olsa da, ideal-odaklı okul tarafından yönlendirilen yeni anlayışlar İslami finansın ya-kın geleceğinde önemli bir yer kaplayacaktır.

## Sonuç Tartışmaları

Bu makale, İslam ekonomisi tarihini ideal ve gerçeklik arasındaki dinamikler bağlamında tanımlamaktadır. 20. yüzyılın ortalarında neşet eden İslam ekonomisi tarihini, İslami pratiklere sıkı sıkıya bağlı olduğu şeklinde özetleyebiliriz. Özellikle, 1970'lerde İslami finansın ticari pratiklerinin ortaya çıkması İslam ekonomisi argümanına güç katmıştır ve disiplinin iki gruba ayrılmasına neden olmuştur: ideal-odaklı okul ve gerçeklik-odaklı okul. İslam ekonomisiyle alakalı bütün konular bu temel çerçeve kullanılarak tartışılmıştır. Dikkat çekici bir şekilde, her iki grup da kendi argümanları için ortak zeminleri kullanmaktalar; mesela *ribayı*, faiz-riba okulu gibi, neredeyse aynı temelde tanımlamaktadırlar. Bu da şunu göstermektedir ki, bu makalede bahsedilen fahiş faiz-riba okulu İslam ekonomisi argümanlarından tamamen dışlanmaktadır. Dahası, fahiş faiz-riba okulu ile faiz-riba arasında herhangi bir etkileşim de yoktur. Şekil 5, İslam ekonomisi ve ribaya karşı tutum arasındaki ilişkiyi dair bu durumu tanımlamaktadır.



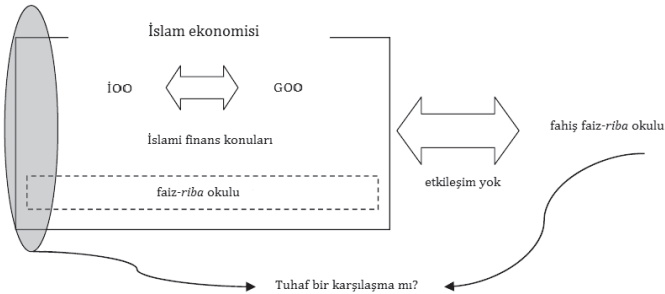
Şekil.5. İslam Ekonomisinin Temel Çerçevesi

\* İOO : ideal-odaklı okul

\*\* GOO : gerçeklik-odaklı okul

Kaynak: Yazara ait

Şu bir gerçek ki, tüm İslami finans ürünleri, faiz-riba okulu-nun *riba* tanımına dayanan faizsizlik üzerinde yapılandırılmıştır. Bu kural elbette ki yeni geliştirilen finansal ürünlere de uygulanmıştır, bu da şariat uyumlu finansa karşı eleştirilere neden olmuştur. Bu konuya ilişkin, İslam ekonomisi dışındakiler sorunun, bu ürünlerin maddi bir değerlendirme olmadan yapılan *riba* tanımının yarım yamalak uygulanmasından kaynaklandığını söylemektedirler. Buna karşın, böyle bir eleştiriye ideal-odaklı okulun taraftarları arasında bulamamaktayız. Bu da göstermektedir ki, İslam ekonomisinin temel çerçevesinin dayanıklılığı *ribaya* karşı tutuma dayanmaktadır.



Şekil.6. İslam Ekonomisinin Yeni Bir Yaratıcı Birleşim Mi?

Kaynak: Yazara ait

Dikkate şayan bir şekilde, birkaç ihtilaflı İslam ekonomisi araştırmacısı İslam ekonomi sisteminin modern dünyada uygulanmasını teşvik etmektedir. Mahmud El-Gamal ideal İslami finans pratiğini aramaktadır. Şeriat uyumlu finansı eleştirmekte ve eğer bir finansal ürün, hem ekonomik etkinlik anlamında hem de dini uyumluluk anlamında zararlı sonuçlar doğuruyorsa, böylesi bir ürünün, içerisinde faiz barındırmaya bile bir İslami finans ürünü olarak onaylanamayacağını belirtmektedir. Bu ifadeden, biz onun ideal-odaklı okula dahil olduğunu anlıyoruz. Ancak, okulun diğer İslam ekonomistlerinin tersine, *ribanın* tanımının İslami finansa yarım yamalak uygulanmasına değinmektedir (El-Gamal 2006, ss. 175-189. Radikal bir şekilde, eğer bir finansal ürün ekonomik etkinliği artırıyorsa böylesi bir ürünün içerisinde faiz taşıyor bile olsa bir İslami finans ürünü olarak onaylanması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, o açık bir şekilde fahiş faiz-*riba* okulunun tanımına bağlanmaktadır. Bu ideal-odaklı okul ile fahiş faiz-*riba* okulu arasındaki tuhaf bir karşılaşmadır. Buna İslam ekonomisinin yeni yaratıcı birleşimi diyebiliriz (bkz. Şekil 6).

El-Gamal'ın pozisyonu, hem İslami ekonomistlerin hem de gayri İslami ekonomistlerin (fahiş faiz-*riba* okulu taraftarları) kabul edebilmesi için fazla yenilikçi durmaktadır. Bunun nedeni onun fikrinin, bir yandan ideal İslami ekonomik sistemi ararken bunun fahiş faiz-*riba* okulunun *riba* tanımına referansla yapması açısından, tutarsız durmasıdır. Ancak, onun fikrini görerek, bu makalede gösterilen temel çerçeveyi ayırt edebilir ve ayrıca, İslam ekonomisinin çağdaş hareketi bağlamında onun argümanındaki yaratıcılığı yeni bir anlayış olarak fark edebiliriz.

### **Referanslar**

Abdalla, M. G. 1999. Partnership (Musharakah): A New Option for Financing Small Enterprises?, Arab Law Quarterly 14(3): 257-267.

Abduh, I. 1977. *Al-Ribā wa Dawra Istighlāl Mawārid al-Shu'ūb. al-Qāhira: Dār al-I'tişām.*

Abdul Karim, S. 2010. Contemporary Shari'a Compliance Structuring for the Development and Management of Waqf Assets in Singapore, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3(2): 143-164.

Abdul Rahman, A. R. 2007. Islamic Microfinance, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1(2): 38-53.

Abu Saud, M. 1957. Islamic View of Ribā, *Islamic Review* 45(2): 9-16.

Abū Zahra, M. 1970. *Buḥūth fi al-Ribā. Kuwayt: Dār al- Buḥūth al-‘Ilmiya.*

Ahmad, K. ed. 1980. *Studies in Islamic Economics. Leicester: Islamic Foundation.*

Ahmad, M. 1947. *Economics of Islam: A Comparative Study. Lahore: Muhammad Ashraf.*

Amin, S. H. 1986. *Islamic Banking and Finance: The Experience of Iran. Tehran: Vahid Publications.*

Anwar, M. 1992. Islamic Banking in Iran and Pakistan: A Comparative Study, *Pakistan Development Review* 31(4): 1089-1097.

Askari, H., Z. Iqbal and A. Mirakhor. 2009. *New Issues in Islamic Finance and Economics: Progress and Challenges. Singapore: John Wiley & Sons (Asia).*

Asutay, M. 2007. A Political Economy Approach to Islamic Economics, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1(2): 3-18.

Aziz, F., M. Mahmud and E. Karim. 2008. An Analytical Review of Different Concept of Riba (Interest) in the Sub-Continent, *KASBIT Business Journal* 1(1): 36-43.

Chapra, M. U. 1985. *Towards a Just Monetary System. Leicester: Islamic Foundation.*

—. 2006. Why Has Islam Prohibited Interest? Rationale behind the Prohibition of Interest. In A.Thomas ed., *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba. London; New York: Routledge*, pp. 95-110.

—. 2009. *The Global Financial Crisis: Some Suggestions for Reform of the Global Financial Architecture in the Light of Islamic Finance*. Kyoto: Center for Islamic Area Studies at Kyoto University.

El-Ashker, A. and R. Wilson. 2006. *Islamic Economics: A Short History*. Leiden; Boston: Brill.

El-Gamal, M. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press.

Haneef, M. A. 1995. *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*. Petaling Jaya: Ikraq.

al-Harran, S. ed. 1995. *Leading Issues in Islamic Banking and Finance*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.

Hasan, Z. 2005. *Islamic Banking at the Crossroads: Theory versus Practice*. In M. Iqbal and Rodney Wilson eds., *Islamic Perspectives on Wealth Creation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 11-25.

Iqbal, M. and D. T. Llewellyn eds. 2002. *Islamic Banking and Finance*. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar.

Iqbal, M. and P. Molyneux. 2005. *Thirty Years of Islamic Banking: History Performance and Prospects*. New York: Palgrave Macmillan.

IRTI (Islamic Research and Training Institute). 2008. *Islamic Microfinance Development: Challenges and Initiatives*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Islahi, A. A. 2008. *Thirty Years of Research on History of Islamic Economic Thought: Assessment and Future Directions*. In Conference Papers of the 7th International Conference in Islamic Economics: English Section. Jeddah: Islamic Economics Research Centre, King Abdulaziz University, pp. 347-370.

Ismail, A. H. 2002. *The Deferred Contracts of Exchange: Al-Quran in Contract with the Islamic Economists' Theory on Banking and Finance*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia.

Kahf, M. 1999. *Islamic Banks at the Threshold of the Third Millennium*, *Thunderbird International Business Review* 41(4/5): 445-460.

—. 2004. Outlines of a Brief Framework of Tawarruq (Cash Procurement) and Securitization in Shariah and Islamic Banking, a paper written for the Seminar of the AAOIFI in Manama, 15th February.

Khalil, E. H. and A. Thomas. 2006. The Modern Debate over Riba in Egypt. In A. Thomas ed., Interest in Islamic Economics: Understanding Riba. London; New York: Routledge, pp. 69-95.

Khan, M. A. 1983. Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu. Vol. 1. Leicester: Islamic Foundation.

—. 1991. Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu. Vol. 2. Leicester: Islamic Foundation.

—. 1998. Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu. Vol. 3. Islamabad: International Institute of Islamic Economics, International Islamic University Islamabad.

Khan, M. M. and M. I. Bhatti. 2008. Developments in Islamic Banking: The Case of Pakistan. New York: Palgrave Macmillan.

Khan, M. S. 1987. Islamic Interest-Free Banking: A Theoretical Analysis. In M. S. Khan and A. Mirakhor eds., Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance. North Haledon: Islamic Publications International, pp. 15-35.

Khan, M. S. and A. Mirakhor eds. 1987. Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance. North Haledon: Islamic Publications International.

—. 1990. Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and Pakistan, Economic Development and Cultural Change 38(2): 353-375.

Khan, T. 1984. Islamic Economics: A Bibliography. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Khan, W. M. 1985. Towards an Interest-Free Islamic Economic System. Leicester: Islamic Foundation and Islamabad: International Association for Islamic Economics.

Kosugi, Y. 2006. Al-Manâr Revisited: The “Lighthouse” of the Islamic Revival. In S. A. Dudoignon, H. Komatsu and Y. Kosugi eds., Intel-

lectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London and New York: Routledge, pp. 3-39.

Kuran, T. 2004. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Kureysi, E. İ. 1945. *Islam and the Theory of Interest*. 1st ed. Lahore: Muhammad Ashraf.

Mallat, C. 1988. The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence. In C. Mallat ed., *Islamic Law and Finance*. London; Boston: Graham & Trotman, pp. 69-88.

Mevdudi, A. A. 1975 (1947). *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*. Lahore: Islamic Publications (Originally published in Urdu).

Mckinsey Global Institute. 2009. *Global Capital Markets: Emerging a New Era*. [http://www.mckinsey.com/Insights/MGI/Research/Financial\\_Markets/Global\\_capital\\_markets\\_entering\\_a\\_new\\_era](http://www.mckinsey.com/Insights/MGI/Research/Financial_Markets/Global_capital_markets_entering_a_new_era)

Mills, P. S. and J. R. Presley. 1999. *Islamic Finance: Theory and Practice*. Basingstoke: Macmillan and New York: ST. Martin's Press.

MWL (Muslim World League). 1999. Al-Qarār al-Khāmis al-Şādir 'an al-Dawra al-Khāmisa 'Ashara al-Mun'aqida 'Ām 1419H bi-Sha'n Ḥukm Bay' al-Tawarruq, Majalla al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī 12: 161-162.

—. 2004. Al-Qarār al-Thānī bi-Sha'n Mawḍū': al-Tawarruq Kamā Tajrihi Ba'd al-MaŞārif fī al-Waqt

al-Ḥāḍir, Majalla al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī 17: 287-289.

Nagaoka, S. 2007. Beyond the Theoretical Dichotomy in Islamic Finance: Analytical Reflections on Murabahah Contracts and Islamic Debt Securities, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1(2): 72-91.

—. 2010. *Islamic Finance in Economic History: Marginal System or Another Universal System?*, a paper presented at Second Workshop on Islamic Finance, What Islamic Finance Does (Not) Change, EM Strasbourg Business School, France, 17 March 2010.

Neccar, A. 1972. *Bunūk bi-lā Fawā'id ka-Istirātiyya li-l-Tanmiya al-Iqtisādiyya wa-l-İjtimā'iyya fī al-Duwal al-Islāmiyya*. Jidda: Jāmi'a al-Malik 'Abd al-Azīz.

Nasr, S. V. R. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.

Obaidullah, M. 2008. *Introduction to Islamic Microfinance*. New Delhi: IBF Net.

OIC (Organization of Islamic Conference). 2009. *Al-Qarārāt wa al-Tawṣiyāt: Al-Dawra al-Tāsi'a 'Ashara li-Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī*. Jidda: Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī.

al-Omar, F. and M. Abdel-Haq. 1996. *Islamic Banking: Theory, Practice and Challenges*. Karachi: Oxford University Press and London and Atlantic Highlands: Zed Books.

Osman, B. B. 1999. The Experience of the Sudanese Islamic Bank in Partnership (Musharakah) Financing as a Tool for Rural Development among Small Farmers in Sudan, *Arab Law Quarterly* 14(3): 221-230.

Rahman, F. 1964. Ribā and Interest, *Islamic Studies* 3(1): 1-43.

Sadr, K. 1999. The Role of Musharakah Financing in the Agricultural Bank of Iran, *Arab Law Quarterly* 14(3): 245-256.

Saleh, N. A. 1992. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

SC (Securities Commission Malaysia). 2009. *Introduction to Islamic Capital Market*. Petaling Jaya: Lexis Nexis Malaysia.

Seibel, H. D. 2008. Islamic Microfinance in Indonesia: The Challenge of Institutional Diversity, Regulation, and Supervision, *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23(1): 86-103.

Shaaeldin, E. and R. Brown. 1988. Towards an Understanding of Islamic Banking in Sudan: The Case of the Faisal Islamic Bank. In T. Barnett and A. Abdelkarim eds., *Sudan: State, Capital and Transformation*. London: Croom Helm, pp. 121-140.

al-Shalhoob, S. 2007. *Organized Tawarruq in Islamic Law: A Study of Organized Tawarruq as Practiced in the Financial Institutions in Saudi Arabia*, a paper presented at IIUM International Conference on Islamic Banking & Finance 2007 in Kuala Lumpur, 23rd-25th April.

Siddiqi, N. 1981. *Muslim Economic Thinking*. Leicester: Islamic Foundation.

—. 1983(1973). *Banking without Interest*. Leicester: Islamic Foundation (originally published in Urdu).

—. 2004. *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

—. 2006. *Islamic Banking and Finance in Theory and Practice: A Survey of State of the Art*, *Islamic Economic Studies* 13(2): 1-48.

Stiansen, E. 2004. *Interest Politics: Islamic Finance in the Sudan, 1977-2001*. In C. M. Henry and R. Wilson eds., *The Politics of Islamic Finance*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 155-167.

Sum, W. C. 1995. *Bank Islam Malaysia: Performance Evaluation*. In S. al-Harran ed., *Leading Issues in Islamic Banking and Finance*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, pp. 83-101.

TheCityUK. 2011. *Islamic Finance 2011*.

Uzair, M. 1978. *Interest-Free Banking*. Karachi: Royal Book.

Wilson, R. 2004. *The Development of Islamic Economics: Theory and Practice*. In S. Taji-Farouki and B. M. Nafi eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London; New York: I. B. Tauris, pp. 195-222.

Yakubi, N. 2005. *Shariah Requirement for Conventional Banks*, *Journal of Islamic Banking and Finance* 22(3): 45-50.

al-Zuḥaylī, W. 1997. *Al-Fiqh al-Islāmī wa 'Adillatuhu*, Vol. 5. 4th ed. Dimashq: Dār al-Fikr.



## 6

### ÇAĞDAŞ İSLAM EKONOMİSİ: EKONOMİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİNDEKİ EKSİK BOYUT<sup>(\*)</sup>

Muhammed Aslam HANEEF - Hafas FURQANI

Çeviri: Sercan KARADOĞAN

#### Giriş

1976 yılı Şubat ayında Mekke'de düzenlenen 1. Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı, artık pek çokları tarafından çağdaş İslam ekonomisinin ve onunla ilintili disiplinlerin doğum yeri olarak kabul edilmektedir. Bu tarihi konferanstan beri, pek çok gelişme gerçekleşmiş ve disiplinin hem pratik hem de teorik olarak ilerlemesine katkı sağlamıştır. İslamabad (1983), Kuala Lumpur (1993), Loughborough (2000), Bahreyn (2004), Cakarta (2005) ve Cidde (2008) olmak üzere altı uluslararası konferans daha düzenlenmiştir. Buna ilave olarak, yüzlerce uluslararası ve ulusal düzeyde konferans, seminer, atölye ve sempozyum dünya genelinde düzenlenmiş ve İslami bakış açısından farklı meselelerin hem teorik hem de politik düzeyde tartışılmasına olanak sağlamıştır. Binlerce kitap, makale ve konferans yazısı kaleme alınmış, sayısız İslam ekonomisi araştırma ve eğitim kurumu faaliyete başlamış ve bunun yanında İslam ekonomisi ve ilintili

---

(\*) Bu makale ilk olarak, Thoughts on Economics'de yayınlanmıştır. Yazarlarının izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: Thoughts on Economics, Vol. 19, No. 04, özgün adı; Contemporary Islamic Economics: The Missing Dimension of Genuine Islamization

olduğu disiplinler olan işletme ve muhasebe alanlarında birçok yükseköğretim kurumu programlar ve dersler oluşturmuştur.

1970'ler ve 1980'lerin başındaki ilk İslam ekonomisine dair yazılar yerinde bir şekilde, bir İslam ekonomisi disiplini geliştirirken yapılacak her türden çabada, İslami kavram anlayışı ve dünya görüşünün önemini belirtmişlerdir. Ancak, çağdaş İslam ekonomisinin yönünü belirlemede 'pratik' kaygılar ve hatta politik beklentilerin oldukça fazla etki ettiği görülmüştür.<sup>1</sup> Yönetim düzeyinde, birkaç İslam ülkesi, özellikle de bankacılık ve finans alanında faizli finans sistemine alternatif olabilecek İslam ekonomisi reformları uygulamayı denediler. Uluslararası düzeyde, Müslüman ülkeler arasında daha büyük ölçekte ekonomik işbirliği oluşturma çabaları oldu. Hatta Müslüman ülkeler arasındaki ticareti kolaylaştıracak, dinar gibi alternatif para birimlerinin dolaşıma sokulması çağrıları da yapıldı. Genellikle Arapça terminolojide ifadelerini bulmuş olan İslami kavramlar, pek çok konferansta tartışılmış ve geliştirilmiştir. Bu kavramların 'kurumsallaşmaları' da 1980'ler boyunca gerçekleşmiştir. Bütün bu çabalar önemli olmakla birlikte, bu yararlarının yanında İslam ekonomisinin 'başarı kazandığına' dair bir izlenim oluşturmuştur (1988, s. 198). Ancak, Sardar'ın da belirttiği gibi (s. 201), İslami kavramlar neredeyse her zaman açıklanmış ve fakat gerçekte hiçbir zaman özgün ve farklı politikalar geliştirmek amacıyla analitik araçlar olarak kullanılmamışlardır.

Bir yandan, sadece farklı olmak adına daima farklı olanı ya da özgün olanı aramanın bir mantığı yokken, modeller ve teoriler geliştirmeyi denerken kendi kaynaklarımızdaki kavramlardan yararlanamadığımız eleştirisi bu makalenin merkezinde yer almaktadır.<sup>2</sup>

1 Örnek için bkz. Nasr, Seyyed Vali (1992), *Islamization of Knowledge: A Critical Overview*, IIIT (Pakistan), Islamabad.

2 Neye ulaşıldığı, neye ulaşılabilceği, hangi başarıların elde edildiği, hangi zayıf yanların olduğu, yüzleşilen meydan okumaların neler olduğu ve disiplini ileriye taşımak için neler yapılması gerektiği noktasında genel bir koordinasyon eksikliği gözükme-

Yukarıda ifade edildiği gibi, seminerler devamlı olarak düzenlenmekte ve genellikle oldukça yüksek miktarda finans ve insan kaynağını içermektedir. Ancak, yine de, bildiğimiz kadarıyla bu seminerlerin raporlarının/önerilerinin ayrıntılı bir değerlendirilmesi etkin bir şekilde yapılmamıştır. Sıddıkî'nin *Muslim Economic Thinking* (1981) çalışması bir yana, 'alan' veya 'yazar' araştırmaları bulmak oldukça zordur. İlave olarak, Akram Khan'nın, İslam ekonomisi üzerine olan kitap ve makaleleri şerh eden bibliyografyaları (1983, 1991 ve 1998) muhtemelen İslam ekonomisi literatürüne dair tutarlı yegane çalışmalardır.<sup>3</sup>

Bu makale, 1980'lerde ekonominin İslamileştirilmesini tartışan öncü İslam ekonomistlerinin teşebbüslerini müzakere etmeye çalışmaktadır. Önemli bir tartışma alanı olmasına rağmen bu konu üzerinde fazla yazılmamıştır. Eğer İslam ekonomisi olarak ortaya çıkan ürüne bakarsak, bu ürünün 'İslamileştirme' çabası sonucu olduğunu görürüz. İslam ekonomisi üzerine çağdaş dönemde makale ve kitap yazanların hepsi değilse bile pek çoğu *bilginin İslamileştirilmesi* (Bİ) projesinde önerilen bir tür 'yaratıcı sentez' fikri için çabalamışlardır. Eğer İslam ekonomisi, bankacılığı ve finansı için çok daha anlamlı bir gelecek arzusundaysak, bunun ekonomi bilimi için ne anlama geldiğinin analiz edilmesi gereklidir. Özelde ise bu makale, çağdaş/modern *ekonomi biliminin İslamileştirilmesinin* (Eİ), *eğer epistemolojik ve metodolojik bir ilgi olarak doğru şekilde anlaşılabilirse*, çağdaş İslam ekonomisini geliştirmeye yardım edecek bir yaklaşım olarak hizmet edebileceği görüşünü savunmaktadır.

---

tedir. Hala pek çok çalışma yapılmaktadır fakat görüşümüze göre İslam ekonomisi ilk geliştiği 1970'ler ve 80'lerdeki havasını kaybetmiştir. Belli bir dereceye kadar, disiplinin ayrıntılı bir değerlendirmesinin olmadığı ve disiplini destekleme çabalarına harcanan bütün kaynakların da tamamlandığı gerçeğine katkı yapmaktadır.

- 3 Bu çabalar bir yandan övgü alırken, geniş bir yeniden değerlendirme projesinin icra edilmesi gerektiği görülmektedir. Bu, son 30 yılda bu alanlarda yazılmış en iyi makaleleri ve onlara yazılan değerlendirme yazılarını da kapsayan İslam ekonomisinin farklı alanlarıyla alakalı kitap dizileri üretebilecek bir proje olmalıdır.

## 1. Çağdaş İslam Ekonomisini Geliştirmek: Modern Ekonominin İslamileştirilmesinin Eleştirel İncelemesi

Bir önceki bölümde sunulan kapsamlı Bİ tartışmasına dayanarak, şimdi ekonomi bilimine Bİ yaklaşımını uygulamaya çalışan çalışmalara bakabiliriz. Çok az çalışma başlığında açık bir şekilde “ekonominin İslamileştirilmesinden” bahseder. İki akademisyen, M.N. Siddıki ve M.A. Zarqa Ekonominin İslamileştirilmesi tartışmalarında öncü olarak dikkat çekmektedirler. İlk ismin, bu bölüm için iki makalesi seçilmiştir. ‘An Islamic Approach to Economics’ (Ekonomiye İslami Bir Yaklaşım) İslamabad’da 1982 yılında düzenlenen ‘Bilginin İslamileştirilmesi İkinci Konferansı’nda sunulmuşken<sup>4</sup>, diğer makale Kuala Lumpur’da 1984 yılında düzenlenen ‘Bilginin İslamileştirilmesi Üçüncü Konferansı’nda ‘Islamizing Economics’ (Ekonomiyi İslamileştirmek) adıyla sunulmuştur.<sup>5</sup> Bu iki makalede Siddıki’nin İslam ekonomisinin doğası, kapsamı ve metodolojisine dair yazılarının yer aldığı ‘*Economics-An Islamic Approach*’ (Ekonomi-İslami Bir Yaklaşım) adlı derleme kitapta yer almaktadır. Referans olarak alınacak kitap bu olacaktır. Zarqa’nın ise, ‘Tahqiq Islamiyat ‘İlm al Iqtisad: al Mafhum wa al Manhaj’ adıyla sunulan makalesi asıl katkılarındandır ve daha sonra *Journal of Islamic Economics*’te ingilizceye çevrilerek ‘*Islamization of Economics: Concept and Methodology*’ başlığıyla yayınlanmıştır. Referans alınacak nüshası da bu olacaktır.

### Siddıki ve ‘Ekonominin İslamileştirilmesi’ Üzerine

‘Ekonomiye İslami Bir Yaklaşım’ makalesinin amaçlarından birisini Siddıki şöyle tarif eder; (s.47)

- 4 Faruqi’nin bilginin İslamileştirilmesi çalışma planı da bu konferansta sunulmuştur. Makale ‘İslam: Bilginin Amacı ve Kaynağı’ kitabında bir bölüm olarak yer almaktadır. ‘İslam: Source and Purpose of Knowledge’, International Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, 1988.
- 5 Bu makale de, ‘Disiplinlerin İslamileştirilmesine Doğru’ kitabında bir bölüm olarak yer almaktadır. ‘Toward Islamization of Disciplines’, IIIT, Herndon, 1989

Asıl konumuz olan, ekonomi disiplininin İslam ile bağlantısına geçmeden önce ekonominin çağdaş içeriği ve farklı metodolojik yaklaşımlarına dikkat çekmek.

Bu ifadeden Sıddıki'nin genel Bİ çalışma planını takip ettiği-ni görmekteyiz. İleride de şu iddiayı öne sürmektedir;

Ekonomi bilimindeki İslami gelenek her daim şekilcilikten uzak olmuş, esnek bir metodoloji ile anlama ve amaca odaklanmıştır... Çağdaş İslam ekonomi düşüncesi bu iyi yapılandırılmış geleneğin uzantısıdır...Ekonomi bilimi diğer disiplinlerden gelen katkılara açık olmalıdır ve hem bilim hem de sanat, ekonomik meselelerde el ele vererek İslam'ın yüksek hayat standardı tasavvurunu gerçekleştirmelidirler.

Yukarıdaki alıntılar ekonominin İslamileştirilmesinin ne ve nasıl olduğuna dair ciddi önerileri ifade etmektedirler. İlk olarak, bütün çağdaş muteber İslam ekonomistlerinin tekrarladığı gibi, şurası çok nettir ki modern ekonomi bilimi ile olan etkileşim kabul edilebilir ve gereklidir.<sup>6</sup> Eğer durum buysa, tanım üzerinden, Bİ ve bu durumda Eİ'nin modern ekonomiyle organik bir şekilde etkileşim içinde olduğunu da belirtmemiz önemlidir. Burada, Zubair Hasan'ın (1998)<sup>7</sup> Bİ'ye--'ya hep ya hiç yaklaşımı' ve 'adım adım yaklaşımı' olmak üzere--iki türden yaklaşım olduğu ifadesi hatalıdır. Bildiğimiz kadarıyla, Bİ gündeminde--Faruki'nin veya el-Attas'ınki fark etmez--Bİ/Eİ teşebbüsünde böylesi bir ayrışma söz konusu değildir. Hepsi tanım gereği birbirini etkilemektedir ve bu yüzden de 'adım adımdır'. Farklılıklar hangi adımların nasıl ve ne ölçüde modern bilimle etkileşim içinde olduğunda yatmaktadır.

6 Çağdaş İslam ekonomisinin modern ekonomi bilimine atıfta bulunulmadan geliştirilmesinin mümkün ve gerekli olduğunu savunanlar genellikle, 'özgün' İslami çerçeveyi ve ölçütleri temsil etmediğini düşündükleri bir tür 'yamama işini' eleştirmektedirler. İslam ekonomisini gerçek manada geliştirmenin gereğinden bahsetmekteler ancak bunu 'İslam'ı ekonomik hale getirerek' yapılmamasını savunmaktadırlar.

7 'Islamization of Knowledge in Economics: Issues and Agenda', IJUM Journal of Economics and Management, Volume 6 No. 2.

İkinci olarak, Sıddıki metodolojik sorunları dikkate almak gerektiğinin farkındaydı. Her ne kadar o bu metodolojik konuları detaylandırmadıysa da, bu konudan çağdaş İslam ekonomisinin ilk aşamasında bahsetmenin, İslam ekonomisinden konuşmak istiyorsak o zaman modern ekonominin temellerini de eleştirel bir şekilde değerlendirmemiz gerektiğine yönelik bir farkındalığa işaret etmiştir. Ne yazık ki, bu çalışma alanına çağdaş İslam ekonomistlerince gerekli ilgi gösterilmemiştir. Bunun yerine, bankacılık ve finans gibi daha aşağıdaki alanlara yönelmek (belki de zamanından önce) gerektiğini düşünmüşlerdir. Böylece, ekonominin İslamileştirilmesi de bilginin İslamileştirilmesinin yaşadığı dertten muzdarip olmuştur. Başka bir deyişle, ekonomi, bankacılık ve finansa dair doğru metodoloji/lerin nasıl uygulanacağına ilişkin ayrıntılı bir tartışma olmadan sadece sonuçsal ürünlere odaklanılmıştır (özellikle de finansal ürünler).

Üçüncü ve daha tartışmalı olarak, Sıddıki görüşleri ekonomi biliminin referans noktası olduğu bunun yanında İslam'ın 'onunla ilişkili olduğu' imasında bulunmaktadır (Faruki'nin 5. basamağı). Bunun tam olarak ne anlama geldiği makalede çok açık değildir. Ancak, İslam ekonomisinin üç bileşeni olduğunu detaylandırmıştır (ss.62-64). İlk bileşen ekonominin normatif yapısıyla veya bizim ekonomiye ilişkin İslami dünya görüşü ve vizyonu olarak ifade ettiğimiz şeyle ilişkilidir. İkinci bileşen ekonomiyi oluşturan farklı alanlardaki gerçek insan davranışının analiziyle ilgilidir. Pozitif ekonomi ekonomik davranışın 'ne olduğu'yla meşgulken normatif sistem 'ne olmalı' sorusuyla ilgilenir. Üçüncü bileşen 'neyin', 'ne olmalı'ya nasıl dönüştürüleceği incelemesini kapsamaktadır. Politika önerilerini içeren bu üçüncü bileşen İslam ekonomisinin çok önemli bir özelliği ve vechesidir. Zira İslam ekonomisinin, vahiy üzerine temellenen epistemolojik zemini, insanoğlunun teori ve pratiği/davranışı arasındaki bağlantıya dair farklı bir çıkarıma sahiptir.

Geleneksel ekonomi biliminde, ne olmalı ile ne olduğu arasındaki mücadelede, ikinci önerme genellikle hâkimdir. Bu, varsayımların ve hatta teorik kurguların değiştirilmesiyle yapılacaktır. Teori ‘gerçekliği’ takip eder düsturu modern ekonomide standart kuraldır. Ancak İslam ekonomisinde ise ‘neyin olması’ gerektiğinin standart düzenlemelerden sonra ‘doğruluğunu’ kanıtlaması gereklidir. Değiştirilmesi gereken ‘ne olduğu’dur, zira teorik yapı vahiyden türetilmişken insan davranışı vahiyden türetilen davranışsal varsayımlarla uyumlu olmayabilir.

Faruki’nin çalışma planıyla bir diğer ana uzlaşma ekonominin İslamileştirilmesini birincil olarak fıkıhçıların değil ekonomistlerin üstlenmesidir. Çünkü fıkıhçılar, modern ekonominin farklı veçheleriyle ilişkili özel konularda tam bir kavrayışa sahip olamayacaklarından onların katkıları da ‘geçerlilik açısından eksik’ kalabilecektir. Bu ifade, sadece bizim bir önceki, Sıddıki’nin ekonomiye dair imasındaki, yorumumuzu desteklemektedir. Sıddıki her ne kadar, ekonomiye ‘İslam’ın tasavvurunu’ aşılama-ya çalışsa da, bu doğrudan İslam’daki bilgi kaynaklarından yeni bir disiplin (kapsamlı) oluşturmaya çalışmak değil sadece bir referans noktası oluşturmaktır. Bu noktaya da, finansal araçların geliştirilmesinde fıkıh kurullarının rolünü tartıştığımızda ayrıca geri döneceğiz.

Çağdaş İslam ekonomistlerden Sardar (1988, 9. Bölüm) gibi bazı eleştirel olanlar, Sıddıki ve diğerlerini disiplinlerin çağdaş yapılarını ve onlarla birlikte gelen değerleri kabul ettikleri için tenkit etmektedirler (başka bir epistemolojik ve tarihsel bağlama bağlı olarak biçimlendiklerinden dolayı). Ancak, Sıddıki ‘Ekonomiyi İslamileştirmek’ makalesinde bir disiplini kabul etmenin mutlak surette onun bütün yapısını da kabul etmek anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır. O, İslamileştirme sürecinin başlangıç noktasının ‘İslam’dan haberdar olan ekonomistin veya ekonomist olan ilgili Müslümanların zihin dünyaları’ olduğunu iddia etmektedir (s.71). Kısacası, Eİ sürecini üstlenen ekonomist İslami

ekonomi tasavvurundan haberdar olmalı ve normatif sistemler geliştirebilecek ve insanın ekonomik davranışını çalışırken onlardan faydalanabilecek düzeyde olmalıdır. Her zaman zihninde, bireysel ve toplumsal ekonomik davranışı tasavvura doğru yönlendirmek olan, üçüncü bileşen olmalıdır.

Böylece, İslam ekonomisinin eleştirisi neyin yapıldığına odaklanmış görünmektedir. Daha sonra tartışacağımız üzere, eğer bu eleştiri haklıysa, bu tasavvuru doğru şekilde anlayamamak ve tasavvuru yansıtacak kendine mahsus teorik yapılar geliştirememek, *birincil olarak ekonominin felsefesine ilişkin alanda ciddi bir ilgisizlikten kaynaklanmaktadır (ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik veçheleriyle birlikte)*. Dolayısıyla, ‘pratik çözümler’ çağrısında bulunan pek çoklarının aksine, biz, temeller geliştirmenin çözüm üretmek için ön gereksinimler olduğunu düşünmekteyiz. Metodolojik ve teorik yapıya doğru bir yaklaşım olmadan çözümler üretmek nasıl mümkün olacaktır? Sorunun nedenlerinden birisi, ‘ekonomist olan ilgili Müslümanların’ pek çoğunun zihinlerinde böyle sorular sormanın gerekli olmadığını düşünmeleridir. Bunun olmasının nedeni de muhtemelen, eğitimli ekonomistlerin, ekonomi bilimine dair lisans veya lisansüstü eğitimlerinin bir parçası olarak felsefik konulara neredeyse hiç maruz kalmamalarından dolayıdır.

Sıddıki’nin, İslam ekonomisindeki bilginin kaynağının ‘deneysel değil düşünsel’ olduğu (s.73) yönündeki ifadesinden, onun çağdaş İslam ekonomistleri arasında bu olası ‘nitelik eksikliğinin doğruluğunu kabul ettiği görülebilir. Ne yazık ki, bugün pek çok ekonomi programı, disiplinin düşünsel veçhelerine değil deneysel kısmını nasıl ele alacağına odaklanmaktadır. ‘İslami miras’ın anlaşılması ve ondan yararlanılması Bİ gündeminin önemli bir bölümüdür ve Sıddıki tarafından da çağdaş İslam ekonomisini geliştirmede önemli bir veri olarak kabul görmektedir. Maalesef, bu mirasa ilişkin pek çok dar tartışma fazlasıyla fıkha odaklan-

maktadır. Buna ilaveten, fıkıhı da İslam hukukuyla sınırlamaktadırlar.<sup>8</sup>

Sıddıki, İslam ekonomistlerinin ‘hukuki metinlerin’ ötesine geçmeleri ve bu ‘fıkıh’ pozisyonlarının bir bütün olarak ekonomik sistem içindeki çıkarımlarına odaklanmaları gerektiğini söylerken, bu sorunun da büyük ihtimalle farkında görünmektedir. Yeterli ilgiyi çekmediği görülen mühim bir noktayı tekrardan beyan etmek bu açıdan oldukça önemlidir.<sup>9</sup> Ekonomiyle ilişkili İslami miras, dar bir şekilde fıkıh tanımlarından daha fazlası olarak görülmelidir. Fıkıh usulünü ve hatta din usulünü ele alması gereken etik veya ahlak alanlarını, epistemoloji ve metodolojiyi kapsamalıdır. Bu pek çok ekonomiste göre fazla tuhaf görünecektir. Fakat bu kavrayış, üniversitelerde olduğu kadar İslam ekonomisi, bankacılığı ve finansını geliştirmeye yönelik eğitim programlarında da müfredat geliştirme ihtiyaçlarımızda önemli sonuçlara neden olacaktır.

Sıddıki üniversitelerde İslam ekonomisi programlarını geliştirirken karşılaşılan sorunların da farkındaydı. Eğer o, 1984 yılındaki mevcut durum olan, Müslüman ülkelerdeki modern üniversitelerde ekonomi bilimi öğretilmesinin İslam ekonomik sistemi dersinden öteye gidememiş olmasından şikâyet etmişse de, bazı şeyler artık değişmiştir. Mesela Malezya’da, Uluslararası İslam Üniversitesinin İktisadi ve İdari Bilimler Külliyesinde öğrencilerin ekonomi alanında lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde eğitim alabilecekleri bir vakadır. ‘Bütünleşme ve İslamileştirme’ üniversitenin misyonunun önemli bir parçasını

8 Kanun ve cezalandırmaya aşırı vurgu, İslam Ekonomisinin Temelleri dersini alan lisans öğrencilerinin zihinlerinde fazlasıyla yer etmiş bir özellik olarak bu yazarların da gözlemlediği bir şeydir. Bu öğrencilere şeriat ve fıkıhtan ne anladıkları sorulduğunda cevap genellikle kanun ve cezalandırmaya referansla veriliyor. İnanıyoruz ki, mirasın bu şekilde daraltılması Müslüman zihinlerindeki içsel hastalığın önemli semptomlarından birisidir. Ayrıca bkz. Abu Sulayman Müslüman Zihninin Krizi (1994), ‘The Crisis of The Muslim Mind’, International Institute of Islamic Thought, Herndon.

9 Sıddıki, Zarqa ve Kahf’ın bilginin mirası tartışmalarında dahi, aşırı derecede fıkhi mantığa odaklandıkları görülmektedir.

oluşturmaktadır. Ancak, bütünleşme ve İslamileştirme çabalarında pek çok meydan okumayla yüzleşilse de, bu öğretim görevlilerinden pek çoğu Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi'nin (UMİÜ) asil amacını taşıyabilecek güvenilir 'yetkinliktedirler'.

Sıddıki'nin disiplinler arası çalışma ve *fıkıhçılar* ve ekonomistler arasında karşılıklı etkileşim oluşturma çağrısı (ss.77-78), sadece UMİÜ tarafından değil fakat diğer pek çok Müslüman ülkede de, yıllar içinde gerçekleştirilmiştir. Bu iş gereksinimleri için gerekli olabilir, fakat İslam ekonomisini teşvik etmek için daha fazlası gereklidir. Bir yandan onun ekonomi için daha geniş bir sosyal bilim zemini oluşturma çağrısının yanında (İslam ekonomisinin modeller oluşturmada ve gerçekliği anlarken disiplinler arası olması gerektiğinden), deneysel çalışmalara daha fazla dikkat çekmesi ve fıkıhçılar, ekonomistler ve profesyoneller arasında daha çok etkileşim olması gerektiği hoş karşılanırsa da, bunun kolay olmadığı kanıtlanmıştır.

## 2. Çağdaş İslam Ekonomisi Pratiği ile Bilginin/ Ekonominin İslamileştirilmesinin Karşılaştırmalı Bir Eleştirisi: İslami Bankacılık ve Finans Konusu

Hiç şüphe yok ki, İslami bankacılık ve finans (İBF), doğru veya yanlış, İslam ekonomisinin ve ekonominin İslamileştirilmesi projesinin meşalesini taşımaktadır. Bu makale İslami bankacılık ve finansın gelişimini çağdaş İslam ekonomisinin önemli bir unsuru olarak kabul etmektedir.<sup>10</sup> İslami bankacılığın kendisine şeriata uyumlu küresel ölçekte uygulanabilir bir finansman yöntemi oluşturduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak, İslami

10 Uluslararası konferans serilerinin isimlerinde yalnızca İslam ekonomisi varken yıllar geçtikçe başlığında artık 'finans'ı da içerecek şekilde dönüşüm geçirdiği ve neredeyse bu konferansların bütün alanları finansla bir şekilde ilişkili olduğu gerçeği, İslam ekonomistlerinin akış yönünde disiplini geliştirmeye çalıştıklarının önemli bir göstergesi olarak alınabilir.

bankacılığın genel yaklaşımlarına olduğu kadar, araçların geliştirilmesinde daha mikro düzeyde karar verme süreçlerine yönelik de bazı eleştiriler vardır.

İslami bankacılıkla ilgili en temel eleştiri, faizli bankacılık sistemini (özellikle de ticari) model almış olmasıdır. Bu yüzden, konvansiyonel bankaların faiz temelli araçlarının yerine şeriatla uyumlu araçları (eleştirmenler buna birebir kopya etmek diyorlar) oluşturmaya odaklandıkları için İslami bankaların rolü ve fonksiyonu da kısıtlı bir alanda kalmıştır. Sardar'ınki gibi eleştiriler Bİ gündemi sonucu ortaya çıkan bu durumu 'yamalı' ekonomi olarak suçlamışlardır. Bİ'nin modern disiplini referans noktası olarak almasından ve 'İslam'ın bununla uygunluğunu aramayı' istemesinden dolayı, bunun sadece 'yamalı' ve 'kötü bir taklitten' ibaret olacağını iddia etmektedirler. Eğer Bİ/Eİ gündemini, bazı yazarlarda var olan ve görünüşe göre İslami bankacılık ve finans uygulayıcıları arasında da yaygın olan 'basit ve sığ' bir anlayış olarak ele alırsak bu eleştiri içerisinde belli bir doğruluk payı da olabilir.

Bİ/Eİ gündeminin basit ve sığ anlayışıyla kastettiğimiz, dünya görüşü ve metodoloji gibi temel konulara dokunulmadan, ekonominin sadece maddi alanlarına, ki bu durumda bankacılık ve finans oluyor, vurgu yapılmasıdır. Bu temel konulara dikkat çekmede başarısız olunması, bankacılık kurumunu olduğu şekliyle kabul etmeye ve hatta faizi 'riba' olarak değil de sermayenin bir maliyeti olarak görmeye kolayca sürükleyebilir. Yamalı İslamileştirme Sardar'ınki (1988, s. 203) gibi bazı eleştirenler İslam ekonomistlerinin bankaların bir İslam toplumunda gerçekten gerekli olup olmadığı veya başka kurumsal biçimlerin gerekli fonksiyonları icra edip edemeyecekleri gibi çok daha temel soruları sormaları gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden, yapılmaya çalışılan şey, geleneksel bankaların faizli ve temel eylemlerini '*mudârebe* veya kar ortaklığı ilkesine göre' yeniden düzenleyerek İslami bir kalıba sokmaktır.

20 yılın üzerindeki İslami bankacılığın tecrübesinden, bunun aslında böyle olmadığını görüyoruz. *Mudârebe* ve *müşareke* gibi ortaklık araçları yerine İslami (ticari) bankalar gerçekte neredeyse sadece *murabaha* ve *bey' müeccel* veya *bey' bi zaman acil* gibi borç araçlarına odaklanmışlardır ki bunların uygulamada geleneksel pratiklere çok benzer olduğu görülmektedir.

Fıkıhçılar tarafından genel olarak şeriata uygunluğu kabul edilse de, İslam ekonomistleri İslami bankaların borç araçlarına çok fazla ehemmiyet gösterdiğini bunun yerine ortaklık araçlarına odaklanmaları gerektiğini savunmaktadırlar. Bir yandan Sardar, “gerçekten Batı’da gelişmiş olan ve ortaklık araçlarını uygulayabilecek kurumlar iddiasındaki bankalara ihtiyacımız var mıdır” diyerek İslam ekonomistlerini doğru soruları sormadıkları için eleştirirken, uygulayıcılar İslam ekonomistlerini kendilerini eleştirdikleri için kenara itmekteler. Sürecin başından sonuna kadar, sorun yaklaşımda yatmaktadır: Bankaları kabul etmek ve onları ‘İslamileştirme’ araçlarıyla İslami bir biçime sokmaya çalışmak. Sadece şimdi, ortaklık araçlarından ziyade, bazı İslami bankalar, şariat teftiş kurullarını arkalarına alarak neredeyse sadece borç araçlarına odaklanarak başarılı olabilmişlerdir. Sardar’ı onaylayıp onaylamamanın ötesinde, eleştirilerin yapıldığı nokta İslamileştirme çabalarının, ekonomi bilimiyle ilişkili metodolojik ve epistemolojik meseleleri kapsamına almadıkları takdirde, İslam ekonomisinin Batılı ekonominin bir dalı olmasıyla sonuçlanacağı yönündedir.<sup>11</sup> Bu yüzden, bilginin İslamileştirilmesinin

11 Bir yandan Sardar’ınki gibi eleştiriler zarar verici olarak görünürken, Kahf (2003) gibi bazı akademisyenler İslam ekonomisinin Marksist veya kapitalist ekonomi gibi ekonomi biliminin bir parçası olduğu görüşündedirler. Bu ekonomik sistemler alanı içerisinde çalışılmalıdır fakat nasıl ki Marksist ve kapitalist ekonomiler kendi paradigmaları içerisinde çalışılıyorsa İslam’ın da kendi aksiyonları, değerleri ve ahlak varsayımlarına dayanarak çalışılmalıdır. Bu konumu değerlendirmenin yeri burası olmasa da, mevcut yazarlar bu görüşe tam olarak katılmamaktadırlar zira bu İslam ekonomisinin doğası ve kapsamını çağdaş batılı seküler karşıtıyla eşitlemek gibi bir hataya neden olacaktır. Bkz. ‘Islamic Economics: Notes on definition and Methodology’, Review of Islamic Economics, Volume 13, ss. 23-48. (Bu makalenin çevirisi “İs-

çalışma planı gibi, odaklanılan nokta sadece sonuç ürünleri, yani bu durumda olduğu gibi 'para neredeyse orası' olarak kalacaktır.

### 3. 21. Yüzyılda Çağdaş İslam Ekonomisi: Önümüzde Uzanan Yol

Hiç şüphesiz, taraftarı olunsun ya da olunmasın veya tarafsız kalınsın fark etmez, Bİ projesinin çağdaş akademi ve literatürde hem teorik hem de pratik olarak öncü bir rol oynadığı inkâr edilemez. Bİ'nin kuşkucu görüşüne göre geçen yirmi yılla birlikte bilgiye 'özgün' katkılar yapılamadığından dolayı bir aşınma meydana gelmiştir. Pratik düzeyde, eleştiriler, sınırlı bir İslami dünya görüşü, epistemoloji ve metodoloji tartışmasıyla birlikte İslami bankacılık ve finansın, geleneksel araçların salt bir kopyası haline geldiğini iddia etmektedirler.

Hatanın nedeni disiplinlerin veya bilginin İslamileştirilmesinin gerçekleşebileceği uygun epistemolojik ve metodolojik zeminler geliştirme eksikliğinde yatmaktadır. Pek çok açıdan, Safi'nin on yıl önce bahsettiği gibi hala Bİ'nin 'metodoloji öncesi' aşamasındayız. Bu eksiklik, İslami perspektifi farklı bilgi/disiplin alanlarında emin ve yetkin bir şekilde iletecek ve bunun yanında yeni disiplinler oluşturabilecek insanların yetişememesine neden olmuştur.<sup>12</sup> Artık bu eksikliğin farkına varılmaktadır.

Bu, kavramların (ve onların temellerinin) modern bilimdeki anlamlarını körü körüne kabul etmekten veya sırf Batıdan geli-

---

lam Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji" kitabında da yer almaktadır. İslam Ekonomi Enstitüsü Kitaplığı, 2014. yhn.)

12 İslam Üniversitesindeki ekonomi programlarına bakan daha evvelki makalelerden birinde, bunun bir kısmının bütün Malezyadaki üniversitelerdeki öğrenci alımını artırmak için, özellikle de 1990'larda, siyasi ve ulusal taleplerden kaynaklandığı işaret edilmektedir. Daha çok akademik görevli alınmasının anlamı, bunların çoğunun UMIÜ'nin ve Bİ gündeminin anlayışının ne olduğunu paylaşmamasıdır. Bkz. Mohamed Aslam Haneef & Ruzita Mohd. Amin, 'Some Conceptual and Practical Dimensions of Islamization of Knowledge: A Case Study of the Economics Program at the IIUM', American Journal of Islamic Social Science, Vol. 14 No. 2, ss. 188-207.

yor diye kavramların, teorilerin ve görüşlerin duygusal bir şekilde reddinden çok daha farklı bir şeydir. Daha çok bu Batı biliminin, metodolojisinin ve onun sonuçsal bilgi yapısının İslami perspektiften ayrıntılı bir ‘değerlendirilmesini’ ifade eder.

Müslüman akademisyen çevresi içerisinde de ‘gerçek veya bütünsel Bİ’ye karşı bir direnç vardır. Yukarıda gösterildiği gibi, Bİ/Eİ’nin zaman zaman yüzeysel ve mekanik tasviri pek çok kişinin İslami bankacılık ve finans içerisindekilerin vasıflarını sorgulanmalarına neden olmaktadır. Bir yanda, pek çok bankacılık ürünü geleneksel bankacılık ve finansa ‘uzmanlaşmış’ ve fakat İslami alanda yeterince yetkin olmayan bankacılar tarafından tasarlanmaktadır. Diğer yanda, İBF endüstrisinde ‘şeriat uzman ve danışmanı’ olarak yer alan pek çok İslam âlimi de fıkıh kökenli ve bir boyuta kadar fıkıh usulü/içtihat ilmi eğitimidir. Bu âlimler, kendilerine gösterilen saygıdan ötürü, hala ‘hukukî’ tarzı benimsemektedir. Başka bir deyişle yalnızca fıkhi akıl yürütmeye odaklanmaktadırlar. Çağdaş ekonomi/finans konularında içtihat yapmaları ve alternatif şeriat uyumlu araçları üretmeleri noktasında kendilerine çok fazla itibar gösterilmektedir. Bir yandan bunların doğrulukları sorgulanmamakta, ürünlerin ve onların toplum için anlamları ise bazen sorgulanmaktadır.<sup>13</sup> Eleştirinin ‘tekrar edilmesinin’ yanında, dâhil olan herkesin daha derin bir iç değerlendirme içinde olması gerekmektedir. Şayet ekonomi/finans alanında ya da İslam geleneğinden herhangi birisinde eğitimli olmayan bizlerin gerçekten özgün İslami alternatifleri geliştirebilmemiz mümkün müdür? Araçların seçimine ahlaki tercihleri dâhil etmeden, onlara salt fıkhi mantık açısından bakmak ve sözleşmelerle uğraşmak mümkün ve yeterli midir?

13 Bkz. Mohd. Daud Bakar, sadece Malezya’da değil uluslararası olarak tanınan önde gelen İslami bankacılık şeriat danışmanlarından birisidir. STAR gazetesindeki bir röportajında (2005 Şubat), İslami bankacılık ürünlerinin, geleneksel bankacılık ürünlerini ‘taklit ediyor’ görüldüğünden dolayı müşterilerinin güvenini kaybetmekte olduğu endişesini dile getirmiştir. Daha özgün araçlar geliştirilmesi için daha çok çabalamak gerektiği çağrısında bulunmuştur.

Bir yandan ilk grup İslam uzmanı olmak noktasında herhangi bir iddiada bulunmazken (her ne kadar pek çok durumda ürünlerin yönünü ve ürün geliştirmesini onlar tanımlasa da) ikinci kategoridekiler uzman olarak görülebilirler. Ancak, ‘İslami geleneği’ salt fıkıh tartışmaları ve mantığıyla sınırlamak İslami ekonomi, bankacılık ve finansına hak ettiği değeri vermeyecektir. Bİ/Eİ bölümünde işaret edildiği gibi, bu süreç tanım gereği metodolojik bir endişedir.

Eğer konu metodoloji ise, İslamileştirme sürecine sadece fıkıh ve ictihad alimleri değil bütün ilim adamları katkı sağlamalıdır. Ekonomi, bankacılık ve finans konusunda, insan ilişkilerini ve kaynakların tahsisatı, mübadelesi ve finansı alanlarında yapılan tercihleri anlamaya, analiz etmeye ve tanımlamaya çalışan bir sosyal bilimden bahsediyoruz. Son kategori ayrıca araçların üretilmesini de kapsayacaktır.

İslami gelenek söz konusu olduğunda, fıkıh bilgisi yeterli olmayacaktır zira bu alanlar sadece yasal çerçeveyle sınırlandırılmışlardır. Metodoloji söz konusu olduğunda, fıkıh usulü (daha çok fıkhi mantık olarak anlaşılmalıdır) iktisat usulünden ayrıştırılmalıdır. İkinci alan, İslami dünya görüşünü, usul ilmini (bilginin kaynakları veya temelleri), fıkıh ve fıkıh usulünü, din usulünü, tarihi, analitik teknikleri ve Schumpeter’in ‘ekonominin sosyolojisi’ diye adlandırdığı şeye en azından ‘eşdeğer’ alanları da içeren daha geniş bir ‘İslam ekonomisi temelini’ kapsamaktadır.<sup>14</sup> Bu sebeple, çağdaş İslam ekonomisini, bankacılığını ve finansını geliştirmek için gerekli geleneksel bilginin güç bela tanımlanmış şeriat ilimlerinden daha fazlası olması gerekmektedir.

Modern ekonomi bilimi söz konusu olduğunda, anlamlı İslamileştirme, modern ekonominin, sisteminin ve kurucu bileşenlerinin fonksiyonlarını eleştirel bir düzeyde ele almadan ger-

14 Kahf İbni Haldun’un ‘umran ilmi’nden geleneğimizde bulunan bir bilgi yapısı olarak bahsetmektedir.

çekleşemez. ‘Eleştirel’ ifadesini kullanıyoruz zira modern sistem İslami bir çerçeve veya bakış açısından değerlendirilmelidir. Bu kategorideki bilgi, Schumpeter’in iktisat tarihi (hem düşüncesi hem de pratiği), istatistik (bugünkü ekonometriyle birlikte), teori (hem makroekonomi hem de mikroekonomi) ve iktisat sosyolojisi (diğer sosyal bilimleri de kapsayabilir) olarak ana hatlarıyla belirttiği alanları içermelidir (1954, 2. bölüm). O ayrıca sosyolojinin, mantığın, psikolojinin ve felsefenin ekonomi bilimiyle bağlantılarıyla birlikte önemini açıklamaya çalışmıştır (3. Bölüm). İslam ekonomisini geliştirme bağlamında, bizlerin her zaman bizim zaviyemize referansla Batı bilgisinin bu alanlarında ‘uzman’ olması gerekmektedir. Ekonomi, bankacılık ve finans yönünden bunun anlamı bu alanlardaki çağdaş ilerlemeyi eleştirel bir şekilde anlamaktır.

Anlamli İslamileştirme; İslam ekonomistinin veya çağdaş ekonomi, bankacılık ve finansını İslamlaştıranın neyin kabul edilebileceğini, neyin değışikliğı ihtiyaç duyduğunu (ne yapılmalı ve nasıl yapılmalı), neyin reddedileceğini (ne ve niçin) bilmesini ve bu çağdaş gerçeklikler arasında ilişki kurabilmesini ifade eder. Bu kesinlikle zor bir iştir ve eğer çağdaş İslami bankacılık ürünlerinin geliştirildiğı günümüzde mevcut olan şekildeki gibi devam ederse de çok mümkün gözükmemektedir. Bir yandan ürünler Batılı eğitim görmüş ekonomistler/bankacılar tarafından geliştirilip sunulurken, şariat âlimlerinden bunları değerlendirmeleri istenmektedir. Bu ikinci kesim ekonomi ve finans sektörünün işleyiş şekline aşina değildirler ve onların felsefe/metodoloji alanlarındaki (iktisat usulüne referansla) bilgileri de yetersiz kalmaktadır. Eğer insanlar mevcut ürünleri sorguluyorlarsa, bu sadece onların yasal geçerliliğıyle değil fakat ayrıca onların ahlaki sonuçlarıyla da alakalıdır. İslami finans araçlarını oluşturma sürecine dâhil olan her iki tarafın kendi hallerine mi bırakılması gerektiğı yoksa şariat kurullarını denetleyici olarak görev yapacak başka türden kurulların mı oluşturulması gerektiğı geçerli bir sorudur.

Eğer bu, İslam ekonomistlerinin dâhil edilmesi çağrısı olarak yorumlanacaksa, bu noktada biraz dikkat gerekecektir. İslam ekonomistleri arasında bile, ekonomiyi gerçek anlamda İslamileştirme yeteneğimize karşı dürüst olmak zorundayız. Bir yandan pek çok ekonomi/İslam ekonomisi programı İslami geleneğe dair dersler sunsalar da, bunlar genellikle fıkıh üzerine ve bir boyuta kadar da fıkıh usulü üzerinedir. Buna ilaveten, bu dersler ekonomi/finans ile bağlantısı kurulmadan öğretilmektedir. Bu programlardaki metodoloji ve felsefe bilimlerindeki söylem seviyesi de yeterince doyurucu değildir. İslam ekonomistleri kendilerini, İslami geleneğe fıkıh ve kanun bağlamına referansla ifade etmeye devam etmektedirler.

Unutulmamalıdır ki, İslamileştirmede kullanılabilecek değerlendirme ve metodoloji ölçütlerini biçimlendirecek bir temel veya dünya görüşü olmadan hiçbir disiplinin ve hatta zihinlerin İslamleştirilmesinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, akademisyenlerin (özellikle de Müslümanların) ilk önce kendi dünya görüşlerini ve onun içindeki bileşenlerini anlamaları noktasındaki el-Attas'ın yaptığı vurgu ve sık tekrarladığı ders, şimdi neredeyse herkes arasında kabul edilen bir hakikattir.

Tekrardan, Bİ sürecinde ve ekonomiyi uygulanmasında yapılması gerekenle ilgili olarak daha önce yapmış olduğumuz alıntıya dönersek (makale içerisindeki 5. sayfadaki), bu ya mevcut değildir ya da gelişigüzel bir şekilde yapılmaktadır. Mevcut yazarlar, bu ifadenin tavsiyelerinin bırakın 'piyasayı', akademisyenlerin bile eğitim müfredatlarında tam anlamıyla anladıklarına kani olmamaktadırlar. Mevcut eğitim müfredatlarını daha çok felsefe ve metodolojiyi içerecek şekilde değiştirmek kolay değildir. Özellikle bunlar 'piyasa' tarafından 'pratik sorunlara' çözümler olarak rağbet görürlerken. Ayrıca, profesörlere 'İslam'ı, onun dünya görüşünü ve/veya bunun ekonomiye nasıl uygulanacağını gerçekten bilmediklerini söylemek kimi zaman onların egolarına toslayabilir.

Bİ projesinin 30 yılı boyunca elde edilen ana ders, İslamileştirmeye çalıştığımız modern disiplinlerin felsefik ve metodolojik konularını gerçek manada anlayıp tartışmadığımızdır. Ayrıca kendi kültürel mirasımızı da yeterince ele alamamaktayız. Daha fazla finans ve insan kaynağının bu alana aktarılması gereklidir. Bu 30 yıllık tecrübeden öğrenilmesi gereken diğer bir ders de bu felsefe ve metodolojinin acil bir şekilde bu disiplinlere bağlanması ve belki de daha da önemlisi, bu disiplinlere dâhil olan akademisyenlerin bunlarla ilişkide olması gerekmektedir. Ragab'ın doğru bir şekilde işaret ettiği gibi (1999, s.35):

İslam'ın bir din olarak veya bir hayat biçimi olarak farklı veçhelerine dair yazılı materyal sıkıntısı yoktur. Ancak, İslam'a ve İslami dünya görüşüne dair referans materyalin çoğunluğu ansiklopedik veya monografik tarzdadır ve kendi disiplinlerinin İslamileştirilmesini yüklenen Müslüman sosyal bilimcilere kolaylıkla bir kullanım sunmamaktadır.

Bu boşluk doldurulmadan hiçbir yaratıcı sentez veya İslamileştirilmiş bilgi ders kitapları biçiminde üretilmeyecektir. Ne yazık ki, modern Batı eğitilmiş Müslüman sosyal bilimciler, İslami mirasa ilişkin anlamlı çıkarımlar yapmak şöyle dursun kendi disiplinlerindeki bu öncelikli felsefik ve metodolojik konuları değerlendirememektedirler. Onların eğitimi, pek çok durumda, kendi disiplinlerinde herhangi bir 'ustalaşma' arzusu olmamasının yanı sıra bazı durumlarda kendi alanlarındaki ruhu da kavramakta başarısız olan 'ikinci sınıf' Batı bilim adamları olmalarıyla sonuçlanmaktadır.

Diğer durumlarda da, onların eğitimlerinin modern disiplinlerde 'ustalaşmalarıyla' sonuçlanması durumunda, bilinçsiz bir şekilde bu disiplinlerin hâlihazırdaki çerçeveleri içine sıkışabileceklerdir. Başka bir deyişle, olayları İslami bakış açısından göremeyeceklerdir. Şunun akılda tutulması gerekir ki, her ne kadar pek çok Müslüman akademisyen özel bilgi alanlarında yüksek derecelere sahip olsalar da, onların kendi disiplinleriyle ve Bİ ile

ilişkili İslam'a, onun dünya görüşüne, felsefe ve metodolojisine dair bilgileri bir akademisyenden diğerine oldukça fazla farklılaşmaktadır. Bazı durumlarda, Bİ'ye dair bilgileri mevcut bile olmamaktadır.

Örneğin, bugün Batı üniversitelerindeki pek çok ekonomi programı ekonomi bilimindeki felsefi ve metodolojik konuları nadiren tartışmaktadırlar. Ana akım neoklasik-Keynesyen ekonominin temel varsayımları 'mutlak doğru' olarak kabul edilirken, hepsi olmasa bile birçoğunda bütün ilgi son çıkan kantitatif tekniklerde uzmanlaşmaya ve bunların 'analiz verisine' uygulanmasına ayrılmıştır.<sup>15</sup> Buna ilaveten, Batılı metodoloji ve onun 'bilimsel yöntemleri' nesnel ve doğru olarak kabul edilmekte ve matematiksel eşitlikleri çözmek için teknik usullere ve kantitatif tekniklerin uygulanmasına çok yoğun bir önem atfedilmektedir. Bunlar, kullandıkları metotların ve tekniklerin ve yücelttikleri teorilerin temelleri asla sorgulanmadan yapılmaktadır. Elbette ki, Bİ gündemi, bu temellerin eleştirel bir şekilde değerlendirilmesidir ve bu alana finansal ve insani kaynak tahsis edilmesi mantıklı görünmektedir. Bu olmasa bile en azından, Batıda yaşanan gelişmelerden haberdar olmalıyız. Gittikçe artan sayıda ekonomist ve bilim felsefecisi geleneksel neoklasik ekonominin dayandığı bütünsel çerçeveyi sorgulamaktadır.

Örneğin, ilginç bir şekilde not edilmelidir ki 'post-otistik ekonomi' (POE) hareketinin kurulmasıyla Fransa'da, Birleşik Krallık'ta ve Amerika'da bu duruma karşı muteber bir tepki gelişmiştir. Ekonomi öğretisinin 'dar' kapsamı ve yaklaşımına karşı bir üniversite öğrenci tepkisi olarak başlayan bu hareket hızla ivme kazanarak, şimdilerde, ekonomi biliminin öğrenilmesi ve öğretilmesi için çoğulcu bir yaklaşım çağrısında bulunarak dünya çapında muteber bir takipçi kitlesine ulaşmıştır. Hareket üç aylık bir çevrimiçi dergiye sahiptir (şu anda 29. sayısı çıkmıştır) ve ekonomi disipli-

15 Bkz. [www.paecon.net](http://www.paecon.net)

ninin felsefi ve metodolojik konularını eleştirel bir şekilde analiz etme görevini kendilerine vazife edinmiş ekonomistlerden ve diğer akademisyenlerden oluşmaktadır. Bu dergideki bilginin okunmaya değer olmasının nedeni ‘modern disiplinlere’ (bu durumda neoklasik ekonomiye) getirdikleri ortak eleştiridir. Ekonominin İslamileştirilmesine ilgi duyan bilim insanları, ana akım neoklasik ekonominin eleştirisinde daha derin ve ileri bir pozisyonda olan Batı üniversitelerindeki akademisyen ve öğrencilerden materyali okuyarak kesinlikle fayda sağlayacaklardır.

Çağdaş İslam ekonomistleri ayrıca tarihten, hem Müslümanların hem Batı Avrupa’nın tarihinden öğrenmeye hazır olmalıdırlar. Örneğin, Yunanlıların yazdıklarıyla karşılaşan bizim ilk dönem âlimlerimiz ‘tetkik ettikleri’ şeyler konusunda seçici olmuşlardır. İslami dünya görüşü anlayışıyla birlikte İslami bakış açısını çalışmışlar ve bu sayede de bilginin ‘İslamileştirilmesi konusunda çok dikkatli ve başarılı olmuşlardır. Ayrıca, pek çok âlim, etrafı bir şema içerisine yeni bilgi yapılarını yerleştirebilmek amacıyla, bilginin sınıflandırılması üzerine çalışmalar yapmayı tercih etmişlerdir. Eğer Batılı iktisadi düşünce tarihine bakarsak, ekonominin teolojinin ve ahlak felsefesinin bir parçası olduğu 13.-14. yüzyıllar Thomistik (Aquina’lı Thomas ekolü) ekonomisi zamanlarından beri metodolojik ve felsefi meselelerin tartışıldığı ve geliştirildiği açıkça görülecektir. Bu durum, 15.-16. yüzyıl merkantilist ve fizyokratların yazılarında da açıkça görülmektedir.<sup>16</sup> Metodoloji üzerine tartışmalar açık bir şekilde zamanın politik iktisatçılarının yazılarına tesir etmiştir. Batılı ekonomi geleneğindeki bütün başlıca yazarlar metodolojik konularda yazmışlardır.

Eğer İslam ekonomistleri arasında, hem kendi geleneğimizde olduğu şekliyle hem de Batı iktisadının gelişim evrelerindeki

16 Batı iktisadi düşünce tarihine dair sayısız kitap olmasına rağmen, ekonomik muhakeme ile Batı düşüncesi arasındaki ortak zemini çalışmaya istekli bütün İslam ekonomistlerinin okuması gereken kitaplardan birisi, Karl Pribram’ın *A History of Economic Reasoning* çalışmasıdır (Johns Hopkins University Press, 1983).

benzer metodolojik konuları da kapsayan temellere dair bir farkındalık ve kavrayış gerçekleşmezse; bir 30 yıl daha uluslararası düzeyde konferanslar yapmaya devam ederiz ve İslam ekonomisi, bankacılığı ve finansına anlamlı katkılar yaptığımızı düşünebiliriz. Hâlbuki gerçeklik bundan çok farklı olacaktır.

#### 4. Metodoloji Üzerine Bir Not

Israrla tekrarlandığı gibi metodolojiyi ekonomi temellerindeki ana bileşenlerden biri olarak ciddi şekilde tartışmak için acil bir ihtiyaç söz konusudur. Bunu tam olarak yapamayacağımız ön kabulüne aldırmadan metodoloji ile neyin kastedildiğinin ana hatlarını çizmek ve çağdaş akademisyenlerin ekonomi/İslam ekonomisi metodolojisine dair yazdıklarına atıflarda bulunmak, bu alana daha fazla ilgi çekmeye dair kendi argümanımızı desteklemek açısından oldukça önemlidir.

İlk olarak tartışmayı bu bağlamda özet bir şekilde ortayaoyalım. Ekonomi biliminin metodolojisi, Batılı ekonomi biliminde dahi, 1970'lerden beri yenilenen bir ilgiye rağmen, görece olarak halen gerekli titizliğin gösterilmediği bir alandır. Ana akım ekonomi bilimi içerisindeki 1970'lerdeki 'kriz'<sup>17</sup> de dâhil olmak üzere farklı nedenlerden dolayı tartışılan konuların doğasında bir değişim (doğrulama ve yanlışlamadan bilimsel bilginin tarihsel dinamikleri tartışmasına kadar)<sup>18</sup> ve heterodoks düşünce okullarının yükselişiyle birlikte ana akım ekonomi biliminin temellerinin sorgulanmasında ciddi bir artış olmuştur.<sup>19</sup> Kısacası, eleştirel bir öz değerlendirme ve ekonomi bilimine 'metodolojik çoğulculuğu' dâhil edecek bir hareket oluşmuştur.<sup>20</sup> Başka bir deyişle metodolojiye dayanan farklı düşünce okullarının kabullenilmesine dair bir istek doğmuştur.

17 Örneğin Pheby (1986) ve Fox (1997).

18 Örneğin Backhouse (1994).

19 Örnek olarak bkz. Albelda/Gunn/Waller (eds. 1987).

20 Bkz. Caldwell (1982) ve Boland (1997).

Metodoloji ile sadece kullanılan teknik süreçleri (tekniklerin modellenmesini) değil, kategorilerin seçimini ve tercih edilen deneme süreçlerini de kastediyoruz. Fakat teorileri değerlendirmek için kullanılan tercih edilen muhakeme biçimiyle ilişkili bir şekilde gerçekliğin (dünya görüşü) kavramsallaştırılmasını vurgulayarak.<sup>21</sup> Temel bir tanım olarak Machlup'un görüşlerine referans verebiliriz (1977, s. 54, 55):

Metodoloji argüman sağlar, hatta bir ölçüde makul kılma. Kavramların biçimlendirilmesi, hipotezlerin formüle edilmesi ve teorilerin sınanmasını kapsayan entelektüel süreçlerin kesin ilkeleriyle meşgul olan bilimsel topluluk, farklı tercihleri desteklemektedir.

Metodoloji ne sadece iyi metotların çalışılması ne de müstakil olarak kullanılan metotların çalışmasıdır. Fakat daha çok ilkelerin arkasındaki nedenlerin, genel olarak düzenlenmiş veya belli bir özel disiplindeki bilgi yapılarının bir parçası olarak farklı öneri türlerinin kabul edilmesi veya reddedilmesi temelinde, çalışılmasıdır.<sup>22</sup>

Fox (1997, s.33), ekonominin metodolojisine dair daha 'kullanıcı dostu' kitaplardan birinde ekonominin metodolojisini şu şekilde tanımlamaktadır:

Metodoloji, metot, süreç, teknik veya modelleme için bir yaklaşım anlamına gelecek şekilde sık sık yanlış kullanılıyor... Metodoloji, bilimsel gibi görünen teorilerin değerlendirilme süreçlerinin çalışmasını belirtir. Metodoloji teorilerin teorisidir. Ekonomik fenomenin doğruluğunun ispatlandığı bilgi sürecini analiz eder... Metodolojistler aynı zamanda semantikle ve yakın

21 Bkz. Dow (1996) ve özellikle de Machlup (1977).

22 Machlup (s.61) daha sonra metodoloji (yukarıda tanımlandığı şekliyle) ve akademik makale/araştırmada kullanılan metotların tanımlanması arasındaki farkı ayırt etmektedir (O bunu metodografi veya daha basitçe metot üzerine notlar olarak adlandırmaktadır). Kavramı 'alçaktan' ve 'soyut' tartışmalardan uzaklaşma adına ihtiyatlı davranan bugünkü pek çok yazarı da azarlamaktadır (ss. 7-8). Kavramın konuşulmasına olumsuz bir reaksiyon oluşturan 'metot hastalığından' etkilenmemeliyiz.

geçmişte de retorikle alakadar olmaktadırlar. Metodolojik ayrımlar sıklıkla, ekonomistlerin anahtar kelimelere tutturdıkları anlamlara dayanırlar.

Yukarıdaki tanımdan, okuyucu açısından, ekonomi biliminin metodolojisi, ekonomi ve felsefe arasında ‘seyrek olarak seyahat eden orta yol’ olacaktır. Bu alanın derinlerine inmek disiplinler arası bir inceleme olacaktır. Disiplinler arası olmak İslam ekonomistleri için yeni bir öneri olmasa da, ilgili disiplinlerin/bilginin karıştırılması ekonomistler açısından ‘yeni bir bölge’ olacaktır. Bir yandan İslam ekonomistleri her zaman fıkıh ve onun metodolojisinden konuşmaktalarken, yani fıkıh usulünden, bu aşırı derecede ‘hukuk’ vurgusu ekonomi ve finansa hitap etmek açısından yeterli değildir. Bu yüzden bizim önerimiz *iktisat usulü* diyebileceğimiz yeni bir alanı geliştirmek gerektiğidir.

Fox’un (s.16) önerdiği metodolojinin kapsamı dört soruyu kapsamaktadır: Ekonomik araştırmanın amacı nedir, ekonomik araştırmanın meşru kaynakları nelerdir, ekonomi bilgisinin uygulama alanının kapsamı nedir ve bir ekonomi teorisinin uygun yapısı nedir? Bu dördü içerisinde İslami ilim ikinci soruya odaklanmış gibi görünmektedir. Önemli bir konu da, vahyin İslam’daki birincil bilgi kaynağı olma pozisyonundan dolayı ve Bİ/Eİ yaklaşımına göre unutulmamalıdır ki hem geleneksel mirasımız ile hem de modern bilgi/ekonomi ile alakadar olmalıyız. Eİ üzerine çalışmalarda sorun olarak görünen konu maddi alanlara (bizim durumumuzda bankacılık ve finans oluyor) uygun ‘araçlar’, yani metodoloji olmadan aşırı odaklanılmasıdır. Metodoloji tartışıldığında bile, bu parçalı olmaktadır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Sıddıki, Zarqa ve Kahf gibi bazı ilk dönem yazarlar 1980’lerde özel olarak metodoloji üzerine makaleler sunmuşlardır. 1980’lerde belli bir farkındalık olmasına rağmen, o zamanki çalışmaların kapsamının sınırlı olduğu, bazı durumlarda metodolojinin geleneksel ekonomi literatüründe tanımlandığı ve tartışıldığı gibi tartışılmadığı görülecektir. Örneğin,

Zarqa (2003, s.5)<sup>23</sup> doğru bir şekilde, disiplinle ilişkili ‘büyük metodolojik sorulara’ cevaplar üretilmediği takdirde İslam ekonomisinde bir ilerlemenin mümkün olamayacağına işaret etmektedir. Metodoloji ile uğraşmanın zor olduğunu kabul etmektedir zira ekonomistler ve fıkıhçılar arasında ‘terminoloji ve ifade tarzı’ arasında farklılıklar söz konusudur (s.6). Ekonomi bilimiyle ilgili üç kurucu bileşenin olduğunu ifade etmektedir: Varsayımlar, normatif değerler ve tanımlayıcı gerçekler. Bu bileşenler ve modelleme sürecindeki–bu oldukça fazla değer yüklü bir süreçtir–sorunlar arasındaki ilişkiyi göstermeyi deneyerek devam etmiştir (ss.11-20). İslam ekonomisi ve fıkıh arasındaki farklılığın keskin bir şekilde farkındadır ve bir yandan bunun detaylandırılması açısından muteber bir iş yaparken, geleneksel mirasın fıkıhtan çok daha fazlasını yani fıkıh usulünü, Müslüman iktisadi düşünce tarihini ve Müslümanların iktisadi tarihlerini kapsadığının farkındadır.

Ancak, önemli ve doğası gereği metodolojik olan bazı konuların tartışılmasına dair bu ilk çabasına rağmen, geleneksel ekonominin metodolojisine değinmeyi denememekte ve bu bileşeni Eİ içerisinde ‘değerlendirmemektedir’.<sup>24</sup>

## 5. Sonuç

Çağdaş İslam ekonomisi, bankacılığı ve finansı, bir disiplin olarak ekonomi bilimine ve Müslümanların yaşamlarına takriben 30 yıldan bu yana muhakkak bir katkı yapmaktadır. Modern ekonomi biliminin İslamileştirilmesi, 21. yüzyılda çağdaş İslam ekonomisinin daha ileri geliştirilmesinde şüphesiz bir yaklaşım olacaktır. Eİ çerçevesi içinde, bankacılık ve finansı kapsayan ekonominin maddi alanları üzerine çalışmalar devam etmek zorun-

23 Bu makalenin özgün hali 1984 yılında yazılmıştır.

24 Monzer Kahf da 2004 yılında yayınlanan bir makalesinde bazı metodolojik konuları tartışmayı denemektedir, fakat Zarqa’nınki kadar derine inmemektedir. Bu makalenin analizi, mevcut İslam ekonomisinin metodolojisinin daha geniş bir gözden geçirilmesinin parçasıdır.

dadır. Buna ilaveten, ancak bu makale çağdaş İslam ekonomisinin gelişimini destekleyenlere daha temel alanlara, mesela metodoloji gibi, eşit önem vermeleri çağrısında bulunmaktadır. Bunun nedenleri, İslamileştirme sürecinin kendi metodolojik doğası işaret edilerek gösterilmiştir.

Makale ayrıca, bankacılık ve finans gibi alt alanlara dair çalışmaların devam etmesi gerektiğini savunurken, bu alanların gelişim süreci, özellikle de uygulayıcılar ve akademisyenler arasındaki etkileşim, hem dâhil olan tarafların bilgisi bağlamında hem de belki de tarafların etkileştiği şekil bağlamında, bazı değişiklikleri gerektirecektir. Bir disiplin olarak odağın; dünya görüşü, felsefe özellikle de epistemoloji, İslam ekonomisinin metodolojisi ve diğer sosyal/insani bilimler gibi daha geniş bir dizi konu başlığını kapsayan, iktisat usulüne kaydırılması gerekmektedir. Eğer Batılı ekonomiye karşı sürdürülebilir bir alternatif geliştirmeye kararlıysak, bu alanın eksik bırakılmaya devam edilmesi halinde bunun nasıl makul olacağını bilememekteyiz. Ciddi adımlar atmaya ve İslam ekonomisi programlarında müfredat reformu yapmaya razı olmalıyız. Ekonominin pratiği konusuna gelindiğinde de, doğru sorular sormaya özellikle de bankacılık ve finans alanında hazır olmalı ve finansal hususların disiplinin yönünü tayin etmesine izin vermemeliyiz.

### **Referanslar**

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1978), ‘The Dewesternization of Knowledge’, “Islam and Secularism” içinde 4. bölüm. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 133-150.

Faruqi, Ismail Raji (1982), Islamization of Knowledge: The Problem, Principles and the Workplan, Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Hasan, Zubair (1998), ‘Islamization of Knowledge in Economics: Issues and Agenda’, IIUM Journal of Economics and Management, Volume 6 No. 2.

Kahf, Monzer (2003), 'Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology', *Review of Islamic Economics*, Volume 13, ss. 23-48.

Mohamed Aslam Haneef & Ruzita Mohd. Amin (1997), 'Some Conceptual and Practical Dimensions of Islamization of Knowledge: A Case Study of the Economics Program at the IIUM', *American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 14 No. 2, pp. 188-207.

Mohamed Aslam Haneef (2004), 'A Critical Review of Islamization of Knowledge', research funded by Research center, IIUM.

Nasr, Seyyed Vali (1992), *Islamization of Knowledge: A Critical Overview*, IIIT (Pakistan), Islamabad.

Ragab, Ibrahim (1997), 'Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Component of the Islamization of Knowledge Effort', *Intellectual Discourse* 5, no. 1 : 35-49.

\_\_\_\_\_ (1999), 'On the Methodology of Islamizing Social Science', *Intellectual Discourse* 7, no. 1 : 27-52.

Safi, Louay (1993), 'The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade', *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 10, no. 1 : 23-48.

Sardar, Ziauddin (1989), 'Islamization of Knowledge: A State of the Art Report' In *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*, edited by Ziauddin Sardar. London: Mansell Publishing Limited, 27-56.

\_\_\_\_\_ (1988), 'Islamic Economics: From Partial to Axiomatic Approach', Chapter 9 in *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.

Schumpeter, Joseph, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press (1982 Renewed Edition).

Siddiqi, M.N, *Economics- An Islamic Approach* (2001), jointly published by the Institute of Policy Studies (Islamabad) and Islamic Foundation (UK).

# 7

## İSLAM MORAL EKONOMİSİNİN İDEALLERİNE KARŞIN İSLAMİ FİNANSIN GERÇEKLERİ<sup>(\*)</sup>

Mehmet ASUTAY  
Çeviri: Melih TURAN

### Özet

İslam Moral Ekonomisi, modern anlamda, İslam'ın ekonomik sistemi içerisinde özgün bir anlayış ve buna bağlı politikalar geliştirmek amacıyla 1960'ların sonu ve 1970'lerin başlarında ortaya çıkmıştır. Bu kavramın bir parçası olarak, reel ekonomiyi finanse etmek için kaynaklarını ortak fonda birleştirebilen İslami bankalar ve finansal kurumlar, bu moral ekonominin kurumsal veçheleri olarak kabul edilmiştir. Ancak 1975 ortalarından beri İslami bankacılığın ticari bankacılığa doğru dönüşümü, beklenmedik şekilde başarılı finansal performansla neticelenmiş olmasına rağmen bu İslam moral ekonomisinin 'toplumsal ve iktisadi kalkınmacı' ideallerine karşı olmuştur. Bu yüzden İslami bankalar ve finansal kurumlar sosyal başarısızlıklarından dolayı tenkit edilmiştir. Bu çalışma, bu cihetle, İslami bankaların ve finansal kurumlarının sosyal başarısızlığını incelemeyi ve bu başarısızlığın nedenlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışma İslami bankaların ve finansal kurumların sosyal

---

(\*) Bu makale ilk olarak, Asian and African Area Studies'de yayınlanmıştır. Yazarının izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: Asian and African Area Studies, 11 (2): 93-113, 2012. Özgün adı; Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance

başarısızlığını incelerken, aynı zamanda Müslüman toplumların sosyal ve kalkınmaya yönelik ihtiyaçlarına hizmet etme amacıyla kurulması gereken İslami sosyal bankacılık, İslami mikrofinans, *vakıf* sistemi, *ar-rahın* ya da İslami rehin sandığı ve *zekât* fonu gibi bankacılığın haricinde finansal kurumlar suretinde üçüncü bir kurumsal gelişim öne sürmektedir.

## Giriş

Özgün İslami kurumlar arayışı, 20. yüzyılda Müslüman toplumların hedeflerini belirlemiştir. Bu arayış finansal kurumlar bağlamında yüzyılın son çeyreğinde İslami bankalar ve finansal kurumlar (İBFK) şeklini almıştır. 1960'ta Mısır'daki Mith Gamr örneğiyle kısa süren İslami sosyal bankacılık tecrübesinin aksine; ilk İslami Bankanın (İB) 1975'te körfez ülkelerinde kurulmasıyla birlikte kurumsal gelişimi, 'ticari bir şekil' almıştır.

1975'deki ilk İB'den beri, İBFK'ler başarılı bir şekilde aktif varlık bakımından büyüdüğü gibi sayı bakımından da artmıştır. İBFK'lerin önemli bir başarısı da bu kurumsal gelişmenin Batı'da da gerçekleşmiş olmasıdır. Londra, Paris, Roma ve Lüksemburg gibi diğer ülkeler de İBFK'leri cezbetmiştir.

Küresel mali krizin arka planına rağmen, İBFK'ler kendi aktif varlık tabanlarında ve diğer kurumsal ve finansal değişkenlerinde mütevazı bir büyüme elde etmeyi başarmışlardır. Bu yüzden, 'İBFK'lerin mukavemeti' konferanslarda ve makalelerde popüler bir konu haline gelmiş ve bu 'mukavemet' gibi söylemler İslami bankacılık ve finansın (İBF) dini-ahlaki temellerine isnat edilmiştir. Ancak, İBFK'lerde de birtakım kusurlar olmuştur, özellikle de Dubai'de, bütün mukavemet fikrinin 'tartışmaya açılmasına' neden olmuştur.

İBFK'lerin gelişimi, büyümesi ve performansı hakkında eleştirel bir analiz, İBF'nin değerleri ve ilkelerinden, 'mevcut finansal sistemin' sorunlarını İBFK dünyasının içselleştirmesine

yardımcı olan finansal mühendislik yoluyla ‘finansallaşma’ için ödün verildiğini belirtmiştir. Bu yüzdendir ki ‘İBF’nin İslamiliğine’ anlam veren İslam moral ekonomisinde (İME) formüle edildiği üzere, İBFK’lerin ilke ve değerlerine atıf yapmak önemlidir. Bunun için, İME’nin çerçevesi düzgün bir şekilde ifade edilmeli ve İBF’nin ayırt edici niteliğini bir değer önermesi olarak açığa vurmak için İBF, bu çerçevenin içine dâhil edilmelidir.

Bu çalışma, dolaylı olarak, İBF’nin moral ekonomisinin temelini sunmayı ve İME tarafından ifade edilen değer önermesi karşısındaki performansını, İBF’nin ‘sosyal başarısızlığını’ belirterek, karşılaştırmayı hedeflemektedir.

## 1. İslami Finansın Temeli Olarak İslam Moral Ekonomisi

İslam ekonomisi yahut bu makalede öne sürüldüğü üzere İslam moral ekonomisi (İME), 20. yüzyılın başlarından beri Müslüman dünyası için bir reform arayışı sonucu 1960 sonlarında ortaya çıkmıştır. 1960’ların son döneminde, Müslüman dünyasının ekonomik gelişimindeki başarısızlık ve siyasal İslam kimliğinin gün yüzüne çıkması, daha sonraları İslam ekonomisi veya İME olarak anılacak olan ilk temel meseleleri tartışmak üzere bazı akademisyenleri, aktivistleri ve finansçı/bankacıları motive etmiştir. Nitekim İME, İslam dünyasındaki iktisadi gelişimin başarısızlığına karşı, ister kapitalist ister sosyalist ya da milliyetçi olsun, özgün anlamıyla İslam’ın varoluş felsefesinden yani Kur’an ve İslam Peygamberinin adetlerinden yani Sünnet’ten ortaya çıkan bir tepkidir (Asutay 2007a, 2007b). Bu bir anlamda ekonomi biliminin ve ekonominin bir ‘İslami sistemini’ geliştirmek ve insan merkezli gelişim süreci oluşturmak amacıyla İslam’ın varoluş felsefesinin değerleri, kaideleri ve ilkeleri ile Müslüman toplumlarının az gelişmişliğine karşı koymak üzere teorik bir politika üretmek için bir aksülamel/reaksiyon ve sorun çözme girişimidir.

M. Ömer Chapra (1992, 2000), M. Nejatullah Siddıki (1981), Hurşit Ahmed (1979, 1994, 2003), S. H. Naqvi (1981, 1994, 2003) gibi birtakım akademisyenler 1970'lerde modern anlamda İslam moral ekonomisinin kurucu isimleri olarak İME'nin dolayısı ile İBF'nin ilk teorik yapı taşlarını tanımlamak için girişimde bulundular. Yenilikçi/modernist bir hareket olarak, İME bu süreçte İslami ontolojinin toplumsal anlamı içinde sosyal açıdan inşa edildi. Bu türden bir okuma bu yüzden, formülasyon ve vurgu ekonomik kalkınmanın sonuçsal doğası ve sürecin özü temelinde inşa edildi. Bunlar da sonuç olarak kalkınmacı paradigma odaklı bir 'toplumsal refah' veyahut 'toplumsal iyi' üretti. '*Adalet*' ve '*hak*' kavramları bu alternatif sistemi anlamak için temel hedef ve işlevsel fonksiyonlardır.

Ekonomi biliminin İslami sistemi'ni formüle etmek için yapılan ilk girişim, İME'nin sosyal yönleri ve kalkınmacı oryantasyonunun doğrudan sonuçları ve çıkarımları ile birlikte, İslam moral ekonomisini aksiyomatik temeline dayandırmayı hedeflemektedir; (Asutay 2007a, 2007b; Naqvi 1981, 1994; Ahmed, K. 1979, 1994):

(i) Yaratıcıları Allah ile olan ilişkilerinde bireylerin dikey ahlaki eşitliği ve Allah tarafından yaratılan yeryüzünün nimetlerinden eşit derecede istifade etme hakkına sahip olunması; yani *tevhid*;

(ii) Bireyler arasındaki *tevhidi* çizgideki yatay eşitliği teşkil eden sosyal adalet ve yardımseverlik (*adalet* ve *ihsan*).

(iii) Ahlaki olan yatay ve dikey aksiyomların doğrudan sonucu olarak, *tezkiye*'nin manevi çerçevesindeki paydaşları ile uyum içinde yer almak için İME; bireysel, içtimai (sosyal), iktisadi ve biyolojik çevrede büyümeyi varsaymaktadır.

(iv) İME, yukarıdaki aksiyomların neticesi olarak işlevsel anlamda etkin bir birey, toplum ve doğal çevre varsaymaktadır ki bu sayede *tevhidi* çerçevede bunların her biri kemaline ulaşabilsin. Zira Allah her şeye ve herkese kemale giden bir yol tayin etmiştir. İşlevsel aksiyom olarak bu, *rububiyete* tekabül etmektedir.

(v) *Rububiyyeti* bireylerin, toplumun, ekonominin ve çevrenin tüm yönleriyle yerine getirmede, *tezkiye* süreci birey ve toplum arasındaki çatışmanın üstesinden gelmeyi hedefliyor. Bu yüzden, İME birey ve toplum arasındaki algılanan çatışmanın üstesinden gelmek için gönüllü hareketlerin yeterli sayılmadığını öne sürmektedir; ve bundan dolayı belirli toplumsal amaca sahip mali ve iktisadi zorunlulukları, kendi moral ekonomi ideallerine ulaşmak için *farz* kılmıştır.

(vi) İME aksiyomlarında dile getirildiği üzere bu gibi beklentileri işlevsel kılmak için, *tevhidi* çizginin bir parçası olarak, bireyler Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri yani *halifesi* olarak seçilmekte ve kendilerinden toplumsal, iktisadi, mali ve diğer alanlardaki vazifelerini yerine getirmeleri ve kararlarını ahlaki bir süzgeçten geçirmeleri beklenmektedir.

İME'nin temel çerçevesini oluşturan tüm bu aksiyomlar, amacı 'insan refahını' gerçekleştirmek olarak tanımlanan '*şeriatın maksatlarının*' sürecinin söylemsel ve işlevselleştirilebilen veçheleridirler. Diğer bir deyişle, İME'nin tüm hedefi ve işlevsel yönü, *tevhidi* çizgide tüm çabaların asıl ve gerekli hedefi olan 'insan refahına' hizmet etmektir.

Şu dikkate alınmalıdır; İME metodolojik temelde '*homo-Islamicus*' olarak ele alınabilecek ahlaki doğrultuda olan bir bireyin varlığını varsaymaktadır (Asutay 2007a, 2007b). Bu şekilde tahayyül edilmiş bir bireyden, bu dünyada ya da ahirette *felah/kurtuluş* süreci boyunca her ne yaparsa yapsın *ihsanı* ya da *kemali* sağlaması beklenmektedir (Zaman ve Asutay 2009). Böylece, ebedi yaşamın esas parçası olarak '*ahireti*' içselleştirmek, bireysel hedef fonksiyonunun içerisine manevi hesap verme sorumluluğunu sokar. Yani, kimisi bu dünyadaki faydasını maksimize etmeyi ilerideki sonuçlarına katlanacağını bilerek hedefler kimi ise ahiret için olan *felah*ını maksimize etmeyi hedefler. Bu yüzden iki boyutlu fayda maksimizasyonu İME tarafından ele alınmış ve teorize edilmiş bir süreçtir. Sonuç odaklı

yaklaşımına göre, kurucu nitelikteki aksiyomların çıkarımları göstermektedir ki, bir sistem olarak İME iktisadi ve sürdürülebilir gelişme, sosyal adalet ve sosyal yatırım odaklı prensiplere işaret etmektedir. Bu aksiyomlar, dünya ve ahirette hayatın amacı olarak bireylerle birlikte *ihsana* ya da kemale ulaşmayı *felaha* vesile kılması nedeniyle insan odaklı bir kalkınma stratejisi öne sürmektedir. Böyle bir çerçeve içerisinde, İME hak üzere ve adil bir ortam oluşturarak ve bu gibi gelişmelerin vuku bulabilmesi için imkân sahalaları sunarak ‘eylem’ ve ‘varlık’ anlamında faal bireyler geliştirmeyi varsaymaktadır (Zaman ve Asutay 2009).

Bu yüzden İME, kurucu nitelikteki aksiyomları, değerleri ve kaideleri, özel bir metodolojisi, işlevsel prensipleri ve fonksiyonel kurumlarıyla doğrudan bir sistem anlayışına dayanmaktadır. Yazar tarafından da incelendiği üzere (2007a), İME sistem olarak algılanması açısından tüm bu şartları yerine getirmektedir. İME sistemi içerisinde, sadece İBFBK’lar gerekli fonu büyütme ve toplamak ve iktisadi aktiviteyi, gelişimi ve kalkınmayı finanse etmek bakımından işlevsel kurumlar olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden, İME çok boyutlu ve çok disiplinli yaklaşımıyla ekonomi sahasında sistemik bir yaklaşım sağlayan ekonomi ve toplumun bir ahlak sistemidir. İBFBK’lar bundan dolayı, İME’nin ideal ve hedeflerine hizmet etmek için ve *felah* sürecinde bireylere, toplumdaki *ihsani* sosyal sermayeyi genişleterek, katkı sağlamak için bu çerçeve ve sistemik anlayış içerisinde yerleştirilmelidir. Bu yüzden bir sonraki bölüm İBFBK’ların ahlaki temelini tespit etmeyi hedeflemektedir.

## 2. Değer Odaklı Bir İslami Bankacılık ve Finans Önerisi

Bir önceki bölümde müzakere edildiği gibi İME insanlığın karşı karşıya kaldığı iktisadi ve mali sorunlara ahlak tabanlı bir değer önerisi teklif eder. Küresel finansal kriz dünyayı

vurduğu zaman, farklı konumlardaki insanlar kapitalizmi ‘ahlaki yoksunluğundan’ dolayı eleştirmiş ve bu finansal başarısızlığın sadece ‘ihtiyatsız finansman’ araçlarına değil aynı zamanda finansçı ve bankacıların ‘açgözlülüğü’ne hamletmişlerdir. Bunun sonucu olarak, finansal kriz kapitalist finansal sistemin sonuçlarını yumuşatma hedefiyle ‘ahlakın’ önemini gündeme taşımıştır

İslami bankacılık ve finansın (İBF) menşei İslam medeniyetinin ilk yıllarına dayandırılabilir. Çünkü İslam, Peygamberinin öğretisi idaresinde, İslam’ın ahlaki kaideleri ve değerlerine göre iktisadi ve mali aktiviteyi düzenlemeyi ve şekillendirmeyi hedeflemektedir. Öyle ya da böyle, bir şekilde bu gelenek Müslüman dünyası çevresinde varlığını devam ettirmesine rağmen, bunun sistemik bir anlayışla yeniden ortaya çıkışı, 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde yani yeni bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkelerin İslami değerler ile iktisadi ve mali faaliyetlerin özgün bir biçimini aramaya başladıkları zaman mümkün olabilmiştir. Bu yüzden, İME’nin yükselişi, İslam anlayışına göre bir iktisadi sistem oluşturma hedefiyle bu özgünleşme sürecinin bir sonucudur.

Ancak İME bir ‘sisteme’ atıfta bulunmaktadır ki bu özü itibariyle yalnızca bir siyasi süreç aracılığıyla mümkün olabilir. (Asutay 2007a). Yeni bir sistem getirmek için siyasi süreci değiştirmek mümkün olmadığından İBF, İME’nin makul kurumsal dinamiklerinin kurucu ögesi olarak kabul edilmiş ve bu yüzden bankaların modern versiyonları İBFK’ler biçiminde ticari olarak 1975 ortalarında faaliyet göstermeye başlamıştır. Ancak, bu ticari İBFK’lar bu sürecin ikinci aşaması olarak düşünülmelidir çünkü ilk olarak 1963’te Mith Ghamr Bankası Mısır’da, ticari İBF’den farklı olarak, moral ekonomi anlayışı temelinde kurulmuştur ve Mith Ghamr Bankası kapasite gelişimini ve iktisadi ve bireysel gelişimi hedeflemiştir (Mayer 1985). İBF’nin başlangıçtaki kurumsal doğasını teşkil eden bu sosyal banka, devletin baskıcı gücüne karşın bireyleri güçlendirmek amacıyla küçük

girişimcilere ve sanatkârlara kredi sağlamayı hedeflemekteydi. Fakat bu bankanın faaliyeti sürdürülemedi zira faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıkan gelişmeler ülkedeki siyasi gücü rahatsız etti ve bu yüzden ülke rejimi tarafından 1960 sonlarında kapatıldı. Dolayısıyla, ‘hakiki’ bir İslami bankanın (İB) ahlaki sonuçları, bugün özlem duyulan bir ‘rol model’ olarak kalan, Mith Ghamr’ın faaliyetlerinde oldukça belirgin olmuştur.

İlk ticari İBF’nin Dubai’de (Dubai İslam Bankası) 1975’te kurulmasından yıllar sonra, İBF körfez ülkelerinde bir gerçeklik halini almıştır. Son 35 yıl içindeki İBFK’lerin performansı gösteriyor ki bu bankacılık ve finans önerisi, Müslüman ülkelerdeki otoritelerin tamamen karşı tavırlarına rağmen beklenmedik bir şekilde başarılı olmuştur (Iqbal ve Molyneux 2005). Son raporların gösterdiği üzere İBFK’lerin aktif varlığı 1.2 Trilyon \$’a ulaşmış durumda ise de hala küresel finansal sistemin küçük bir kısmını oluşturmaktadır (*The Banker* 2010). Ancak bu performansın 1975’te, sıfırdan ve basitçe başlanan geçmişi üzerinden düşünülmelidir. İBFK’lerin performansına gelince, son finansal krize kadar bu kurumlar yıllık olarak %15-20 oranında büyümüştür. Ancak, 2008’den beri büyümeleri daha ılımlı-yıllık olarak %10’nun altında-olmuşsa da bu yine de diğer geleneksel bankaların ve finansal kurumların çok daha üzerindedir ve daha yüksektir.

İBFK’lerin başarısı dünyadaki coğrafi dağılımlarına bakıldığında daha net görülmektedir. Dünya çapında yaklaşık 55 ülkede varlığını sürdüren İBFK’ler her gün tüketilen mal ve hizmetleri finanse etmektedirler. Bu 55 ülkede 2010 sonunda toplam 650 İBFK’nin olduğu raporlanmıştır. (*The Banker* 2010).

Bu beklenmedik başarı, gayr-i müslim ülkelerin de dikkatini çekmiş ve Büyük Britanya, Fransa, İsviçre, Lüksemburg gibi birtakım batı ülkelerinin İBFK’leri kendi ülkelerinde tesis etmek ve kolaylaştırmak için yeni stratejiler benimsemelerine neden olmuştur (Wilson 2007).

Gözlenen ‘finansal’ başarıya rağmen, İBFK’lerin performansını, kurucu aslı olan İME’ye karşı, eleştirel olarak değerlendirmek önemlidir. Zira İME, İslam’ın toplumsal ve ahlaki ekonomi normları içinde ekonomik kalkınma için gerekli fonlamanın ve finansmanın oluşturulmasını uygulamaya koyar; bunu da Batı finansal sisteminin çöküşündeki ana sebeplerinden biri olarak görülen ‘finansallaşmaya’ karşılık olarak ‘finansman’ önerisi kavramsallaştırmasıyla yapar. İME çerçevesinin bir değer önermesi gerçek anlamda ahlakiliği önerirken sadece *ribanın* yasak oluşunu değil aynı zamanda yukarıda dile getirildiği gibi daha kapsamlı toplumsal ve ekonomik kalkınmayı öne sürmektedir (Asutay 2007b, 2010b). Başka bir deyişle İME, İBF’yi sadece fıkıhın kurallarıyla değil aynı zamanda İslam’ın özünü oluşturan ahlaki değerlerle şekillenen bir finansman önermesi olarak kavramsallaştırmaktadır.

İME’nin ahlaki çerçevesi, böylece, İBF’nin doğasını ve işleyişini *riba* yasağının ötesinde şekillendirmeyi hedeflemektedir. Ahlak tabanlı bu finansman önerisinde, İME toplumu finanse ederken bütüncül bir yaklaşım takip eder. İBF’nin doğasındaki bu İslami değerler ve kaideler şöyle tanımlanabilir (Asutay 2007b, 2010b; Iqbal ve Molyneux 2005; Ayub 2007):

(i) İBF; temel ilkeleri, ‘faiz temelli işlemlerin bulunmayışı’, ‘spekülasyon ihtiva eden ekonomik aktiviteden sakınma’ ve ‘İslam’ın değerleri ile çelişen malların üretimi ve hizmetlerin yasaklanması’ olarak ifade edilen, İslam’ın varoluş felsefesinden ortaya çıkan bir ilke tabanlı finansman sağlama önerisidir.

(ii) İBF, İslam’ın varoluş felsefesinden ortaya çıkan ahlak, değer ve kaidelerden oluşan ilkelere dayalıdır. Bu yüzden İBF’nin ilkeleri ahlaki yatırıma benzer ve bu yüzden fonlama ve yatırımda ahlakilik, *ribanın* haram olmasının yanı sıra zorunludur. Buna ek olarak, önemli derecede, İBF risk paylaşımı ve ortaklık ya da kar-zarar paylaşımı sözleşmelerine vurgu yapmaktadır. Bu finans sağlama önermesinde ‘kredi ve borç ürünleri teşvik edilmemektedir’ ve

şiddetle imtina edilmektedir ki böylece İME tarafından istenilen reel ekonomi ile bütünleşik bir finansman geliştirilebilsin.

(iii) İBF, İME'nin bir parçası olarak, reel ekonomi ile bütünleşik bir finansman ortaya koyar ve bu yüzden alternatif bir finansman paradigması teklif eder. Bu, aktif varlığa dayalı işlemler ekonomik faaliyetin finansmanına dayalı katma değer odaklı reel ekonomiye katkı sağlamak için reel ve dayanıklı aktif varlığa yatırımlarla ifade edilir. Bunun bir sonucu olarak İBF finansal hizmetleri üretken ve reel ekonomiyle birleştirerek istikrar sağlamayı amaçlamaktadır. Talep tarafında ise İBF; '*homo-İslamicus*'un bir parçası olarak, tüketici kredi borçluluğunu reel aktif varlığa bağlayarak sınırlandırmayı hedeflemektedir.

(iv) İBF toplum odaklı bir finansman önerisidir, piyasaya değil topluma hizmet etmeyi amaçlar. İME'nin kalkınmacı bir çerçeve oluşturmasının yanı sıra fakirliği azaltıcı uygulamaları İBF'nin doğal bir parçasıdır. Bu amaçla, kalkınma için ekonomik faaliyetlerin İslami finansmanına ek olarak '*zekât*' ve '*karz-ı hasen*'den bahsedilebilir.

Bu kaideler İME'nin değerler çerçevesi içerisinde gösteriyor ki İBF sadece şariat anlamında ya da 'biçime' uygunluk anlamında *ribanın* haram olması hükmüne indirgenemez; aksine İME'nin tanımladığı 'tözü' önemli ölçüde özelleştirir. Böylece, İBF, İME'nin aksiyomlarının birçok yönüyle doğrudan ilintilidir. Örnek olarak, ahlaki finansmanın gerekliliği sadece *rububiyet* ve *tezkiye* kavramları uygulanmasını değil aynı zamanda *adalet* ve *ihsan* da elde edilebilmesini sağlayacaktır (Ahmed, H. 1994).

### 3. İslam Bankacılığının ve Finansının Performansını Değerlendirme ve Sosyal Başarısızlığını Tespit Etme

Önceki bölümlerde, İBF'nin İME ideallerini yerine getirmeyi ahlaki yatırım vasıtasıyla toplumun kalkınmasına katkı

sağlayarak hedeflediği müzakere edilmişti. Ancak, İBFK'lerin gerçek durumu ve performansına eleştirel bir gözle bakıldığında, İME'nin idealleri hilafına, geleneksel banka ve finans kurumları ile büyük oranda bir yakınlaşma görülmektedir. Geçen yıllarda bu yakınlaşmanın bir parçası olarak İBFK'ler neoklasik ekonomi içerisinde kendilerini konumlandırarak hedef ve sonuçları ile ilgili olan moral ekonomilerinden ödün vermişlerdir. Diğer bir deyişle, İME, İBFK'lerin temeli ve çerçevesi olarak, vurguyu 'eşitliğe' yaparak ekonomik 'en iyiyle' birlikte toplumsal 'en iyiyi' de öncelerken, İBFK'lerin 'etkinlik' vurgusu 'eşitlik' pahasına olmuştur.

Bu yüzden İME, kavramsal olarak, İBF'nin finansal sözleşmelerden fazlası olmasını önermektedir zira o topluma finansman sağlamak için bütüncül bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bununla beraber, kavramsal olarak, İslami finans kalkınmacı amaçlar temeline dayanmıştır ve bu yüzden piyasaya hizmet etmekten çok toplumları kaldırmak için finansal araçlar sağlamak üzere kavramsallaştırılmıştır. Bu yüzden İBFK'lerin reel ekonomiyi finanse etmesindeki bütünlük durumu önemli bir özelliktir.

İBFK'lerin performansı hakkında eleştirel bir analiz, İME'nin idealleri ile İBFK'lerin gerçekliği arasında büyüyen bir ayrışma olduğunu göstermektedir. Bu ayrışma genel olarak ahlaki ve toplumsal beklentiler ile ilgili alanlarda kendini göstermektedir ve bu yüzden gittikçe büyüyen ampirik literatürle ortaya çıkan bulgular sonucu denilebilir ki İBFK'lerin 'sosyal başarısızlığını' iddia etmek doğru bir tespit olacaktır. Bu yüzden son yıllarda 'biçime karşı öz' veya 'şariat ile uyumlu finansa karşı İslamiyet temelli finans' konusu etrafında dönen bu tartışma şu anki İBF uygulamasının tüm meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Şu dikkate alınmalıdır ki bu tartışmanın özü, yukarıda açıklandığı üzere, İME'nin ahlaki ve kalkınmacı ya da sosyal ekonomiye yönelik değer önermesi olarak tanımlanmıştır.

### 3.1. İBFK'lerin Sosyal Başarısızlığını Tespit Etmek

Bir önceki bölümde İME değerler çerçevesi içerisindeki İBF'nin kaide ve prensipleri tanımlanmıştır. Gelecek başlıklar hali hazırdaki İBF uygulamasını değerlendirmek için kullanılabilir:

#### 3.1.1. İBF ve Geleneksel Para Sistemi Arasındaki İlişki

İBFK'ler var olan ekonomi ve para sistemi içerisinde faaliyet göstermektedirler ve bu yüzden sadece mevcut para sisteminden, kaçınılmaz bir şekilde, etkilenmekle kalmazlar aynı zamanda faaliyet gösterdikleri ekonominin konjonktür dalgalarından da etkilenirler. Bu yüzden İBF'lerin finansal kriz esnasındaki 'mukavemeti' aşırı abartılmış bir konudur zira konjonktür dalgalarının zora girmesiyle İBFK'lerin de, Dubai örneğinde olduğu gibi, etkilenmeleri kaçınılmazdır.

Her nasılsa *riba* ya da faiz İBFK'lerin faaliyetlerinde farklı mekanizmalar ile etkili olmaktadır zira faiz hala bir kıstas olarak İBFK'lerin proje değerlendirmesinde, fiyat artışı değerlendirmelerinde ve benzeri gibi konularda paranın zaman maliyetini ölçmek için kullanılmaktadır. Aralarında Gan, Pei-Tha ve Kian-Teng Kwek (2010) ve Chong, Beng Soon ve Liu, Ming-Hua (2009) gibi çalışmaların da bulunduğu araştırmalar İBFK'lerin getirileri, faiz oranlarındaki değişim ve mali operasyonlar arasında bir ilişkinin olduğunu kanıtlamaktadır.

İBF'nin kendi faaliyetleri için herhangi bir kıstas geliştirmiş olmaması, geleneksel finans ve bankacılık arasında bir yakınlaşmayla sonuçlanan önemli bir kusur olarak düşünülmelidir.

#### 3.1.2. Finansman'a Karşı İBF'nin Finansallaşması

Yukarıda bahsedildiği üzere, İME dâhilindeki İBF, doğrudan reel ekonominin finansmanıyla ilişkili bütünleşik bir finansman olarak değerlendirilir. Ancak son yıllarda finansal mühendislik yoluyla kurumsal ve finansal sektörlerin karmaşık finansal

ihtiyaçlarına cevaben birçok yeni araç üretilmiştir. Hâlbuki bu tür ürünlerin gelişimleri İBF'yi geleneksel finansın hatalarını İBF'yle içselleştirerek geleneksel finansa daha fazla yakınlaştırmaktadır. Başka bir deyişle bu tür ürünlerle 'finansallaşma' geleneksel sektörün taklit edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu tür ürünlerin geleneksel finans sektörünün başarısızlığının sorumlusu olduğunu düşündüğümüzde, bunların İBF endüstrisi üzerindeki etkisine dair korkunun da dikkate alınması önemlidir.

Şu da dikkate alınmalıdır ki İBF'nin içinde bulunduğu değerler sistemi, spekülasyonun ortadan kalkmasını ve finansmanın reel ekonomi ile ilişkilendirilmesini önermektedir. Ancak, bu yeni ürünler, *teverruk*, *sukuk*, diğer İslami türev ürünleri ve vadeli işlemler etrafında dönen tartışmaların gösterdiği gibi, İBF'nin değerler sisteminden ödün verilerek yapılanmıştır. Bu yüzden sonuç, İBF'lerin finansallaşması–bu İME'nin sağlam bir ekonomi için zararlı olarak nitelediği prensiptir–olmuştur. Böylece, izlenen bu özel ve faydacı yol İME ve İBF'nin ideallerine ve değerlerine karşı olan finansallaşmayı İBF'nin zorunlu bir parçası olarak özümseme sonucunu vermiştir.

Asutay ve Aksak'ın son çalışmalarından birinde (2011), İBFK performans endeksleri birçok örnekle incelenmiş ve geleneksel finans ile karşılaştırılmıştır. Her iki finansal sektörün performansı ile doğrudan bir korelasyon kurulmuş ve İBF'nin finansal sisteme gerçekte bir istikrar getirmediği, kanıtlarıyla birlikte, iddia edilmiştir. İME, İBF'nin finansal sisteme istikrar sağlamasını ve kapitalizm için bir ahlak pusulası olması gerektiğini savunur (Asutay 2007a, 2008). Fakat Asutay ve Aksak (2011) bunun gerçekleştiği hususunda herhangi bir delil bulamamıştır. Bu yüzden İME'nin idealleri ile İBFK'nin gerçeklikleri arasında başka bir farklılık kaynağı daha ortaya çıkmıştır.

### 3.1.3. Aktif Varlık Temelli Finansman Karşısında Borç Finansmanının Baskın Popülaritesi

İME, İBF'nin borç finansmanına karşı aktif varlık temelli finansman üzerine temellendirilmesi gerektiğini öne sürer ve bu yüzden borç finansmanı yöntemini uygun görmez. Çünkü bu önerme ekonominin finansallaşmasının önüne geçerek sağlıklı ve istikrarlı bir ekonomiyi kalkındırmayı hedeflemektedir. Bu yüzden, yukarıda bahsedildiği üzere, risk paylaşımı ve kâr-zarar ortaklığı gibi finansal araçlar ile katılımcı bir ekonomi geliştirmek öncelenmiştir.

İBFK'lerin finansmanı üzerine eleştirel bir inceleme ortaya çıkarmıştır ki borç finansmanı İBFK'lerin en çok kullandığı finansman metodu haline gelmiştir. Aralarında Aggarwal ve Yousef (2000), Iqbal ve Molyneux (2005), Zubair Hasan (2007), Nagaoka (2007) ve Jan (2011) gibi çalışmalarında bulunduğu bir kısım araştırmalar gösteriyor ki borca dayalı finansman İBF piyasasının, geleneksel bankacılıkta olduğu gibi, en büyük finans kaynağı olmuştur. Nagaoka (2007), *murabahanın*, 1984'ten 2006'ya kadar finansman türleri içinde Malaysia Berhad İslam Bankasının %88.1'ni ve 1988'den 2006'ya kadar Dubai İslam Bankasının da %67.3'ün teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Aynı dönemler için, *mudârebe* ve *müşareke* finansman yöntemleri (aktif varlığa dayalı risk girişim sermayesi ürünleri) ise Bank İslam Malezya için %1.7 civarında Dubai İslam Bankası için ise %9.3 civarında kalmıştır (Nagaoka 2007). Daha güncel bir çalışmada da Jan (2011), Tablo 1'de görüldüğü üzere, benzer kanıtlar toplamıştır.

Tablo 1'in gösterdiği gibi İME tarafından tercih edilen finansman yöntemleri olan *müşareke*, *mudarebe* ve *karz-ı hasen* gibi finansman yöntemleri, çoğunlukla oldukça sınırlı ölçektedir ve çoğu kurumda da ya göz ardı edilmiştir ya da hiç yoktur. Bu seçilen bankalar ve diğerlerinde de olduğu gibi finans yöntemi

*murabaha* ve diğer borca dayalı ürünler üzerinden yapılmaktadır. Bu yüzden İME'nin sermaye ya da kâr-zarar ortaklığı finansman ürünlerinin borç benzeri finansal ürünlere üstün gelmesi gerektiğini düşündüğümüzde, İBF kurumlarının daha fazla borç benzeri finansman ürünleri içerisine dâhil olması İBF'nin kendi öz ideallerinden saptığının ve geleneksel bankacılık ve finansa yöneldiğinin bir göstergesidir.

Böyle bir sonucun ortaya çıkması, İBF'nin, İME'nin değer önermeleri ve hakkaniyetin yerine kârlılık ve verimliliği tercih etmesi durumu ile ilgilidir. Kredi ve borçlanmanın mikroekonomisinden dolayı öz kaynak odaklı finansal ürünler oldukça riskliyen mesela kâr payı odaklı *murabaha* daha az riskli ve daha çok (sabit) getiriye sahiptir.

| Tablo.1. Seçili İBFK'lerde Kâr-zarar Ortaklığı Finansman Yönteminin Dağılımı |                     |         |         |         |         |         |
|------------------------------------------------------------------------------|---------------------|---------|---------|---------|---------|---------|
| İslami Bankalar                                                              | İBF araçları        | 2006    | 2007    | 2008    | 2009    | 2010    |
|                                                                              | <i>Müşareke</i>     | 14,46 % | 15,15 % | 23,55 % | 22,74 % | 27,30 % |
| Meezan Bankası                                                               | <i>Mudârebe</i>     | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                                                              | <i>Karz-ı hasen</i> | 0       | 0       | 0       | 0,01 %  | 0,01 %  |
|                                                                              | <i>Müşareke</i>     | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       |
| Kuveyt Finance House                                                         | <i>Mudârebe</i>     | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                                                              | <i>Karz-ı hasen</i> | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                                                              | <i>Müşareke</i>     | 0       | 0,21 %  | 0,32 %  | 0,09 %  | 0,10 %  |
| ABC Bankası                                                                  | <i>Mudârebe</i>     | 0       | 0       | 0,07 %  | 0,09 %  | 0,10 %  |
|                                                                              | <i>Karz-ı hasen</i> | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       |

|                                |                     |        |         |         |         |         |
|--------------------------------|---------------------|--------|---------|---------|---------|---------|
| <b>Al Rajihi Bankası</b>       | <i>Müşareke</i>     | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
| <b>Bahreyn İslam Bankası</b>   | <i>Müşareke</i>     | 4,16 % | 8,97 %  | 13,40 % | 12,64 % | 11,67 % |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 7,13 % | 8,27 %  | 9,79 %  | 8,75 %  | 6,17 %  |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0,04 % | 0,03 %  | 0,02 %  | 0,02 %  | 0,001 % |
| <b>Malezya İslam Bankası</b>   | <i>Müşareke</i>     | 0,49 % | 0,51 %  | 0       | 0       | 0       |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 0,21 % | 0,18 %  | 0,09 %  | 0,08 %  | 0,05 %  |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
| <b>Gulf Finance House</b>      | <i>Müşareke</i>     | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 5,18 % | 0       | 0       | 0       | 0       |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |
| <b>Endonezya Bank Muamalat</b> | <i>Müşareke</i>     | Yok    | 16,46 % | 29,23 % | 40,21 % | 38,11 % |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | Yok    | 43,10 % | 18,46 % | 12,22 % | 8,82 %  |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | Yok    | 1,12 %  | 1,77 %  | 2,68 %  | 7,47 %  |
| <b>Dubai Bankası</b>           | <i>Müşareke</i>     | 6,98 % | 6,80 %  | 16,72 % | 18,32 % | 15,07 % |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 7,53 % | 9,83 %  | 12,00 % | 9,50 %  | 5,75 %  |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0,03 % | 0,01 %  | 0,01 %  | 0,01 %  | 0,01 %  |
| <b>Katar İslam Bankası</b>     | <i>Müşareke</i>     | 0,17 % | 0,17 %  | 0,00 %  | 0,23 %  | 0,17 %  |
|                                | <i>Mudârebe</i>     | 3,37 % | 9,23 %  | 5,87 %  | 4,47 %  | 2,91 %  |
|                                | <i>Karz-ı hasen</i> | 0      | 0       | 0       | 0       | 0       |

Kaynak: (Ocak, 2011)

### 3.1.4. Kalkınma Finansmanı Nereye Gidiyor

İME, İBF'yi, iktisadi ve toplumsal kalkınma için finansal kaynak sağlayabileceği finansal kurumlar önermesi olarak kabul etmektedir. Otuz beş yılı aşkın süreden beri İBFK'lerin varlığını sürdürmeleri ekonomik büyümeye katkıları inkâr edilemezken, iktisadi ve toplumsal kalkınmaya olan katkıları da yok denecek kadar azdır.

İktisadi kalkınma, iktisadi büyümeden daha kapsamlı bir kavram olduğundan birincisi katma değer oluşturacak endüstrilere finansman sağlamayı, uzun dönemli finansmana ve toplumsal ve insani kalkınmaya katkı sağlamayı gerektiriyor. İME'nin 1970'lerde ortaya çıkışıyla birlikte, İBF'ye bir amaç fonksiyonu olarak yüklenen sorumluluk; asli odaklanmanın insan merkezli olduğu bir iktisadi kalkınmaya nasıl ulaşabiliriz üzerine olmuştur. Fakat İBFK'lerin yıllar içindeki performansı iktisadi ve toplumsal kalkınmayı yürütmek için cesaret verici olamamıştır.

Bu göstergeler, İBFK'lerin kalkınma ve uzun dönem finansman sağlamaları için çok güven vermemektedir. Aggarwal and Yousef (2000), Iqbal ve Molyneux (2005), Zubair Hasan (2007), Nagaoka (2007) ve Jan (2011) çalışmalarında görülmektedir ki “İslami bankalar sermaye arayan girişimcilere nadiren uzun dönem finansman sağlamaktadırlar” (Aggarwal ve Yousef 2000, s. 94). Buna ek olarak G. A. Ahmed (2005) Sudan örneğinde gösteriyor ki başlangıç yıllarından sonra İslami bankalar tarım ve sanayiye kâr-zarar ortaklığı yöntemi ile finanse etmekten uzak durmuşlardır. Bundan başka, Jan (2011) ziraat, sanayi ve üretim sektörlerinin İBFK'lerin finansman sağlama stratejilerinde çok fazla rol oynamadığını ortaya koymaktadır. Warde (2000), Jan (2011) farklı ülkelerde bulunan İBFK'ler arasındaki yatırım modellerinin detaylı bir analizini sunmakta ve İBFK'lerin gayrimenkulün yanında dış finansal yatırımlarını da tercih ettiklerini göstermektedirler. Bu yüzden İBFK'lerin iktisadi kalkınmaya olan katkıları oldukça az bulunmaktadır, zira gayrimenkul piyasası gibi daha yüksek getirisi

olan kısa vadeli finansmanı tercih etmektedirler. Geleneksel finansı krize sokan ilk etkenin gayrimenkul patlaması olduğunu da hatırlatmak gerekir ki bu tür bir yatırıma odaklanan İBFK'lerin muhtemel kaderi de tedirginlik oluşturmaktadır.

İnsani gelişime olan etkisini tespit etmek üzere Asutay (2010c), 25 farklı ülkeden İBFK'lerin aktif varlıkları ve İnsani Gelişim Endeksi skorları ile basit bir korelasyon yürütmüştür. Korelasyon analizi sonucu, olumlu bir korelasyon ortaya çıkmamakta ve İBFK'lerin aktif varlıklarındaki büyümelere rağmen iktisadi ve toplumsal kalkınma sağlayacak yatırım alanlarına katkı yapmadıklarını göstermektedir.

İslam dünyasının büyük çoğunluğunda iktisadi ve toplumsal kalkınmanın hala zor bir vazife olarak kaldığı düşünülürse, İBFK'lerin böyle büyük bir davaya öncelikli olarak hizmet etmeleri için yeniden şekillenmesi zorunludur. İnsani gelişim endeksi göstermektedir ki zengin körfez ülkeleri dahi düşük insani gelişim oranlarından muzdariptir. İME doğrudan iktisadi ve toplumsal kalkınmanın başarılı olabileceği bir ortam hazırlamayı amaçlasa da, gerçekler İBFK'lerin böyle bir hedefin farkındalığından çok uzakta olduğunu göstermektedir. Sorun şu ki gündelik hayatta İBFK'ler bu ideallerden yavaş yavaş uzaklaşmaktadırlar.

### 3.1.5 Sosyal Sorumlulukta Başarısızlıklar

Kurumsal Sosyal Sorumluluk (KSS), geleneksel şirketlerin ve finans sektörünün dışı yönelik faaliyetleri iken, İBF'nin özünün bir parçasıdır. Zira İME kaideleri ve temel aksiyomları KSS ile ilgili faaliyetlere doğrudan işaret etmektedir. Diğer bir deyişle İBF'nin tanımı ve doğası gereği KSS beklentilerine riayet etmesi zorunludur. Tüm İME aksiyomları netice itibarıyla, fakat diğerleri arasından özellikle *tevhid*, *adalet*, *rububiyet* ve *tezkiye* doğrudan toplumsal gelişime, çevresel kaygılara ve insani ve iktisadi kalkınmaya değinmektedir. Bu yüzden İBF'nin şeriata uyumlu olmasının yanı sıra KSS'ye de uyumlu olması İME'den beklenmektedir.

İBFK'lerin performansı hakkındaki eleştirel bir analiz gösteriyor ki KSS performansları oldukça düşük ve zayıftır. Diğerleri yanında, Sorially (2005), Dusuki (2007), Haniffa ve Hudaib (2007), Hassan *ve diğerleri* (2010) ve Mohd Nor ve Asutay (2011) İBFK'lerin KSS girişimlerinden yoksun olmalarının önleyici tedbir alma anlayışı geliştirmekte başarısız olduklarının kanıtı olduğunu belirtmektedirler. Özellikle Sorially (2005) ve Dusuki (2007), İBFK'lerin KSS algısının *zekât* dağıtımı ve sistematik olmayan hayır faaliyetleri çerçevesiyle sınırlı kaldığını göstermektedirler. Haniffa ve Hudaib (2007) ve Hassan *ve diğerlerinin* (2010) farklı vaka çalışmalarında kullandıkları KSS puanlaması yöntemi, İBFK piyasasındaki KSS yükümlülüğüne dair aynı zayıf sonuçları vermektedir. Güncel ve mütevazı bir çalışmada Al-Sabti (2011) Suudi Arabistan İslami bankalarının zayıf KSS puanlarını sunmuştur. Bu çalışmaya göre en yüksek skor 0.55 puandır ki bu beklenen KSS uyumluluğunun ancak yarısına ulaşabilmiştir.

KSS'nin toplumsal başarısızlığının ilginç bir örneği İBFK'lerin yatırım tutumudur. Zira KSS'den, yatırım stratejilerini ahlaki olarak şekillendirmesi beklenmektedir. Ancak, ortaya çıkan deliller gösteriyor ki İBFK'ler geleneksel banka ve finans kurumlarından çok da farklı değildir. Sözgelimi, Müslümanların en kutsal yeri ve kiblesi olan Kâbe'nin çok yakınına inşa edilen Mekke'deki Zemzem kuleleri İBFK'lerin sosyal başarısızlığına bir örnek olarak gösterilebilir. Zemzem kuleleri İslami finans yoluyla finansmanı kolaylaştırılarak yüksek gelirli hacılar için pahalı ve kaliteli lüks konaklama imkânı sunmak üzere inşa edilmiştir. Ancak, kuruluş amacı dikkate alındığında dahi sosyal ve dini açıdan caiz olmadığı görülmektedir zira bu en kutsal mekânda eşit imkâna sahip olma hakkını zedelemekte, maneviyatı ve tarihini zedelemekte ve çevresel doğasına zarar vermektedir. Bunu finanse edenler ve finansman projesine muvafakat veren âlimler ile kişisel bir müzakere göstermiştir ki onlar dahi bu ahlaki hususları karar verme aşamasında dikkate almamakta hata etmişlerdir. Diğer bir deyişle karar verme

mekanizmaları verimlilik ve öz kaynağa dayalı olmuştur. Üstelik KSS hususları akıllarından dahi geçmemiştir. Bu gerçekten rahatsız edici bir durumdur, zira geleneksel bankalar dahi sosyal maliyetlerinden dolayı projelerinden geri çekilebilmektelerken, İBFK'lerin bu gibi projelerden geri çekilmesini bırakın, böylesi durumları tam anlamıyla anlamaya çabalamamışlardır.

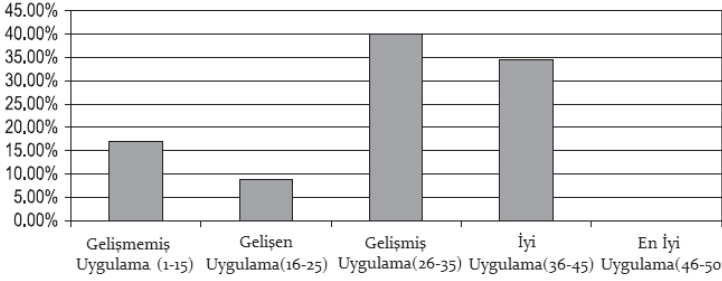
Özetle, İBFK'lerin ve KSS performanslarının puanları oldukça rahatsız edicidir. Bu durum İBFK önermesinin tüm meşruiyetini sorgulamayı akla getirmektedir. Zira İBFK'lerden, tanımı gereği, İME'nin hakikatini yerine getirmekteki zorunluluğun bir parçası olarak KSS ile uyumlu olmaları beklenmektedir. Diğer bir deyişle KSS İBFK'ler için fitri bir meseledir fakat maalesef bu veriler kati bir biçimde İBFK'lerin sosyal başarısızlığını kanıtlamaktadır.

### 3.1.6. İBFK'lerin Kurumsal Yönetim Performansındaki Eksiklikler

Son finansal kriz patlak verdiğinde, böylesi yıkıcı bir krizin sebeplerinden birisi de finansal kurumların kurumsal yönetim yapıları ve uygulamalarıydı. İME, ahlaki bir önerme olarak, İBFK'ler için en iyi Kurumsal Yönetişim pratiklerini geliştirmeyi hedeflemektedir. İME ile teklif edilen *tevhide* veya *şura* model (Choudhury ve Hoque 2006), kurumsal yönetime (KY) büyük sermaye hissedarlarını da dâhil etme çabalarından dolayı övülmektedir ve bu model ABD'deki hissedarlık modeline kıyasla sermaye hissedarı yönteminden daha büyük ve dirençli bir yöntemdir. İME kendi ahlaki değerler sistemini yerine getirebilmek için İBFK'lerin uygulamalarında kapsamlı bir KY modeli amaçlamaktadır.

İBFK'lerin KY performansını değerlendirmek için bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Ancak, bu çalışmalardaki yaygın düşünce İBFK'lerin hiçbirinin İslami KY modeline uygun bir anlayış geliştirememiş olmalarıdır. Safieddine (2009), mesela,

denetimde, kontrolde ve şeffaflıkta bazı yönetim noksanlıkları olduğunu göstermektedir.



Şekil.1. Şeriat Yönetişim Puanları

Kaynak: Hasan ve Asutay (Hazırlanıyor)

KY'nin diğer bir tarafı İME tarafından ifade edildiği üzere KY'nin bir parçası olarak finansman sağlayıcılar üzerinde sistematik kontrol gerektiren bütün sorumlu finans fikri ile ilgilidir. Ancak AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions; İslam Finans Kurumları Muhasebe ve Denetim Kurumu) ve IFSB (Islamic Financial Services Board; İslami Finansal Hizmetler Kurulu) gibi kurumların girişimleri zayıf kalmış ve genel bir kabul görmemiştir. Bazı çalışmalar İBFK'lerin şeriat yönetimlerini araştırmıştır. Örnek olarak Hasan ve Asutay (2011), IFSB kurallarıyla ilişkili olarak şeriat kurullarının uygulamaları bağlamında şeriat yönetişimini incelediklerinde, 'en iyi' uygulanan İBF olmadığı görülmüştür. Şekil 1'de görüldüğü üzere, Hasan ve Asutay (çalışma hazırlanıyor) dünyanın çeşitli bölgelerindeki 35 İBFK'nin fetva danışma kuruluna ilişkin, İFSB kurallarının şeriat endekslemesine göre en iyi uygulamanın olmadığını ortaya koymuşlardır. Numune olarak seçilen İBFK'lerden hiçbiri İFSB kurallarındaki 50 maddenin tümüyle uyumlu 46-50 arasındaki puanı alamamış, %33'ü 36-45 arasında bir puan alabilmiş ve sadece %40'ı gelişmiş uygulama olarak sınıflandırılan 26-35 arasında puan almıştır.

KY uygulamalarındaki noksanlıkları ortaya koyan diğer çalışmalar da bu konuda referans alınabilir. Ancak, bu konu ile ilgili tüm çalışmalardaki genel sonuç, İBFK'lerin performansındaki muhtemel sorunları önlemek için KY yapılarının geliştirilmesinin elzem olduğudur.

### **3.2. İBFK'lerdeki Sosyal Başarısızlığın Sebeplerinin Tespit Edilmesi**

Gözlemlenen başarısızlığa çare bulabilmek açısından başarısızlığın sebeplerini tespit etmek önemlidir ve mevcut sınırlar çerçevesinde bu konu aşağıda tartışılmıştır.

İME, İBF'nin de içerisinde yerleşebileceği 'İslam'a dayalı bir ortam' hedeflemişken, İME'den İBF'ye doğru olan paradigma değişimi, özellikle İBFK'lerin ticari olarak kurumsallaşmasının benimsenmesiyle 1970'lerden beri mühim bir ayrışım görülmektedir. İBFK'nin kendilerine elzem olan bilgiyi geliştirmedeki noksanlıkları neoklasik bir ekonomi çerçevesini takip etmeleriyle neticelenmiştir. Dolayısıyla, İME'nin toplumsal ve istikrarlı kalkınma çağrısı İBFK'ler tarafından dikkate alınmamıştır; bu yüzden toplumsal iyiye öncelik verilmemiştir.

İBFK'lerin gözlemlenen toplumsal başarısızlığında, İBF'nin kurumsal biçimi olan ticari bankacılıktan da bahsedilmesi önemlidir; zira ticari İBFK'ler kalkınmacı çabaları tamamen reddettiklerinden dolayı, onların ilkesel hedefi de ahlaki kazanımdan ziyade tamamen kâr maksimizasyonuna hasredilmesi olmaktadır.

Fıkıhçıların uyguladığı, doğası gereği 'özü' yok sayarak 'biçimi' önceleyen, hukuki-rasyonel yöntem bu gözlemlenen sosyal başarısızlığın önemli bir parçası olarak dikkate alınmalıdır. Bir yandan 'öz' sonuçsalıcı bir yaklaşım sergilenmesini gerektirirken, biçim odaklı yaklaşımda bütün vurgu ürünlerin sonuçlarının yok sayılarak ürünü oluşturma sürecine indirgenmektedir. Bunun için

meşhur İslam âlimi İbn Kayyım'ın, *ribasız* ürünlerin tanımlanmış ahlaki hedeflere göre belirlenmedikleri takdirde topluma büyük zarar vereceğine dair asırlar öncesinden yaptığı uyarı oldukça önemlidir. 'Öze' karşı 'biçim' tartışması esaslı bir meseledir ve gözlemlenen başarısızlıkları aşabilmek için fıkıh âlimlerinin karar verme süreçlerinde ahlaki kaideleri özümsemeleri zaruridir.

Ticari bankacılık kavramının İslami yapının bir kurumu olup olamayacağı varoluşsal sorusunu dahi düşünmeden Batı kurumlarını İslamileştirmeyi hedefleyen, 1960 sonlarındaki bilginin İslamleştirilmesi hareketinin geliştirdiği dönüşümsel entelektüel pozisyon aracılığıyla İBFK'ler kurumsal olarak mümkün kılınmıştır. Müslüman ve Akdeniz coğrafyasının tarihi ve antropolojisi göstermektedir ki İME'nin ideallerini gerçekleştirecek ve 'özüne' ilişkin beklentilerini karşılayacak başka muhtemel 'bankacılık dışı finansal kurumlar' düşünülebilir ve geliştirilebilirdi. Çünkü daha önce bahsedildiği üzere var olan yapıda sosyal ekonominin ve kalkınmacılığın, araçların ve kurumların hedefleri arasında bir çatışma vardır. Dolayısıyla son yıllarda Müslüman dünyasında ticari İBFK'ler ile kapitalizmin İslamleştirilmesimeydanagelmektedir: Weber'in, dini işahlakının (Protestanlık), kapitalizmi ürettiği iddiasını düşündüğümüzde görünen o ki İBFK'ler hâlihazırda Müslüman dünyasında yeni kapitalizmi ortaya çıkarmaktadır. Aslında bu durum, on yıllardır tecrübe edilen sistematik ve kronik ekonomik ve finansal krizlerin arzu edilip edilmediği dikkate alındığında tartışılabilir. Şüphesiz İME, İBFK'ler tarafından algılanan ve büyüyen kapitalizmin gerekli ölçüde asli beklentileri yerine getirmediğini belirterek, kalkınmacılığın kapitalist ve sosyalist başarısızlığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Bu yüzden İslami finansın ticari bankalar şeklindeki kurumsal yapısı sorgulanmalıdır.

İBFK'lerin kurumsal ve arz tarafları önem arz ederken, İBFK'lerin mahiyetlerini şekillendiren talep tarafı da eleştirel bir şekilde analiz edilmelidir. Batıdaki ahlaki finans hareketi, ahlaki

olarak motive edilmiş bireyler tarafından daha çok ürün talepli olduğu hesaba katıldığında, İBFK'lerin müşterileri de paralarının yatırım yolunun İBFK'lerin toplumsal ve kalkınmacı idealleri üzerine olması gerektiğini talepleriyle ortaya koymalıdır. Böylece, sivil toplumun rolü İBFK'nin kapitalist eğilimini terbiye edecektir. Ancak, ortaya çıkan sonuçlar gösteriyor ki İBFK müşterileri ahlaki ve toplumsal beklentilerden doğan sorumlulukları açısından kendilerini fetva danışma kurullarına teslim etmişlerdir. Bu yüzden, şimdiye kadar piyasalar tarafından şekillenen İBF piyasasının bundan sonrasında güçlü kalkınması için etkin ve aktif bir sivil toplum gerekmektedir.

#### **4. İkinci En İyi Çözüm ya da Aslına Dönmek: Sosyal Başarısızlığı Düzeltmek**

Buraya kadarki bahiste İBF'nin finansal başarısına rağmen sosyal başarısızlığının olduğu açıkça tanımlanmıştır. Ancak, tanımı gereği İBFK'lerin başarıları, finansal başarılarının ötesinde değerlendirilmelidir zira İME kendi tanımladığı kalkınmacılık hedeflerinin İBFK'ler tarafından yerine getirilmesini öngörmektedir.

Müslüman dünyasının acil olarak kalkınma ihtiyacı göz önünde bulundurulduğunda 'ahlak' odaklı bir finans sisteminin kritik önemi inkâr edilemez. Diğer sosyal endekslerin yanında İnsani Gelişim Endeksi'ni incelerken; İBF'nin, tanımı gereği faaliyetlerinden biri olması gereken İME'nin kalkınmacılığını, kendi amaç fonksiyonu olarak özümsemesi gerektiği açıktır.

İBF'nin 'İslamilik' ön eki, 'sosyal adalet', 'sosyal refah' ve 'ahlak odaklı kalkınmacılık' kavramlarını önermektedir ve bu yüzden 'İslami' ön ekini adlarında taşıyan finansal kurumlar üzerlerine yüklenen bu sorumluluğa taşıdıkları özel isim itibari ile karşılık vermek zorundadırlar. Böylelikle İME'nin aslına dönüşü, İBF'nin geleneksel banka ve finansal kurumlarıyla yakınlaşmasının

yüklediği gelecekteki performans risklerini önlemek için şarttır. Bu ‘aslına dönüş’, ‘İslami’ ön ekinin gerekliliğini yerine getiren ve böylece İME’nin ideallerine, yeni kurumlar -belki de bankacılık ve finans kurumlarının haricinde yeni kurumlar-aracılığıyla hizmet edilmelidir. Bu kurumlar İslami sosyal bankacılık (El-Gamal 2006; Asutay 2007b), İslami mikrofinans (Ahmed, H. 2004; Asutay 2010a), iktisadi kalkınma odaklı vakıflar, kalkınmak için zekât fonları, *er-rahn* veya İslami rehin sandığı (Abdul-Razak 2011), İslami kalkınma bankaları, toplumsal yatırım kurumları, ahlaki fonlar gibi yeni açılımları içermelidir. Bu kurumların ‘biçime’ bağlılığın ötesinde İBFK’nin ‘özüne’ cevap vermekle kalmayacak aynı zamanda iktisadi büyümenin yanı sıra Müslüman dünyadaki doğrudan kalkınmacı beklentilere katkı sağlayacaktır.

Özetle, 1963’te Mith Ghamr’ın Mısır’daki kısa süren tecrübesiyle ve 1967’den beri faaliyet gösteren Malezya’daki Tabung Hajj göstermektedir ki İBFK’ler İBF’nin birinci kurumsal evresi olan toplumun kalkınmasına katkı sağlayabilirler. 1970’lerden beri süregelen ‘ticari’ İBF, kurumsallaşmanın ikinci evresini oluşturmaktadır. Ancak getirdikleri yenilikler ve finansal havuz fonuyla iktisadi büyümeyi sağlamış olsalar da ne toplumun kalkınmasına katkı sağlayabildiler ne de sokaktaki sıradan insanların, Müslüman dünyanın ve haricindekilerin, hayatlarına dokunabilmeyi başarabildiler. Bu yüzden kalkınmacı ihtiyaca cevap vermek için kurumsal bir kalkınmaya ihtiyaç vardır. Kalkınmanın bu üçüncü evresinde İME’nin ideallerini yerine getirmek için ticari İBF ile birlikte yukarıda bahsi geçen bankacılık harici finansal kurumlar ve İslami sosyal bankacılık gibi kurumlar da düşünülebilir.

Bu yeni kurumsal oluşum ahlaki çözümseyerek bu sayede asli ve ahlaki-dini temellere dayalı yeni bir kimlik inşa edebilir. Sosyal bankacılığa doğru yeniden yönelirken “‘İslami bankacılık ve finans’ içerisindeki ‘İslami’ kavramı, finansal sonuçların elde edildiği sözleşme mekaniğinden ziyade finansal işlemlerin

toplumsal ve iktisadi sonuçlarıyla ilişkili olmalıdır” (El-Gamal 2006, s. xiii). Başka bir deyişle, İBF’nin sadece mekanik ve usule uygunluğun ötesine geçerek, ideallere ve politikalara doğru bir paradigma kayması yapması insanlığın refahına çok daha iyi hizmet edecektir.

## 5. Sonuç

Sonuç olarak, kalkınma daha geniş bir kavram olduğundan, İBFK’ler, şu anki yapıları ile faaliyet gösterdikleri toplumların kalkınmasını sistematik bir şekilde ne etkileyebilmişler ne de etkilemeyi hedeflemişlerdir. Bu İBFK’lerin iktisadi büyümeye katkı sağlamadıkları anlamına gelmez; aksine finansal gelişme ve fonların havuzda toplanmasıyla iktisadi büyümeye katkı sağlamışlardır. Ancak İME’nin hedefi olan kalkınma, ekonominin büyümesinden öte bir anlam taşımaktadır.

Tekrar etmek gerekir ki İBFK’lerin sahip oldukları ‘İslami’ kavramı geleneksel bankacılık anlayışının ötesinde özel bir değer sistemine işaret etmektedir ve bu yüzden İBFK’lerden İslam’ın değerleri ve düsturları ile tanımlanan *maksadı* yerine getirmeleri beklenmektedir. Bu değer önermesi ise tanım gereği İBF piyasasında gözlemlenen finansallaşma eğilimi ile çelişen toplumun kalkınması için toplumsal olarak kabul edilebilir bir finansman seçeneği teklifidir.

‘Toplumsal ve kalkınmacı’ başarısızlığın düzeltilmesi ve dolayısı ile İME’nin taahhüdünü yerine getirmek için istikrarlı bir kalkınma zaruridir. Bu hedeflere hizmet etmek için İBFK’lere ek olarak fakat onların ötesinde yeni İslami finansal kurumlar gerekli ve zorunludur. Bu yüzden, yeni kurumsallaşma evresinde; İBFK’ler, sadece ‘biçime’ değil, günümüz İBFK’lerin uygulamalarında gözlemlenen ayrışmayı azaltacak ve düzeltecek ‘öze’ ve ‘neticelere’ odaklanmalıdır.

### **Referanslar**

Abdul-Razak, A. 2011. Economic and Religious Significance of the Islamic and Conventional Pawnbroking in Malaysia: Behavioral and Perception Analysis. Unpublished Ph.D Thesis, Durham Centre for Islamic Economics and Finance, Durham University, UK.

Aggarwal, R. K. and Tarik Yousef. 2000. Islamic Banks and Investment Financing, *Journal of Money, Credit and Banking* 32(1): 93-120.

Ahmed, H. 1979. Economic Development in an Islamic Framework. H. Ahmed ve Z. I. Ansari eds., *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*. Leicester and Jeddah: Islamic Foundation and Saudi Publishing House, ss. 223-240.

—. 1994. *Islamic Approach to Development: Some Policy Implications*. Islamabad: Institute of Policy Studies.

—. 2003. The Challenge of Global Capitalism. In J. H. Dunning ed., *Making Globalization Good: The Moral Challenges of Global Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 181-209.

Ahmed, G. A. 2005. Measuring Risk and Profitability for the Islamic Financial Modes: The Experience of Sudanese Islamic Banks, *Review of Islamic Economics* 9(2): 31-76.

Ahmed, H. 2004. Frontiers of Islamic Banking: A Synthesis of Social Role and Microfinance, *The European Journal of Management and Public Policy* 3(1): 120-140.

Al-Sabti, D. 2011. Evaluating Corporate Social Responsibility in Saudi Banks Islamic Banks. Unpublished Dissertation in MA Islamic Finance, Durham Centre for Islamic Economics and Finance, Durham University, UK.

Asutay, M. 2007a. A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System, *Kyoto Journal of Islamic Area Studies* 1(2): 3-18.

—. 2007b. Conceptualisation of the Second Best Solution in Overcoming the Social Failure of Islamic Banking and Finance: Examining the Overpowering of Homoislamicus by Homoeconomicus, *IIUM Journal of Economics and Management* 15(2): 167-195.

—. 2008. Islamic Banking and Finance: Social Failure, New Horizon Issue: 169: 1-3, October-December (London, published by IIBI).

—. 2010a. Islamic Microfinance: Fulfilling Social and Developmental Expectations. In QFinance ed., Islamic Finance: Instruments and Markets. London: Bloomsbury, pp. 25-29.

—. 2010b. Islamic Banking and Finance and its Role in the GCC and the EU Relationship: Principles, Developments and the Bridge Role of Islamic Finance. In C. Koch and L. Stenberg eds., The EU and the GCC: Challenges and Prospects. Dubai: Gulf Research Center, pp. 35-58.

—. 2010c. Locating the Moral Deficit in Islamic Finance Emerging Divergence between Aspiration and Realities of Islamic Moral Economy and Islamic Finance. Paper presented at the Second Workshop on Islamic Finance—What Islamic Finance Does (not) Change—March 17th, 2010, EM Strasbourg Business School, Strasbourg, France.

Asutay, M. and E. Aksak. 2011. Does Islamic Finance Make the World Economically and Financially Safer? Paper presented at the Eighth International Conference on Islamic Economics & Finance: Sustainable Growth and Inclusive Economic Development from an Islamic Perspective, in Doha, Qatar, on December 18-20, 2011, organised by Qatar Faculty of Islamic Studies, IAIE, IRTI and SESRIC.

Ayub, M. 2007. Understanding Islamic Finance. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.

Chapra, M. U. 1992. Islam and the Economic Challenge. Leicester: The Islamic Foundation.

—. 2000. The Future of Economics: An Islamic Perspective. Leicester: The Islamic Foundation.

Chong, B. S. and M. H. Liu. 2009. Islamic Banking: Interest-Free or Interest-Based?, Pacific-Basin Finance Journal 17: 125-144.

Choudhury, M. A. and Z. Hoque. 2006. Corporate Governance in Islamic Perspective, Corporate Governance 6(2): 116-128.

Dusuki, A. W. 2007. The Ideal of Islamic Banking: A Survey of Stakeholders' Perception, *Review of Islamic Economics* 11-Special Issue: 29-52.

El-Gamal, M. A. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press.

Gan, P. T. and K. T. Kwek. 2010. Optimal Monetary Policy for Malaysia: Islamic Rule versus Conventional Rule, *Review of Islamic Economics* 14(2): 47-68.

Haniffa, R. and M. Hudaib. 2007. Exploring the Ethical Identity of Islamic Financial Institutions via Communication in the Annual Reports, *Journal of Business Ethics Special Issue* 76(1): 103-122.

Hasan, Zubair. 2007. Fifty Years of Malaysian Economic Development: Policies and Achievements, *Review of Islamic Economics* 1(2): 101-118.

Hasan, Zulkifli and M. Asutay. forthcoming. Measuring the State of Islamic Governance in Islamic Financial Institutions: Islamic Governance Index.

Hassan, M. K., M. Rashid, Md. Y. Imran and A. I. Shahid. 2010. Ethical Gaps and Market Value in the Islamic Banks of Bangladesh, *Review of Islamic Economics* 14(1): 49-76.

Iqbal, M. and P. Molyneux. 2005. *Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects*. London: Palgrave-Macmillan.

Jan, S. 2011. Evaluating the Performance of Islamic Banks in Suggesting an Islamic Model of Development. Durham Centre for Islamic Economics and Finance, Durham University, UK. (Mimeograph).

Mayer, A. E. 1985. Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origin of Islamic Banking in Egypt, *Arab Law Quarterly* 1(1): 32-50.

Mohd Nor, S. and M. Asutay. 2011. Re-Considering CSR and Sustainability Identity of Islamic Banks in Malaysia: An Empirical Analysis. Paper presented at the Eighth International Conference on Islamic Economics & Finance: Sustainable Growth and Inclusive Economic Development from an Islamic Perspective, in Doha, Qatar, on

December 18-20, 2011, organised by Qatar Faculty of Islamic Studies, IAIE, IRTI and SESRIC.

Nagaoka, S. 2007. Beyond the Theoretical Dichotomy in Islamic Finance: Analytical Reflections on Murabahah Contracts and Islamic Debt Securities, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1(2): 72-91.

Naqvi, S. N. H. 1981. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Leicester: Islamic Foundation.

—. 1994. *Islam, Economics, and Society*. London: Kegan Paul International.

—. 2003. *Perspectives on Morality and Human Well-Being: A Contribution to Islamic Economics*. Leicester: Islamic Foundation.

Safieddine, A. 2009. Islamic Financial Institutions and Corporate Governance: New Insights for Agency Theory, *Corporate Governance: An International Review* 17(2): 142-158.

Sarially, S. 2005. Evaluating the 'Social Responsibility' of Islamic Finance: Learning from the Experiences of Socially Responsible Investment Funds, in the *Proceedings of the International Conference in Islamic Economics and Finance, Islamic Economics and Banking in the 21st Century*, Jakarta, Indonesia, November 21-24, 2005, Volume 1, pp. 433-472.

Siddiki, M. N. 1981. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: The Islamic Foundation.

—. 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 the joint auspices of the Islamic Research and Training Institute, Jeddah; and the Arab Planning Institute, Kuwait. <[http://www.siddiqi.com/mns/Keynote\\_May2004\\_Jeddah.html](http://www.siddiqi.com/mns/Keynote_May2004_Jeddah.html)> (13 Aralık, 2006)

The Banker. 2010. *Special Issue on Islamic Banks*. London.

Tripp, C. 2006. *Islam and the Moral Economy: The Challenges of Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Warde, I. 2000. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wilson, R. 2007. Islamic Banking in the West. In K. M. Hassan and M. K. Lewis eds., *Handbook of Islamic Banking*. Cheltenham: Edward Elgar, pp. 419-432.

Zaman, N. and M. Asutay. 2009. Divergence between Aspirations and Realities of Islamic Economics: Political Economy Approach to Bridging the Divide, *IIUM Journal of Economics and Management* 17(1): 73-96.



## 8

### İSLAM EKONOMİSİNİN MEVCUT DURUMU VE GELECEK ARAŞTIRMALARIN YÖNÜ<sup>(\*)</sup>

Muhammad Akram KHAN

Çeviri: Sercan KARADOĞAN

#### 1. Giriş

Bildiğimiz şekliyle İslam ekonomisinin kökenleri Müslümanların erken dönem tarihine dek uzanır. Bunun yanında, İslam ekonomisinin iki asli kaynağı olan Kur'an ve hadis Müslüman düşünürlerin tasavvurlarını her daim harekete geçirmiştir. Elimizde kamu finansı, savaş ganimetlerinin dağıtımı, zekât idaresi ve toprak yönetimi üzerine çok sayıda farklı yazmalara dayalı güvenilir bir bilgi bulunmaktadır. Ancak, sonraki yüzyıllarda bazı yazarlar ticaret ve pazar üzerine de yazmıştır. Bu kitaplardan en önde gelenleri Ebu Yusuf'un ve Yahya bin Adem el-Karaşi'nin ayrı ayrı *Kitab'ul Harac*'ları, Ebu Ubeyde el-Kasım bin Selam'ın *Kitabul Amval*'i, yine Kudame bin Cafer'in *Kitabul Harac*'ı, Maverdi'nin *Ahkamus Sultaniyye*'si, Nizamulmülk'ün *Siyasetname*'si, Gazzali'nin *İhya*'sı, Dimeşki'nin *Kitab el-Isharah*'sı,

---

(\*) Bu makale ilk olarak, 1. Gadjah Mada Uluslararası İslam Ekonomisi ve Kalkınma Konferansı (Gama ICIED)'nda bir tebliğ olarak sunulmuştur. Yazarının izni ve bilgisi dahilinde Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin özgün künye bilgileri: 1st Gadjah Mada International Conference on Islamic Economics and Development (Gama ICIED), özgün adı; Current State of Islamic Economics and Direction of Future Research.

İbni Teymiyye'nin *Hisbe'si*, İbni Haldun'un *Mukaddime'si*, Şeyh Velîyullah'ın *Hüccetul Baliga'sı* olarak sayılabilir.

Erken dönemde yazarlar kamu finansına odaklanmışken, sonra gelenler özellikle de İbni Haldun ve Şeyh Velîyullah gibileri uzun bir döneme yayılan ulusların yükseliş ve düşüşleri ile medeniyetlerin gelişmesi sorunsalını tartışmışlardır. Bu ilk dönem çalışmalarından sonra 15. yüzyıldan itibaren Müslümanlar entelektüel olarak uyuklama dönemine girmiş, 19. yüzyıla girildiğinde ise tamamen Batı hâkimiyetine girilmiştir. Politik bağımlılık sonucunda entelektüel uyuşukluk beraberinde gelmiştir. Batı Rönesansını yaşarken Müslümanların önemli bir katkısını görememekteyiz. Bilginin meşalesi Endülüs Müslümanlarından Hristiyan Batıya geçmiştir. Politik cephede ise Müslümanlar üstünlüğü sömürgecilere karşı kaybetmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda Müslüman dünyanın farklı bölgelerinde siyasi özgürlük hareketleri başladığında, bazı düşünürler düşünsel esin kaynağı için köklerimize geri dönmek yönünde seslerini yükseltmişlerdir. Temel kaygı, din karşıtı ve seküler görünümüne Batılı bilginin Müslüman ümmetini ana kaynaklardan koparacağı yönündeydi. Bu düşünürlerin en önde gelenleri Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Muhammed Abduh (1849-1905), Cemaleddin Afgani (1839-1897), Reşid Rıza (1865-1935) ve Muhammed İkbal (1877-1938) idi. Onlar, Batılı bilgiye eleştirel bir bakış getirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak hiçbiri, kapitalizmi adaletsizliklerinden dolayı eleştirmiş olsalar da gerçek manada 'İslam ekonomisi' terimini kullanmamışlardır.

20. yy Müslüman topraklarının sömürgecilerden kademeli olarak kurtuluşuna şahit olmuştur. Bu durum, İslam'ın hem devlet düzeyinde hem de bireysel düzeyde diriliş için insanlara çağrıda bulunan Müslüman dünyasındaki parlak düşünürlerle ilham kaynağı olmuştur. Bu harekete Hasan el-Benna (1949), Seyyid Kutub (1966), Muhammed Rafiuddin (1969), Mevdudi (1979), Bakır es-Sadr (1980) ve İsmail Raci el-Faruki (1986) gibi din

âlimleri önderlik etmişlerdir. Bu âlimler İslami ekonomi sistemi ve bilginin İslamileştirilmesine olan ihtiyaca vurgu yapmışlardır. Onların etkin ve güçlü yazıları İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirme ihtiyacı hisseden birçok Müslüman âlime, uzmana ve ekonomiste ilham vermiştir. Bunların en önde gelenleri olarak, M.N. Siddiki, Hurşid Ahmed, Ömer Chapra, Anas Zarqa, Monzer Kahf, Fahim Khan, Ma'abid el-Jarhi sayılabilir. Bunlara daha sonradan eklenen Mehmet Asutay, Murat Çizakça, Münevver İkbal, Zamir İkbal, Abbas Mirakhor ve Hasan Askari gibi ekonomistler de İslam ekonomisinin bir sosyal bilim olarak gelişmesine güçlü bir ivme kazandırmışlardır. İnsanlar, kapitalizmin ve sosyalizmin hastalıklarına karşı İslam ekonomisinin deva olduğu sloganını daha sık duymaya başlamışlardır.

Dönüm noktası 1976'da *Birinci Uluslararası İslam Ekonomisi Konferansı*'yla başlamıştır. Yüzlerce Müslüman düşünür, ekonomist, bankacı ve akademisyenin bir araya gelerek, 'İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak oluşturmaya yönelik arzularını dile getirmişlerdir. Bu olay, *İslam Ekonomisi Araştırma Merkezi*'nin kurulmasına öncülük etmiştir. Aynı zamanda, İslami diriliş hareketi faizsiz finans için önemli bir enerji oluşturmuştur. Zira faiz, kapitalist sistemin bütün ekonomik hastalıklarının kaynağı olarak görülmekteydi. Yine aynı şekilde, Suudi Arabistan 1975 yılında İslam Kalkınma Bankasının kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Banka ayrıca kendi araştırma kuruluşu olan *İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü*'nü kurmuştur. Her ne kadar pek çok kurum farklı coğrafyalarda türemiş olsalar da, bahsi geçen bu kurumların hepsi de İslam ekonomisi alanında hala liderliğe sahiptirler. Bu yapıların hepsinin en öncelikli hedefi İslam ekonomisi adı altında alternatif bir akademik disiplin geliştirmektir.

Bu makalenin ana amacı İslam ekonomisindeki gelişme seviyesinin kuş bakışı bir görünümünü sunmak ve mevcut durumun bir değerlendirmesini yaparak gelecek araştırmalar için deneme ve tecrübe nevinden bir program önerisinde bulunmaktır. 2. bö-

lüm kazanımların bir özetini sunmakta; 3. bölüm arzu ettiklerimizdeki başarısızlıklar ve neyin başarısızlamadığını özetlemekte; 4. bölüm mevcut durumun bir değerlendirmesini yapmakta; 5. bölüm alandaki mevcut durgunluğun nedenlerini analiz etmekte; 6. bölüm İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmede muhtemel bir eylem planı önermekte; 7. bölüm önerilen stratejinin deneme kabilinden bir savunmasına yer vermekte ve son bölüm de sonuç tespitlerini içermektedir.

## 2. Mevcut Gelişme Seviyesi: Kazanımlar

Mekke Konferansı'ndan bu yana 40 yıl geçmiş olmasına rağmen İslam ekonomisi üzerine merkezileşmiş bir veri tabanı oluşmamıştır. Yine de bazı iyi girişimler bulunmaktadır. 2013'te bu makalenin yazarı İslam ekonomisinin durumu üzerine kendi araştırmasını yayınlamıştır (Khan 2013, 4-10). Bu araştırmanın güncellenmiş özeti aşağıdaki gibidir:

Son kırk yıl boyunca, İslam ekonomisi ve finansına dair araştırma makaleleri, kitaplar ve bilimsel yayınların üretimi ve dolaşımında çok önemli gelişmeler olmuştur. 1995'te, Nazim Ali (2008)'nin çabalarıyla Harvard Üniversitesi *İslami Finans Projesi* (İFP) veri bankasını başlatmıştır. Proje 2014 yılında Nazim Ali'nin ayrılmasıyla sonlanmıştır. O zamana kadar veri bankasında 9000'nin üzerinde doküman bulunmaktaydı. Nisan 2016'da bu makaleyi yazarken, yalnızca İslam ekonomisi ve finansına hasredilmiş 15 araştırma dergisinin yanında İslam ekonomisi için araştırma materyallerine kaynaklık eden en az 17 web sitesi bulunmaktaydı.

Dünya genelinde bir dizi üniversite İslam ekonomisi ve finansı konusunda doktora tezlerini tamamlamış veya onaylamıştır. Örneğin, Ali (2008, s.157) ABD, İngiltere ve Almanya'yı da kapsayan 10 ülkedeki üniversitelerde 484 araştırma projesi ve 75 doktora tezinden bahsetmektedir. Ayrıca İFP veri bankası farklı

üniversitelerde tamamlanmış 200 doktora teziyle alakalı bilgiler içermektedir (Ali 2008, s. 164). Şu an hâlihazırda İslam ekonomisi ve finansına kendisini adanmış 19 araştırma ve eğitim kurumu bulunmaktadır. Hasan (2015, ss.94-95) en az 154 üniversitenin İslam ekonomisi ve finansını lisans veya lisansüstü düzeyde başlattığını söylemektedir.

Birçok kurum ve kuruluş İslami finans konusunda dersler ve dereceler sunmaktadır. İngilizce, Arapça, Urduca, Malayca, Türkçe ve diğer bölge dilleri literatürleriyle ilgili olarak birçok bibliyografya çalışması yayımlanmıştır. Her yıl, küresel ölçekte çoğunlukla da İslami finans alanında çok sayıda konferans ve seminer düzenlenmektedir. Ali (200, s.164) İFP veri bankasının 1500 konferansın bildiri özetlerini içerdiğinden bahsetmektedir.

Ciddede İslam Kalkınma Bankası'nın ve Dubai'de İslam Bankası'nın kurulmasıyla, İslami finans hareketi ortaya çıkmıştır. İslami finansın dinamik yapısından dolayı, finans kurumlarının sayısı ve yatırılan sermayeyle ilgili veriler neredeyse günlük olarak değişmektedir. Deneme kabilinden bir örnek vermek adına Feisal Khandan alıntı yapabiliriz. *UK Trade Investment*'ta (Birleşik Krallık Ticaret ve Yatırım) önemli bir konumda olan Khan, *Opportunities for Islamic Finance in the UK (Birleşik Krallıkta İslami Finans İmkânları, 2013)*'da şöyle demektedir:

Dünya çapında 61 ülkede 716 İslami banka bulunmaktadır. 2012'ye gelindiğinde dünyadaki İslami finansal varlıklar 1.3 trilyon doları bulmaktaydı. Bunların yüzde 90'ı İslami bankalara aittir ve bu bankalar 2006'dan beri yüzde 150, 2000'den bu yana ise-ki o zaman 100 milyar dolar gibi cüzi bir miktardır-13 kat büyümüşlerdir. (*The Economist* 2012)

İslami finans endüstrisini sağlam temeller üzerinde organize etmek için ciddi çabalar bulunmaktadır. Adım adım gerekli düzenleyici altyapılar gündeme gelmektedir. İslami finans kurumla-

rı için Muhasebe ve Denetleme Kurumu, İslami Finansal Hizmetler Kurulu, Uluslararası İslami Finans Piyasası, İslami Bankalararası Para Piyasası, Likidite Yönetim Merkezi, Uluslararası İslami Likidite Yönetim Şirketi, Uluslararası İslami Derecelendirme Kurumu, İslami endeksler ve İslami Bankalararası Değerlendirme kurumu İslami finans kurumlarına gerekli olan sistem desteğini sağlamaktadır (Khan 2013, ss. 309-315).

### 3. Neye ulaşılamadı: İdeallerdeki başarısızlıklar

İslam ekonomisi girişimi umut vaat eden bir başlangıca sahipti. Din âlimleri bu alanı ‘İslami iktisat öğretisi’ olarak sundular fakat daha sonra hatalı bir şekilde ‘İslam ekonomisi’ olarak isimlendirdiler. Gerçek manada bir sosyal bilimi geliştirme görevini üzerlerine alan profesyonel ekonomistler, bu derleme iktisat öğretilerini ham madde olarak benimsediler.<sup>2</sup> Fakat bir şekilde, bir sosyal bilimi geliştirmek yerine bu öğretileri ekonomik jargon içinde yeniden yazmaya başladılar. Bu övgüye değer bir görevdi fakat beyan edilen hedeften de oldukça uzaktı. Genel olarak, sosyal bilimler sosyal gerçeklikleri çalışırlar ve gelecekle alakalı öngörülerini de içeren hipotezler geliştirirler. Hipotezler, mevcut verilerin ışığında geçerlilikleri test edilebilen bir formatta sunulurlar. Ancak, Müslüman ekonomistler bu görevi üstlenmediler. Bunun yerine ilk dönem din âlimlerinin sundukları materyali üretmek ve yeniden yazmakla yetindiler. Ne var ki, ortaya çıkardıkları ürüne ‘İslam ekonomisi’ demeye devam etmelerine rağmen bir sosyal bilimi geliştirmedeki ilk adımı dahi atamadılar. Sonuç olarak, bütün İslam ekonomisi literatüründe tam bir teorik eksiklik oluşmuştur. Bu, bana göre bu konudaki en ağır başarısızlıktır.

2 Bağimsız bir disiplin geliştirme özlemi Mohamedy (2013, s. 10)’nin yakın zamandaki makalesinin sonunda şu şekilde ifadesini bulmuştur: “İslam ekonomisi, kendi dünya görüşü temelinde formüle edilmiş kavramsal bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Sonrasında kendi içeriğini oluşturmali ve gerekliyse kendi kavramlarını biçimlendirmeli ve kendi ayrı bölümlerini kullanmalıdır.” Ayrıca bkz. Khan, Fahim (2013).

İslam ekonomisi konusunda yapılan onlarca seminer, konferans, çalışmaya, çıkartılan dergilere, basılan makalelere ve eğitim programlarına rağmen İslam ekonomisi halen parlak ve başarılı olamamıştır. Üstelik, bu çabaların genel toplamı ekonomi bilimiyle bir bütün olarak karşılaştırıldığında önemsiz kalmaktadır. Yayınlanan yüzlerce makaleden İslam ekonomisiyle ilgili olanların sayısında aslında bir azalma söz konusudur. Literatürde üretilen pek çok çalışma İslam ekonomisinin alt başlığı olan İslami finans ile ilgilidir. Dünya çapındaki binlerce üniversite ve eğitim kurumundan ve Müslüman coğrafyadaki yüzlercesinden sadece 19 tanesi özel olarak İslam ekonomisi ve finansına (ve aslında çoğunlukla da İslami finansla) hasredilmiştir. Ekonomi alanındaki yüzlerce araştırma dergisine kıyasla bizde sadece 15 dergi yayımı yapıyor ki bunların hepsi de hakemli dergiler değildir. Dünyadaki binlerce ekonomist içerisinde kahir ekseriyeti de Müslüman olan yüzden daha az sayıda akademisyen İslam ekonomisi ve finansı üzerine yazmaktadır. Sadece parmakla sayılabilecek kadar bir grup gayri müslim bu alana ilgi göstermektedir. Bu, bütün çabaları küresel ölçekte önemsiz kılmaktadır. Dünya genelindeki ekonomistlerin, İslam ekonomisini bir bilgi dalı veya ona eşdeğer bir disiplin olarak kabul ettiğini gönül rahatlığıyla söyleyememekteyiz. Bu aslında şaşırtıcı da olmalıdır. Zira dünyadaki ekonomik sorunların çözümlerine ilişkin katkılarımız küçük ve önemsiz kalmaktadır.

Kapitalist ekonomilerdeki ekonomik sorunlara ilişkin bir yığın literatür varken Müslüman ekonomistlerin İslami bakış açısından katkılarına çok sık rastlayamıyoruz. Ekonomik sorunlara ilişkin yazdığımız her şey, var olmayan ve yakın gelecekte de öngörülemeyen, bir ideal İslami toplum bakış açısı içerisinde tasavvur edilmektedir. Kendi ilgi alanlarımızdaki konulara herhangi bir katkı yapmadan, dünya, insanlığın sorunlarını çözmedeki rolümüzü nasıl anlayacak ve takdir edecektir? Aslında, İslam ekonomisi literatürü mevcut ekonomik sorunların çözümlerini kendi araştırma gündeminin bir parçası olarak henüz tam olarak benimseyememiştir.

Temel bir eksiklik de henüz genel olarak kabul edilmiş bir İslam ekonomisi tanımına ulaşamamış olmamızdır. Pek çok yazar farklı odak noktalarından tanımlar sunmuşlardır. Ancak, yine de bir mutabakata varılamamıştır. Bazılarımız yaptığımız işin temel olarak *şeriat* ilkelerini ekonomik konulara uygulamak olduğunu söylerken, diğerleri İslam ekonomisinin sadece Müslümanların durumlarını çalıştığını düşünmektedir. Yine başka bir grup, bir kişinin İslam ekonomisine katkı yapmasından önce bir İslam inancına sahip olması gerektiğini söylemektedir.

Bir diğer sorun, nihai hedefimize karar veremememizdir. “Ne yapmaya çalıştığımız?” sorusu üzerinde halen derinlemesine ve dikkatli bir şekilde düşünemedik. Bir sosyal bilim geliştirmeye mi çalışıyoruz yoksa İslam’ı yaymak görevini mi yüklenmekteyiz? Kendi tanımları, kavramları, metodolojisi ve kapsamıyla birlikte geleneksel ekonomiye paralel bağımsız bir akademik disiplin geliştirmeyi hedeflememize rağmen, dünya genelinde çalışan binlerce Müslümanın *davet* faaliyetlerinden daha öteye ilerleyemedik. Aslında, bu son 14 yüzyıl boyunca dini aktivistlerin sürekli bir faaliyeti olmuştur ve bu konuda İslam ekonomisi oturumları aracılığıyla şu anda yapılabilecek fazla bir şey yoktur. İslami reformasyon çarkını yeniden icat etmemize gerek yoktur.

Bunun, İslam ekonomisini geliştirmedeki baskın olan ilgilimiz olduğunu göstermek için bir örnekten alıntı yapacağız. Chapra (2014, ss. 87-88) bazı ekonomistlerin ekonomi biliminin din karşısı konumunun bir hata olduğunu fark ettiklerine işaret etmektedir. Ancak, bu farkındalığın da yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu, bütün toplumun, bireylerin ahlaki olarak bilinçli oldukları, birlik ve beraberlik ilkelerine göre dönüşümünü gerekli kılacaktır. Chapra şöyle demektedir:

Bütün toplumun ve ekonomik sistemin yeniden düzenlenerek, bireyin ‘ekonomik insan’dan ahlaki olarak bilinçli; kardeşliği, sosyo-ekonomik adaleti ve aile birliğini önceleyecek şekilde bir dönüşümünün gerçekleştirilmesinde yatmaktadır. Bir kez bu

olduğunda, İslam ekonomisi ve geleneksel ekonomi bilimi birbirlerine çok yakın hale gelecekler ve birlikte insanlığın yüz yüze geldiği bir dizi problemin çözümüne ulaşacaklardır.

Kısacası, Chapra, dünyadaki bütün toplulukların İslam'ın inanç sistemini ve ahlaki değerlerini kabul edecekleri şekilde bir dönüşümü hayalinde canlandırmaktadır. Bu hayal ne kadar gerçekçidir? Bunun yakın gelecekte herhangi bir zamanda olabileceğini umut edebilir miyiz? Biz Müslümanlar olarak bile kendi değerlerimize tam olarak bağlanamazken, insanlığı sadece sözler tartışmalar ve argümanlar üzerinden İslami inancı ve değerleri benimsemeye ikna edebilecek miyiz? Şunu fark etmeliyiz ki, eğer bütün dünyayı değiştirmek gibi bir iş içindeyssek, bu tamamen gerçek dışı bir işle meşgul olduğumuz anlamına gelmektedir.

İslam ekonomisinin kapsamına da henüz nihai olarak karar verilmemiştir. İslam ekonomisinin konusu olan sosyal fenomeni henüz açık bir şekilde tanımlamadık. Yine aynı şekilde geleneksel ekonominin tanımladığı ekonomik sorunların bizim çalışmalarımızın odak noktası mı olacağı yoksa çok başka bir sosyal fenomeni mi çalışacağımız da netleşmemiştir. Mevcut literatür; Kur'an, Allah Resulü ve 14 yüzyıl boyunca süregelen İslam fıkıh geleneğinde belirtilmiş olan İslam'ın iktisadi öğretileri ile makro-ekonomi, mikroekonomi, para ve bankacılık, kamu finansı, mikrofinans gibi geniş bir yelpazede konuları içermektedir. Alanın sınırları hala açık bir şekilde çizilmemiştir.

İslam ekonomisi literatürü geleneksel ekonomiyle ilişkiye dair karmaşık bir resim sunmaktadır. Bir yaklaşım geleneksel ekonominin sunduğu her şeyi reddederken, bir diğer yaklaşım İslam ekonomisini geleneksel ekonomiye benzer temelde onun araçlarını kullanarak geliştirmeye çalışmaktadır. Yine başka bir yaklaşım İslami varsayımları kapsamına alarak geleneksel ekonomiyi tadil etmeye çalışmaktadır. Konu hala tanzim edilmekten oldukça uzaktır.

#### 4. Mevcut Durumun Değerlendirilmesi- Metodolojik Zorunluluklar

Bir kez ‘İslami iktisat öğretisini’ yeniden ifade ederek ‘İslam ekonomisi’ olarak ifadelendirmekten tatmin olduğumuzda İslam’ın birincil kaynakları olan Kur’an ve hadis literatürünün çok fazla iktisadi doktrin içermediğini fark ettik. Bu kaynaklarda okuduklarımız içinde kendi ekonomik durumumuza doğrudan uygulanabilecek olanlardan ziyade, insan hayatının incelenmesi daha fazladır. Bundan sonra ilgimizi fıkıh literatürünün ve İslam vakayinamelerinin geniş alanlarına çevirdik. İslam ekonomisi de, Kur’an, hadis, fıkıh, İslam tarihinde asırlar boyunca iktisadi konulara değinmiş Müslüman âlimlerin yazılarının bir karışımı haline gelmiştir. İslam ekonomisi literatürü bütün bunları “*şeriat*” olarak isimlendirmektedir. Bunun pek çok sonucu olmuştur ve bütün bunlar İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirme yolunda birer engelle dönüşmüştür.

**(a) Şeriat kavramının bulanıklığı:** İnsan düşüncesi ile ilahi rehberliği birbirine karıştırarak şeriat kavramının anlamını bulanıklaştırıyoruz. Şeriat, Kur’an ve Peygamberin Sünnetinde vurgulanan, yoruma gerek olmadan sadece riayet edilmesi gereken açık ve belirsizliğe mahal vermeyen bir dizi emri ihtiva etmektedir. Ancak, bu emirlerin insani yorumlarına şeriat olarak baktığımız için İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmede bunlar engeller oluşturmaktadırlar. İslami iktisat öğretisinin tamamı fıkhi emirleri içermektedir. Eğer bunların hepsine şeriat olarak yaklaşırsak, hipotezler oluşturma ve test etme imkânı kalmaz. Zira şeriat geçerliliğinin test edilmesini değil, koşulsuz kabulü gerektirir. Bu yüzden, bir sosyal bilim olarak İslam ekonomisinin kaynağı olması gereken bilgi tabanı ayak bağı haline gelmektedir. 14 yüzyıl boyunca üretilen insan düşüncesi ve bilgisinin tamamına şeriatın bir parçası olarak bakmamız, hipotezler ve teoriler formüle etmeyi manasız kılacaktır.

**(b) İdeal İslam ekonomisi sendromu:** Bir kez, ‘İslami iktisat öğretisine’ İslam ekonomisi muamelesi yaptığımızda, çağımızla ilişkili çok fazla şeyin olmadığını kısa zamanda gördük. Bu, bizim ilgimizi iktisat öğretisinin ‘çıkarımlarını’ ayrıntılandırmaya döndürdü. Bu yüzden, sakinlerinin ‘*homo İslamicus*’ olduğu ideal bir İslam toplumu varsayımına dayanan çözümsüz bir konuma yerleştik. Bu da istediğimiz her türden varsayımı yapma yolunu açtı. Zira böyle bir toplum var olmadığı için kimse bizim bu varsayımlarımıza da meydan okuyamayacaktır. İdeal bir İslami toplum varsayımı altında pek çok kaynak İslam ekonomisinin nimetlerini ve üstünlüğünü bağırıp durmaktadır. İslam’ın bütün hastalıklara deva olduğu iddiası, doğru olması bir yana, bir bilimin titizliği ve hassasiyetinden uzaktır. Bunun yerine, İslam’ın insanlığın ekonomik sorunlarını nasıl çözdüğünü göstermemiz gerekmektedir. Sorun çözme yaklaşımının yerine İslam’ın romantik görüşü yerleşmiştir ve bu yaklaşımın inananlar nezdinde oldukça fazla alıcısı bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu romantik görüş İslam ekonomisinin bir sosyal bilim olarak gelişmesine engel oluşturmuştur. İslam ekonomisinin öğütlerinin güzelliğini göstermenin ve onun üstünlüğünü savunmanın gereksiz olduğunu asla akıldan çıkarmadan, insanlığın ekonomik sorunlarını çözmeye gerçekten katkı yapıp yapmadığımızı sorgulamalıyız. Şöyle bir benzetme yapılabilir; bir doktorun hastasını iyileştirmek için ona bütün yetkinlik belgelerini ve derecelerini göstermesine gerek yoktur.

Şaşırtıcı bir şekilde, şu soruyu sorarak sorunu tersinden ele almamız gerektiği aklımıza gelmemektedir; “Eğer ekonomik failler ideal İslami ekonomik koşullarından saparlarsa sonuç ne olacaktır?”

Dünya çapında bu koşulları sağlayan neredeyse bütün ekonomik konularla ilgili verilere ulaşmak oldukça kolaydır. Örneğin, fai-

3 Son bir örnek Khan, Feisal’da (2015, s. 87) görülebilir; o Warde, I (2000,s.21) alıntı yapmış, Warde ise el-Najjar’dan alıntılanmıştır: “Özsermaye temelli bir sistem bir kez uygulandığında, enflasyonun, işsizliğin, sömürünün ve fakirliğin var olmadığı bir dünyayı kendiliğinden verecektir.” [Ahmed el-Najjar]

zin hâkim olduğu veya zekâtın engellendiği, sözleşmelere riayet edilmediği veya mülkiyet haklarına saygı gösterilmediği gibi durumları teorize edebiliriz. Bu tarz bir düşünce silsilesi üzerinden ilerleyerek hipotezler formüle edebilir ve bunları gerçek hayatta test edebiliriz. Ancak, maalesef bu yolu benimsemedik. Alternatif olarak, kendi önermelerimiz için bazı gerçek hayat koşullarını da temsili olarak kullanabiliriz. Mesela, finansal faize dair İslam hukukunun ortodoks konumu bunun haram olduğudur. Örnek olarak, yıllardır faizin efektif oranının sıfıra yakın olduğu Japonya'yı alabilir ve gerçek hayat verilerini kullanabiliriz. Aynı şekilde, son 30 yıldır düşmekte olan ve şu an sıfıra yaklaşan küresel efektif faiz oranı verilerini de alabiliriz. Bu verileri kullanarak sıfır veya sıfıra yakın faiz oranlarına dair hipotezler formüle edebilir ve finansal faiz oranının meşruluğu veya gayrimeşruluğuna dair anlayışımızı keskinleştirmek için test edebiliriz. Ancak bu yolu takip etmemekteyiz.

**(c) Toplumsal uyumsuzluk:** İslam fikhını İslam ekonomisi için hazır bir kaynak olarak almak insanlığın durumundaki toplumsal dinamizmi ihmal etmek demektir. Fıkıh ilkeleri yüzyıllar boyunca gelişmişlerdir ve fakat bu kaynağın pek çoğu bin yıllıktır. Bu malzemeyi mevcut durumun içerisine sokmak uyumsuzluk yaratmaktadır. Fakat kendi coşkunluğumuz içinde bunu görmezden gelmekteyiz. Örneğin, kâr-zarar ortaklığı geleneksel bankacılıktaki faizin yerine ideal ve en eskiden kalma alternatif olarak ilan edilmektedir. Ama uygulamada bunun ciddi kısıtları bulunmaktadır. Bu kısıtları detaylı bir şekilde kitabımızda tartıştık (Khan 2013, ss. 275-288). Bu yaklaşım insanlığın ekonomik sorunlarını çözmedeki temel rolümüzü ihmal etmemize neden olmuştur. Bu, toplumların statik yapılar olmadığı gerçeğinin farkında olunmadığını göstermektedir. Devamlı olarak evrildiklerinden dolayı, binlerce yıl önce geliştirilmiş ilkeler ve düzenlemeler günümüz ekonomilerinin içine oldukları gibi 'sokulamazlar'.

**(d) İslam ekonomisinin hedef kitlesi:** İslam ekonomisini, İslami iktisat öğretisiyle sınırlamak, onun mesajını sadece Müslüman-

larla sınırlamıştır. Hatta Kur'an ve hadise referans verdiğimizde bile, Müslümanları hedef alan emir ve öğütleri seçmekte ve bütün insanlığa hitap edenleri görmezden gelmekteyiz. Sorun sadece bu da değil. İslam ekonomisine dair materyali sunumumuz da yine bunu Müslümanlar tarafından yapılan ve Müslümanlar için olan bir Müslüman ekonomisine dönüştürmektedir. Çoğunlukla birbirimizle, daha geniş bir bilgi topluluğunu dışlayarak konuşmaktayız. Kullandığımız deyimler ve jargon, kavramlar ve ifadeler ve fıkhi deyişler sadece Müslümanlar tarafından kolaylıkla anlaşılabilir. Bu durum, konu üzerinde yazılmış ciddi kaynakların pek çoğunun terimler sözlüğü içerdiği gerçeğinden de açıkça anlaşılmaktadır. Ekonomi kitaplarında da bu türden terimler sözlüklerine rastlıyor muyuz? Ne kendi terminolojimizi standardize edebilmeyi başarabildik ne de yalnız Müslümanların değil sıradan ekonomistlerin de anlayabileceği bir yazı üslubu benimseyebildik.

**(e) Diğer sistemlerle yersiz karşılaştırmalar:** Bir diğer sorun, İslam ekonomi sistemini kapitalizm ve sosyalizm ile kıyaslamakla uğraşmamız ve İslami sistemin diğer sistemlere üstün olduğu sonucuna varmamız konusudur. Bu sonucun işlevselliği konusuna girmeden, bu tarz kıyaslamaların metodolojisinin kusurlu olduğu söylenmelidir. Kapitalizm ve sosyalizm pratiklerini teorik bir uyumsuzluk durumu olarak var olmayan ideal bir İslami sistem ile kıyaslamaktayız. Elmalar ve armutları kıyaslamaya çalışıyor ve herhangi bir vicdan azabı da duymuyoruz. Böylesi bir yaklaşım akademik camia açısından nasıl ikna edici olabilir? Sadece bu da değil. Kapitalist veya sosyalist ekonomi eleştirilerini de ekonomistlerden rahat bir şekilde ödünç almaktayız. Bu yüzden, zaten hâlihazırda elde edilmiş başarı ve eleştirilerden pay kapmaya çalışmaktayız. 'Başkalarının' eleştirel düşüncelerini kendi görüşlerimizmiş gibi 'kullanmayı' deniyoruz. Bu, bir tür aşağılık kompleksini işaret etmektedir.

**(f) Tarihsel gelişmelere ayak uyduramamak:** Riba kavramının dini yorumunu her türlü faiz olarak ve kâr-zarar ortaklığı-

nı ideal alternatif olarak eleştirmeden kabul etmemiz, bizi başa çıkılmaz sorunlara götürdü. İslami finansal kurumlar bu yorumu uygulamaya çalıştıklarında, bunun uygulanamaz olduğunu gördüler ve sayısız hile ve dalavereye başvurdular (Khan 2013, 337-400). Şeriat Denetim Kurulu üst yapısı bu hilelere meşruiyet kazandırmak için görevlendirilmiştir. Bu da, geleneksel finanstan zar zor ayırt edilebilen bir İslami finans sistemi oluşturmamıza neden olmuştur. Ancak, *riba* kavramının özgün yorumunu gözden geçirmede de isteksiz davranmaktayız. Zamanın geçmesiyle bunu yapmak daha da zorlaşmaktadır. Varlıklı Müslüman sınıfın, Müslüman uzmanların ve dini elitin çıkarları, herhangi bir vicdan azabı duymadan, bu sistemi sürdürmek noktasında örtüşmektedir. Hatta faiz oranları sıfıra düştüğünde ve faizi suçlamak için oluşturduğumuz bütün yazın anlamsız hale geldiğinde bile yorumlarımızı gözden geçirmek noktasında gönülsüz kalıyoruz. Faiz üzerine bütün kaynaklarımız işsizlik, fakirlik, enflasyon, gelir ve servet eşitsizliği ve toplumsal uyumsuzluğun zararlarıyla dopdoludur. Kapitalist ekonomilerde faiz oranı hâlihazırda birkaç yıldır sıfıra düşmüş durumda fakat bizim faize isnat ettiğimiz bütün kötülük ve zararlar hala aynı yerde durmaktadır.<sup>4 5</sup> *Riba* kavramını yorumlarken bir hata yapmış olabileceğimizi kabul-

4 Stiglitz (2016); Çizakça (2011, 77, dipnot 52) şöyle demektedir: “Japonya’nın Bankalararası faiz oranı 1999’da sıfır oranına ulaşmıştır. Bu kriz boyunca pek çok Batılı devlet Japonya’yı takip etmiştir. [Ayrıntı için bkz. Uwe Vollmer and Ralf Berbenroth, Policy Reactions to the Financial Crisis in Japan: Lessons from 1990s. Discussion Paper series RIEB, Kobe University, DP2010-16 May 7, 2010.] ; Sheng ve Singh (2013 ,s. 72) şöyle demektedir: “...pek çok başarılı ekonomi teşvikleri-aslında negatif faiz oranlarını-kendi ekonomik gelişmeleri boyunca sanayileşme politikalarının önemli bir parçası olarak kullanmışlardır. Bu Japonya için de kesinlikle doğrudur. Savaş sonrası hızlı sanayileşmesinde ayrıcalıklı kuruluşlara negatif reel faiz oranı sağlamıştır (1950-73). (bkz. Amsden ve Singh 1994; Singh 1995). Teşvikler ve yönetilen krediler, son 20 yıllık dönemde oldukça başarılı sanayi politikaları uygulayan Kore Cumhuriyeti’nin de merkezi özelliklerindendir.

5 BBC News 11 Mart 2016’da bildirdiğine göre Avrupa Merkez Bankası (AMB) ana faiz oranını % 0.5’ten % 0’a ve banka mevduatı oranını eksi % 0.3’ten, eksi % 0.4’e indirmiştir. AMB, faiz oranlarının uzun bir dönem boyunca bu seviyede kalacağı öngörüsünde bulunmuştur.

lenmekte oldukça gönülsüz davranıyoruz. Bilgiye dair bu inatçılık ve katılık, İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmede engeller oluşturmaktadır. Bilim her zaman için kendi pozisyonunu taze ve yeni bulguların ışığında yeniden değerlendirmeye açık bir konumda kalmalıdır. Fakat ilahi bir hükmün kutsallık atfettiğimiz bir yorumuna dayanan yaklaşımımıza saplanıp kaldığımız için bunu yapamıyoruz. İslami finansın insanlığın yazgısını daha iyi hale getirmek için yapabileceği çok az şeyin olduğunu kabul etmeye razı olmalıyız. Bu sadece varlıklı Müslümanların çıkarına katkı sağlamakta fakat insanlığın ve hatta Müslüman ülkelerin herhangi bir sorununun çözülmesi noktasında çok az rolü olmaktadır. Bunun nedeni, geleneksel finansın kötü bir taklidi olmasından dolayıdır. Hatta bu finans tipi, daha yüksek maliyet, daha büyük bir risk ve daha düşük etkinlik getirmektedir. Varlıklı bir Müslüman sınıf, sıradan Müslümanların inançlarına olan bağlılıkları üzerinden işin semeresini toplamaya çalışmaktadırlar.

**Özetle:** Son otuz-kırk yılda üretilen bütün bilgi muhtevası İslam iktisat öğretilerini içermektedir. Kendi başına bu takdire şayan bir çabadır. Tefsir, hadis ve fıkıh literatürünün barındırdığı bilgiyi basit ve kapsayıcı bir biçimde sunabilmek yabana atılır bir iş değildir. Bizim genç neslimiz tarih arşivlerimizde nelerin yatmakta olduğundan asla haberdar olamayabilirdi. Fakat bütün bunlar ‘İslami iktisat öğretisi’ birikimidir, bir sosyal bilim olması gereken ‘İslam ekonomisi’nin değildir. Bir sosyal bilim somut gerçekliği konu edinir, onu anlamaya ve yorumlamaya çalışır, ondan hipotezler türetmeye ve gelecekteki olaylar hakkında tahminler yürütmeye çalışır. Daha sonrasında hipotezler geçerlilikleri açısından test edilirler. Genel olarak kabul edilen metot hipotezleri yanılsmaya çalışır. Ekonomi biliminde kullanılan bilimsel metot üzerine oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu noktayı netleştirmek için bir örnek yeterli olacaktır: Machlup’a göre (1955, s.2):

6 Teori inşa etmede izlenen sürecin ayrıntılı bir açıklaması için bkz: Bu çalışmalardan bazıları metodolojik tartışma için kapsamlı bir görüş vermektedir: Mark Blaug

Bir hipotez nasıl doğrulanır? Hipotezler iki aşamalı bir işlem üzerinden test edilirler: Birinci aşamada hipotezden ve olgusal varsayımlardan yapılabilecek olan bütün çıkarsamalar ve sonuçlar yazılır ve ikinci aşamada ilgili fenomenin gözlemlenmesinden elde edilen veriler ile bu sonuçlar karşılaştırılır. Eğer çıkarsamalar ile gözlemler arasında mantıklı bir uyuma bulunursa veya daha doğru ifadelerle, çıkarsamalar ile gözlemler arasında bağdaşmaz çelişkiler yoksa hipotez doğrulanmış olur. Çelişkili bir delilin olmayışı yani uyumsuzluğun bulunmaması gerçek anlamda bir olumsuzluğun olumsuzlanması durumudur: Aslında bir hipotez ancak, onu yanlış olduğu gösterilemediğinde “doğrulanmıştır” diyebiliriz. [ss.4]

Eğer bir hipotez yanlışlanamıyorsa, bu hipotez onu yanlışlayacak yeni kanıtlar çıkana kadar bir teori olarak kabul edilir. İnceleme süreci bu minvalde devam eder, ta ki teori bilimsel açıdan doğru bilgi olarak yerleşik bir kanun olana kadar.

İslam ekonomisi konusunda biz henüz bu sürecin başlangıcına dahi dâhil olmadık. Şu ana kadar kendi toplam bilgimizi bir sosyal bilime dönüştürecek olan ilk adımı dahi atamamış durumdayız. Bunun kanıtı, İslam ekonomi teorisi üzerine bir literatüre sahip olamayışımızdır. İslam ekonomisinin mikro ve makroekonomik teorileri adıyla ortaya çıkan bütün başlıklar, içerisine hiçbir yerde var olmayan ideal İslam toplumu varsayımları ilave edilmiş geleneksel ekonomi teorisinin değiştirilmiş türevlerinden başka bir şey değildir. Bu varsayımların ilave edilmesi, bizim yazarlarımıza, kendi tercihleri doğrultusunda oldukça yüceltilmiş bir “İslam ekonomi sistemi” resmi sunabilecekleri sonuçlar çıkarmalarına olanak sağlamıştır. Fakat bu öğrencilerin öncekinden daha fazla kafalarının karışmasına neden olmuştur. Onların merak ettikleri nokta, eğer bütün bunlar doğruysa neden bütün dünyanın bu hakikatler konusunda bilgisiz olduğudur. Bu ise, çok acıklı bir durumdur. Gelecek için bir eylem planı önermeye geçmeden önce, bunun nedenlerini araştırmamız gerekmektedir.

## 5. Mevcut durumun nedenleri

İslam ekonomisi olarak bilinen alanı bir sosyal bilim olarak geliştirme hedefine ulaşamamamızın pek çok nedeni vardır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

**(a) Kur'an'ı ihmal edişimiz:** Kur'an'ı yeterince dikkate almamaktayız. Eğer onu terk ettiğimiz söylenirse, bu abartı olmayacaktır.<sup>7</sup> Pek çok durumda bu konuda oldukça yetkin olan atalarımızın yapmış oldukları Kur'an yorumlarını benimsemekteyiz. Tefsir literatürünü rastgele ve birçok durumda da motamot olarak kullanmaktayız. Dünyanın yüzyıllar içinde çok farklı şekilde değiştiğini ve değişmeye de devam ettiğini fark etmemekteyiz. Değişim beraberinde Kur'an üzerine düşünmede yeni zorunluluklar, yeni ihtiyaçlar ve yeni imkânlar meydana getirmektedir. Kur'an metnine yeni bir solukla bakmak yerine bizden önceki âlimlerin söylediklerine dayandığımızdan dolayı halimizden memnunuz. Bu yüzden Kur'an'ın günümüzle ilişkisini keşfetmek noktasında büyük bir fırsatı kaçırmış bulunmaktayız. Genel olarak, Kur'an'ın sadece Müslümanlara hitap eden bazı ayetlerini elekten geçirerek bunları 'İslam ekonomisi' için bir dayanak yapmaktayız. Kur'an bütün insanlık için rehber olan bir kitaptır. Müslümanlar için rehber olmasının yanı sıra, insanlığın bütününe hitap etmektedir. Kur'an, servetin üretilmesi ve dağıtımı, milletlerin refahı ve sefaleti, çevrenin bozulması ve tahribatı, bireylerin ve milletlerin ekonomik durumlarındaki değişimler, ekonomik refah veya ekonomik yoksunlukta dürüstlüğü ve ahlakın rolü gibi pek çok ekonomik konuyu tartışmaktadır. Bu konular bütün insanlığı ilgilendirmektedir. Bu ayetlerin mesajını dikkate almak için Müslüman olmanıza gerek yoktur. Ancak, bütün dünya için yeni bir bilgi türünün kapağını açacak olan bu ayetlere gereken ilgi ve dikkati veremedik. İlgimizin kapsamını sınırladık ve sa-

7 Bu durum, Allah Resulü'nün Kıyamet gününde Allah'a şikâyetinin Kur'an'da anlatılmasına benzer: "Ey Rabbim! Kavmim Kur'an'ı terk edilmiş bir kitap olarak bıraktılar." (Furkan 30)

dece Müslümanlar için anlamlı olan daha küçük bir rehberlikle yetinmekten mutlu olduk. Sonuç olarak, sadece Müslümanların Müslümanlarla konuşabildiği bir bilgi zemini oluşturduk. İslam ekonomisi adına ürettiğimiz ne varsa, bundan gayrimüslimlerin ilgisini uzaklaştırmakta oldukça başarılı olduk.

**(b) Bağlamını hesaba katmadan hadislerin gelişigüzel kullanılması:** Zengin hadis literatüründe de benzer bir yaklaşımı benimsedik. Hiç şüphesiz İslam ekonomisini geliştirmede hadis literatüründen faydalanabiliriz. Ancak, hadislerin metinleri Kur'an'da olduğu gibi güvenli bir şekilde korunmamıştır. Dahası, Allah Resülü (s.a.v)'nün söylediği, yaptığı veya onayladığı bir şeyin bağlamı sorusu oldukça hayatidir. Bir hadisin o an Peygamberin huzurunda hazır bulunan dinleyici kitlesine veya onlardan sonra gelecek bütün nesillere de uygulanabilecek olup olmadığı sorusu da ayrıca konuyla bağlantılıdır. Örneğin, İqbal (1989, s.136) Şeyh Veliyullah'ın İslami emirlerin uygulanabilirliği hakkındaki görüşüne atıfta bulunur. Şeyh Veliyullah'a göre der İqbal, “bir peygamber aracılığıyla vahiyle haber verilen hukuk, o peygamberin özel olarak gönderildiği insanların alışkanlıkları, davranış tarzları ve özelliklerini hususi olarak dikkate alır. Bu uygulamayla (ör. Suçlara dair cezalarla ilgili ilkeler) ortaya çıkan şariat kuralları (*ahkam*) bir bakıma o insanlara özgüdür ve bunlara riayet etmek kendi içinde bir hedef olmadığından dolayı, bunlar gelecek kuşakların durumlarına doğrudan tatbik edilemezler.” Pek tabii olarak İqbal demektedir ki: “İslam'ın evrensel karakterine dair keskin bir anlayışa sahip olan İmam Ebu Hanife pratik olarak hadislerden istifade etmemiştir.” (a.g.e., s.137). Kısacası, hadislerin metni, bağlamı, dinleyici kitlesine derinlemesine bakış atmadan onları gelişigüzel olarak benimsemekte ve İslam ekonomisi için temel yapmaya çalışmaktayız. Bu bir kestirme yol olmasına rağmen, bu yol kendi zamanımıza uygulanabilir bir bilim geliştirmemize imkân tanımamaktadır. Tekrardan İqbal'e referans vererek onun söylediği aynı şeyi tekrar edeceğim: “Peygamberin

kendisinin vahyi yorumlayışının içsel manasını belirleyici olarak kullanarak hadis literatürünün anlaşılabilir bir şekilde çalışılması, Kur'an'da açık bir şekilde ifade edilen düsturların yaşamsal değerlerini anlamamızda oldukça fayda sağlayacaktır.” (a.g.e. s.137).

**(c) Fıkıhın durağanlığı:** Ekonomik konularla ilgili Kur'an ayetleri ve hadislerin sayısı sınırlı olduğu için, fıkha başlıca kaynağımız olarak başvurmaktayız. Fıkıh, insan düşüncesinin değerli bir kaynağı fakat yüzyıllarca önce o zamanın sosyo-ekonomik koşulları içinde gelişmiş bir olgudur. Yaklaşık olarak son altı asırdan, *ictihad* kapısı kapandığından beri, bizim fıkıh literatürümüzde tartışılan konular içinde yeni bir düşünce soluğu bulmak oldukça zordur. Bu muazzam bir yeniden düşünme ve yeniden yazım sürecini gerektirmektedir. Bu görev şu ana kadar bütün Müslüman ümmet içerisinde hiçbir organizasyon tarafından üstlenilmiş değildir.<sup>8</sup> Ancak, yeni bir sosyal bilim geliştirme girişimini üstlenen bizler fıkıh arşivlerinde mevcut bulunan bilgileri motamot alarak kolay yolu seçtik.<sup>9</sup> Elbette ki, bazı yazarlar küçük ayrıntıları düzeltmeye çalışmaktadır fakat temel çerçeveye dokunmamaktadırlar. Bu yaklaşım daha ileri gelişmeler kapılarımızı kapatmaktadır. Günümüzdeki bir yığın yeni soru İslami bir hükmü gerektirmektedir fakat Müslüman ilim adamları bir cevap sunabilmekten uzaktırlar. Bunun temel nedeni mevcut metodolojinin onları yeterince ileriye taşıyamamasıdır.

**(d) Bilimsel metodu terk etmek:** Yukarıda da belirtildiği gibi, İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirirken bilimsel bir metot benimsemedik. Geleneksel ekonominin ve diğer sosyal bilimlerin bilimsel metot uygulamaları aracılığıyla büyüdüğünü

8 Suudi Arabistan'daki, İslam İşbirliği Teşkilatı ülkeleri ve Hindistan'daki uluslararası fıkıh akademilerinden haberimiz var. Ancak bu kurumlar geçmiş yüzyıllarda yaşamış fıkıh imamlarınca tasarlanmış çerçeveye sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bunların hepsi, yeni bir gözle bakmaya, bu çerçeveden ayrılmaya veya yenilikçi ilkeler oluşturmaya kesinlikle itibar etmemektedirler.

9 Müslüman ekonomistler arasında bizim fıkha aşırı itimadımıza karşı gelişen bir farkındalık vardır. Örneğin, bkz. Fahim Khan (2015, s. 13).

görmemize rağmen bundan örnek almadık. Bu konudaki bütün başarımız kendi kendimize odaklanarak, hukuki emirleri tekrarlamaya devam etmek ve İslam ekonomisi adlandırması altında yeni bir disiplini geliştirdiğimiz için kendi kendimizi kutlamaktır. Bilimsel bir metot benimsemek yerine fıkha harfiyen bağlı olma-ya dayalı bir metot benimsedik. Bu bizi yönetsel bir yaklaşıma götürerek tartışılan konuların özünü ihmal etmemize neden oldu. Riba yasağı konusunda yaptıklarımıza bir göz atalım. Bir yandan, ribayı bütün faiz türleriyle eşitlemekte ısrar ederken alternatif olarak kâr-zarar ortaklığı yolunu seçiyoruz ve bunun uygulanamaz olduğunu gördüğümüzde de, bir dizi hile ve dalavere uydurulmasına dayanıyoruz. Bilimsel metotla karşılaştırıldığında fıkha harfiyen bağlı böylesi bir yaklaşım bizi bundan daha öte-ye taşıyamayacaktır. Aynı durum zekât konusunda da geçerlidir. Zekâtın bütün dinamikliğini ve zindeliğini belli bir alana hapsederek onu bir dizi işlemlerin toplanmasına indirgiyoruz böylece fıkıh ilkelerine uyulmasını garanti altına almış fakat toplumda ve küresel çapta yaygınlaşan fakirlik ve eşitsizliği ihmal etmiş oluyoruz. Bütün insanlık için eşitsizlik ve fakirlikle savaşmada öncü olan bir kurum bile bizim yönetsel yaklaşımımızın kurbanı olmaktadır. Bunun kesin sonucu, bütün Müslüman dünyasında yönetilen zekât miktarının, gayrimüslim Batının sosyal güvenlik sisteminin dengi olmamasıdır. Bu da bizim kurumlarımızın gücünü ve canlılığını daraltmada oldukça yetenekli olduğumuzu göstermektedir! Bilimsel bir metot benimsemek ve zekât teorisi geliştirmek yerine zekât üzerine bir dizi fıkıh ilkesi ortaya koymaktayız ki bunların insanlık için cazibesi yok denecek kadar azdır. Yine de bu marifetimizden fazlasıyla keyif almaktayız.

## 6. Gelecek Yönelim

**Bu işi bırakmalı mıyız?** Yukarıdaki senaryo oldukça iç karartıcıdır. İslam ekonomisini ayrı bir sosyal bilim olarak geliştir-me işinden vazgeçmeli ve bu işin peşini bırakmalı mıyız? Buna

verilecek kısa cevap: Asla. Ayrıntılı cevap ilerleyen satırlarda gösterilmektedir. Tek yapmamız gereken stratejimizi yeniden gözden geçirmektir. Bu bölümde bu stratejiyi tartışacağız.

### (a) Bilgiyi elde etmede vahyin rolü

Bir piyasa ekonomisi perspektifi içinde ekonomi bilimi kaynakların kıtlığıyla ortaya çıkan insanın ekonomik sorunlarını çalışmaktadır. Ekonomik analiz; tüketicilerin, üreticilerin, firmaların, devletin ve sivil toplum kurumlarının davranışlarına odaklanmaktadır. Ancak analizi basit tutmak için, genetik ve kalıtsal faktörlerden kaynaklanan bireysel farklılıklar, çevre kirliliği, iklim değişikliği, uluslararası hukuki gelişmeler ve küresel çaptaki siyasi değişimler gibi çok sayıdaki faktörü dışsal olarak kabul eder ki bunların hepsi de ekonomik sorunları etkilemektedir. Ekonomi bilimi dışsal faktörleri, 'diğer bütün koşulların sabit' olduğu durumlarda geçerli olan ekonomik değişkenler olarak kabul etmektedir.

Vahye bir bilgi kaynağı olarak müracaat etmek ekonomi biliminin sınırlarını genişletme anlamında muazzam imkânlar sunacaktır. Genel olarak dışsal kabul edilen faktörlerin yanında bir dizi ahlak yasası da evrensel olarak işleyecektir. Bu yasalardan bazıları servetin yaratılması, gelirin dağıtılması ve maddi refah ve yoksunluk durumlarını da etkileyecektir. Bu ahlak yasaları ekonomik problemin doğasını etkileyecektir. Bu yasaların etkilerini çalışmadan, ekonomik problemin çalışılması parçalı ve eksik kalacaktır.

Ekonomi bilimi, sadece gözlem ve deney aracılığıyla toplanan verilere insan zekâsının uygulanmasına itimat eden tümevarımsal mantığa dayanmaktadır. Bu yaklaşım, vahyi geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Kendi başına tümevarımsal mantık geçerli bir araştırma metodudur fakat onun da kendi sınırları vardır. Aslında, Müslümanlar tümevarımsal mantığın ilk öncüleridirler. İslam tarihinin ilk asırlarında, Müslüman âlimler Kur'ani davetin deruni murakabe, gözlem ve deney yapma yolu-

nu takip ederek bunu doğal fenomenlere uygulamışlar ve kimya, fizik, tıp ve astronomi gibi farklı fen bilimlerini geliştirmişlerdir. Genellikle Francis Bacon'a (1561-1626) isnat edilen Rönesans'ın başlangıcı aslında, daha önceki çağlardaki Müslümanlarca başlatılan bilgi üretim sürecinin ve bilimsel gelişmenin bir devamıdır.<sup>10</sup>

Muhammed İkbal (1877-1938), tümevarımsal mantık üzerine Müslümanların kurucu rolünü ve Rönesans'a nasıl katkı yaptıklarını detaylı bir şekilde irdelemiştir. Ancak, tümevarımsal mantık, bireylerin ve toplumların hayatlarına etki eden ilahi ahlak yasalarını doğrudan analiz edip anlayamayacağı için, ekonomi bilimi bunlara kendince bir rol takdir edemeyecektir. İlahi ahlak yasalarının doğası gereği de genel anlamda ekonomik analizden etkilenmeyecektir. Salt insan aklı onları ispat edemez. Bu yasaların varlığını ve işlevselliğini anlamak için ilahi rehberlik gerekmektedir. Kur'an ve hadis kaynakları bu ilahi yasalar hakkında zengin bir bilgi muhtevasına sahiptir. Ancak bu bilgilerin günümüzle ilişkisi ve uygulamalarının anlaşılması için daha derin incelemeye, gözleme ve deneyime ihtiyaç vardır. Bu ilahi yasaların dili çok nadir bir şekilde bir ekonomik probleme doğrudan uygulanabilecek kadar açıktır. Çoğunlukla yoğun, hemen göze çarpmayan, sembolik ve hatta şifreli bir tarz ve stildedirler. Bunlar derinlemesine çalışmayı gerektiren işaretleri ve yönergeleri içermektedir. Bunun anlamı bu ilahi ekonomi yasalarının, tümevarımsal mantığın klasik metodunun uygulanmasını gerektireceği yönündedir. İlahi ekonomi yasalarının çalışılmasının avantajı, insanların ekonomik sorunlara aradıkları cevapları kolaylaştırmasıdır. Bu yol, yüzlerce ve binlerce önermenin incelenmesi aracılığıyla hakikate ulaşmak gibi zor bir işin yükünü azaltmaktadır. Bu, esas itibarıyla insan çabasının idareli kullanıldığı bir bilgi geliştirme yoludur.

Kur'an fiziksel dünyada uygulanmakta olan bir dizi ahlaki ekonomi yasasına işaret etmektedir. Bunlar sebep ve sonuç meka-

10 İqbal (1989, ss.99-110).

nizması aracılığıyla işlemektedirler. Yine de insanoğlu bunların işleyişlerine çok az dikkat etmektedir. Ahlaki ekonomi yasalarının işleyişi doğa bilimleri yasalarına benzerler. Örneğin, yerçekimi yasası Newton (1642-1727) onu keşfetmeden çok öncede evrende işlemekteydi. Bakteriler, Pasteur onların varlığını ve onlara karşı tedaviyi keşfetmeden çok öncesinde de hastalıklara neden olmaktaydılar. Aynı şekilde fen bilimlerindeki bütün gelişmeler, biz onları keşfetmeden çok öncede var olan farklı doğal fenomenleri açıklamaktadırlar. İnsanoğlu, doğanın gizemlerini ortaya çıkarmak ve fizik yasalarını anlamak için oldukça fazla mücadele vermiştir. Bu süreçte farklı fen bilimleri bilim adamlarının savundukları hipotezleri reddetmek veya kanıtlamak için metodolojiler geliştirmişlerdir.

İnsanoğlunun, ahlak yasalarını doğrudan gözlem ile keşfetmesi mümkün olmadığından, Allah Kur'an'da bu yasaları vurgulamıştır. Bu yasaların bazılarını Allah Resulü (s.a.v) de değinmiştir. İslam'ın bu iki asli kaynağı, bizim maddi refahımızı etkileyecek güvenilir ahlak yasalarına işaret etmektedir. Ancak, bu yasaların işleyişi tam olarak keşfedilebilmiş değildir. Bizim onları deruni murakabe, deney ve tecrübe ve iletişim yoluyla keşfetmemiz gerekmektedir. Kısacası bu, insanların ekonomik sorunlarına daha iyi bir anlayış geliştirmek için, vahiyden yola çıkarak mantığı devreye sokma sürecidir. Örneğin, Kur'an refah ve sefaletin ahlak yasalarına işaret etmekte ve fakat bunun kati işlevini bir sebep-sonuç çerçevesi içinde açıklamamaktadır. İnsanoğlu bu ilişkiyi, doğa bilimlerindeki farklı hakikatler arasındaki ilişkiyi keşfettiği gibi keşfetmek zorundadır. İlahi ahlak yasalarının kati işlevini keşfetme görevi ekonomi biliminde henüz başlamamıştır. Eğer ekonomistler vahyi geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul ediyorlarsa, o zaman bu onların önündeki temel görev olmalıdır. Fakat bu pek çok nedenden ötürü doğa yasalarını araştırmaktan çok daha karmaşık bir iştir.

İlk olarak insanoğlu evrende işlemekte olan ahlak yasalarının pek farkında değildir. Bu yasaların fiziksel duyular ve deney yapma yoluyla algılanması zordur. Başlangıç için ilahi rehberlik gerekmektedir. Eğer vahyi geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmezsek bu yasaların keşfi yönünde ilk adımı bile atamayız. İkincisi, bunlar oldukça karmaşıktırlar ve fiziksel dünyayla birçok farklı bağlantıları bulunmaktadır. Sebebi sonuçtan ayırmak oldukça zor bir problemdir. Üçüncü olarak, ilahi zaman ölçeği insanların gündelik zaman ölçeğinden fazlasıyla uzundur. Kur'an, ilahi bir günün uzunluğunun bizim hesabımıza göre bin yıla eşit olduğundan bahseder (Kur'an, 22/47). Ahlak yasaları, mevcut zaman içinde kolayca fark edilemeyen ancak insan davranışının belli bir dönemiyle bağlantıları bulunabilir. Dördüncüsü, ahlak yasaları insan davranışıyla ilgilenir fakat insan davranışlarındaki değişimler bu yasaların işlemlerini de aynı şekilde etkileyebilecektir. Bu yüzden bu iki yönlü bir ilişki biçimidir. Ahlak yasaları hem insan davranışlarını etkiler hem de bu değişimlerden etkilenir. Bu, mevcut durumu daha da karmaşık hale getirmektedir.

Kısacası, vahiy bilimsel bilginin ikinci kaynağıdır. Bu, insanın ekonomik sorunlarını anlayışımızı tamamlayabilir. Sadece rasyonel metodun uygulanmasına dayalı çözümlerden ziyade, bazı ekonomik sorunların çözüme kavuşturulmasında derin bir kavrayış sunabilir. Kur'an ve hadisin rehberliği bu sayede ekonomik analizin hassasiyetine ve titizliğine gölge düşürmeden ekonomi biliminin sınırlarını genişletebilir. Bu iki kaynaktaki rehberlik, farklı ekonomik sorulara verilecek muhtemel cevaplar listesi için bir başlangıç noktası olabilecektir. Sonrasında da genel gözlem ve hipotezleri sınamaya yöntemleri kullanılmaya devam edilebilecektir.

### **(b) Kur'an'ın pozitif ekonomi ifadeleri**

Stratejinin ikinci ayağı Kur'an ve hadisin pozitif ekonomi ifadelerine odaklanmak olacaktır. Aşağıda Kur'an'daki bu ifadelerden bazı örnekleri sunmaktayız. Her ne kadar bu ifadeler nor-

matif öneriler içerseler bile yine de bunlar İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmek için maddi temel sağlayacaklardır. Benzer bir alıştırma hadis literatürünün pozitif ekonomi ifadelemesine odaklanarak da yapılabilir.

## I. Makroekonomik Düzeyde Refah ve Sefalet

Kur'an refahı ve sefaleti genel kavramlar içinde tartışmaktadır. İnsan eylemlerinin ve Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak evrende vuku bulan daha derin, görülemez ve uzun-dönemli olay akışlarına atıf yapar. Bu akışlar basit olarak sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklanamayacak şekillerde refahın üretilmesi süreçlerini etkilemektedir. Üretim faktörleri refahın üretilmesi ve yaratılması sürecinde birleşirler. Üretim faktörlerinin görünürdeki sebep-sonuç ilişkisine ilave olarak nihai sonucu etkileyen ahlak yasaları da bulunmaktadır. Refah ve sefalet durumuna etki eden bu yasalar, insan karakteri ve davranışının belli özelliklerine karşılık olarak işlemektedir. İnsan davranışındaki normatif bir değişim sefaleti refaha ya da refahı sefalete dönüştürebilir. Bu yasaların işlediği hassas mekanizma henüz tam olarak bilinmiyor zira konu hakkındaki Kur'an metinlerinin anlamları ve yorumları daha ileri bir düşünmeyi ve daha derin bir anlayışı gerektirmektedir.

Kur'an, Allah'ın sonsuz yüceliğine dikkat çekmek ve insanoğlunu hakkaniyet yolunu benimsemeye davet etmek için insan refahı ve sefaleti konusuna farklı noktalarda tekrar tekrar değinir. Bu ifadeler bireylere olduğu kadar toplumlara ve topluluklara da hitap etmektedir. Örneğin:

- Ekonomik yoksunluk ve refah Allah'ın insanları sınamaya yollarıdır. [Kur'an 2/155; 7/130; 7/168]
- İlahi rehberliği izlemek maddi refah getirir. [Kur'an 5/66; 7/96; 16/39; 24/55; 72/16]

- Ahlsız davranışlar sonucunda elde edilen maddi refah kısa ömürlüdür ve sonu sefaletle biter. [Kur'an 6/6; 6/42-44; 7/96; 22/45; 22/48; 30/41; 34/15-17]
- Bir toplumun ekonomik refahının fakirliğe veya tersinden fakirlik durumunun refaha dönüşmesi, o toplumdaki insanların ahlaki davranışlarındaki değişimin bir sonucudur. [Kur'an 8/53; 13/11]
- İnsanların çoğunluğunun ahlaksız davranışı ekonomik sefalet getirir ve refahın sefalete dönüşmesine sebep olur. [Kur'an 11/116; 89/15-20]
- Makro düzeyde, bir toplumun ısrarlı nankörlüğü refahın fakirliğe dönüşmesine neden olur ve uzun vadede güvensizlik meydana getirir. [Kur'an 16/112]

## II. Mikroekonomik Düzeyde Refah ve Sefalet

İnsan, hayatta kalabilmek için gelir ve servet gibi maddi kaynaklara; sağlık, iç huzuru, sağlıklı çocukluk, bilgi, yetenek, toplumsal saygı ve uyum, emniyet ve güven gibi de maddi olmayan kaynaklara gereksinim duyar. Kur'an bu kaynakları "*rızık*" olarak isimlendirir. Kur'an'da bireyler arasındaki *rızık*ın dağıtılmasına ilişkin bir dizi pozitif ifade yer alır. Örneğin:

- Allah, *rızık*ın dağıtılması konusunda sonsuz güce sahiptir. [Kur'an 2/212, 3/27, 3/37, 13/26, 29/62, 30/37, 34/36, 34/39, 39/52, 11/6, 29/60, 42/19]
- Allah'ın cömertliği karşısında minnet göstermek *rızık*ın artmasını sağlar. [Kur'an 14/7]
- Allah *ribalı* kazancın bütün bereketini alır. [Kur'an 2/276]
- Allah, insanları bir medeniyet inşa edebilsin diye farklı farklı yaratmıştır. [Kur'an 43/32]
- Başkaları için harcamak (*infak* etmek) Allah'a verilmiş bir borçtur ve Allah bu borçların karşılığını misliyle artırarak

vereceğini taahhüt eder. (Kur'an 92/18-19, 2/195, 2/219, 2/245, 17/26-27, 25/67, 47/36-37, 57/11, 57/18, 64/17)

- *İnfak* bireysel ve toplumsal düzeylerde servetteki artış için bir araçtır. [Kur'an 2/261, 2/265]
- *İnfak* ile beraber Allah'a karşı sorumluluk (*takva*) gibi ahlaki değerler ferah bir hayata götürürken; cimrilik, tamahkârlık ve kibirlenmek gibi ahlaksız davranışlar da sıkıntılı bir hayata götürür. [Kur'an 92/5-10]
- Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle birlikte ilahi emirlere riayet etmek ferahlık kapılarını açacaktır. Sıkıntı karşısında Allah'a güvenip dayanmak, beklenmedik finansal yardımların gelmesini sağlar. [65/2-3]
- Geçmiş günahlar karşısında tevazu ve içtenlikle bağışlanma dilemek Kur'an'da *tevbe* olarak adlandırılır ve maddi refahın kapılarını aralar. [Kur'an 11/3, 11/52, 71/10-12]
- Ekonomik refahtaki olumsuz değişimler karşısında sabır göstermek gelir ve servette bir artış olacağının işaretidir. [Kur'an 2/155, 94/5]
- Allah, rızkı bireylerin ihtiyaçlarını göz önüne alarak tanımlamıştır. Allah ayrıca, gelir ve serveti dağıtırken toplumsal dengenin zorunluluklarını da dikkate almıştır. [Kur'an 42/27]
- Ekonomik ilişkilerde ahlaki davranış refaha ulaştırır. [72/16]
- Ahlaksız davranışların bazı biçimleri finansal sıkıntılara götürür. [89/15-20]

Ekonomik refah ve sefaletle ilgili her iki ifade seti Allah'ın bireyler ve toplumlar arasında gelir ve serveti dağıtmasının yolunun genel göstergeleridir. Ancak, Allah'ın kendi planını nasıl uyguladığına ilişkin kesin mekanizma bizim için henüz bilinmez durumdadır.

### (c) Pozitif ekonomi ifadelerinden İslam ekonomisine

İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmedeki üçüncü ayak Kur'an ve *hadislerin* pozitif ekonomi ifadelerinden yola çıkarak olacaktır. Teolojik ifadeleri bir sosyal bilime dönüştürmek için, geleneksel ekonomi biliminin benzer metodolojisini benimsememiz gerekmektedir. Ancak, Kur'an ve *hadislerin* pozitif ekonomi ifadelerine yeniden bakmamız gereklidir. Kur'an ve *hadislerin* emirleri ilahi ve kesinken bizim anlayışımız değildir. İlahi metinlere dair insani anlayışımızı doğrulanabilir ve yanlışlanabilir hipotezler biçiminde formüle etmeye hazır olmalıyız. İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmede Kur'an ve *hadislerin* pozitif ekonomi ifadelerinden yola çıkma metodolojisi diğer yazılarımızda tartıştık (Khan 2013, 2014, 2014-a, 2014-b, 2016). Bu noktada sadece bu tartışmaların bir özetini sunacağız. İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmede aşağıdaki yolu izlemeliyiz:

i. Kur'an veya hadislerin ekonomi ifadelerini değişmez ve kesin kabul etmeliyiz. İlahi ekonomi yasalarıyla ilişkili her bir ayet veya hadis birden fazla şekilde yorumlanabileceği için, bizim hedefimiz bu ifadelerin sebep-sonuç ilişkisini veya işlevsel sürecini anlamak olmalıdır. Önümüzde duran meydan okuma deneysel veya mantıksal olarak sınanabilecek ve doğrulanabilecek yorumlara ulaşmak olmalıdır. Bu noktada *Kur'an veya hadislerin ifadelerinin sınanmasına ihtiyaç yoktur. Önemli olan bu ifadelerin insani yorum ve açıklamalarının deneysel veya mantıksal olarak sınanmasıdır.*

ii. Kur'an veya hadislerdeki ifadelerdeki anlayışımıza dayanarak bazı öngörüler ileri sürebilecek hipotezler geliştirmeliyiz. Her ifade için pek çok hipotez veya bir hipotezden pek çok ifadenendirme çıkarılabilir. Hipotezlerin biçim ve içerikleri zaman içerisinde anlayışımızın evrildiği ölçüde değiştirilebilir. Farklı hipotezleri, deneysel test ile doğrulanabilecek veya olgularla ve mantıksal düşünme ile yanlışlanamayacak bir biçimde sunmalıyız.<sup>11</sup>

11 Karl Popper'in ortaya koyduğu doğrulama metodolojisinin kökenlerinin Müslüman teoloji düşüncesinden geldiğini belirtmek önemlidir. İqbal'e göre (ss.102): Bence, bü-

iii. Hipotezler farklı koşullar altında doğrulanabilme ve test edilebilme için uygun olmalıdır. Bu hipotezlerin test sonuçları geniş bir şekilde dünyadaki bilgi topluluğuna duyurulmalıdır ve bu araştırmayı incelemek ve yorum yapmak üzere alimler davet edilmelidir.

Yıllara yayılmış bir araştırma ve deruni murakabe sürecinden sonra bazı ahlak yasalarının işlevi keşfedilebilir ve biz bu anlayışımızı daha geniş ekonomik analizlerde kullanabilecek biçimde sunabiliriz. Önerilen yöntem İslam ekonomisinin geleneksel ekonomi biliminin sınırlarını genişletmesine imkân sağlayacaktır. Ancak, onun kendisine has ayrı bir araştırma gündemi olacaktır ve geleneksel ekonomi ile ihtilafa düşmeyecektir. Her iki sosyal bilim de birbirlerinin bulgularını tamamlayabilir ve beraberce yaşamaya devam edebilirler. İslam ekonomisinin insan bilgisine katkılarında birisi de, Kur'an'ın ekonomi yasalarının insanlığın mevcut durumlarında açıkça gösterilmesi için bir metodoloji geliştirmesi olacaktır. Bu, insanlığın ekonomik sorunlarını analiz etme ve anlamaya yeni bir boyut kazandıracaktır.

#### **(d) İstatiksel altyapıyı geliştirmek**

Stratejinin dördüncü ayağı verileri toplamak ve analiz etmek için istatiksel altyapıyı geliştirmek olmalıdır. İhtiyaç duyulan verinin büyük kısmı insanların sosyo-ekonomik davranışlarıyla ilgili olacaktır. Bazı durumlarda, test etme süreci uzun dönemli bilgiyi gerektirebilir. Bunun bizim cesaretimizi kırmaması gerekir. Başka disiplinlerde de uzun dönemli araştırma gelenekleri mevcuttur. Örneğin, sağlık bilimlerinde, sosyoloji, psikoloji ve antropolojide veriler uzun dönemlerde büyük sayılarla toplanır ve bunlar farklı bireyleri, durumları ve varsayımları kapsar. Bilgi toplama süreci, araştırmacıların kesin eğilimler ve hipotezlere

---

tün bilginin başlangıcı olarak 'şüphe' ilkesini ilk formüle eden Nazzam (775-845)'dir. Gazzali daha sonra İhya-yı Ulumi'd-Din'de bunu genişletmiş ve Descartes metodu için yolu hazırlamıştır.

dair sonuçlara ulaşabilmelerine kadar devam eder. Kur'an ve hadislerdeki ekonomi konuları da insan davranışıyla ilgilendiğinden dolayı, bazı durumlarda veriler genişletilmiş zaman periyotları üzerinden temsili ve tarafsız örneklemeleri gerektirecektir. Pek çok durumda, beş yıllık dönem çok kısa olacaktır. Bizce hipotez inşa etme süreci üniversiteler, akademiler ve araştırma kuruluşları gibi uzun dönemli veri toplaması ve analiz etmesi gereken kurumlar düzeyinde yer almalıdır.

### **(e) Geleneksel ekonomi bilimi ile ilişki**

Stratejinin beşinci ayağı geleneksel ekonomi bilimiyle ilişkimizi açık ve kesin bir şekilde anlamamız gerektirir. İslam ekonomisi onun yerini almadığı veya onun üzerinde değişiklik yapmadığı için, ekonomi bilimiyle herhangi bir ihtilafı yoktur. İki disiplinin kendine ait mevzuları vardır ve beraberce gelişebilirler. Geleneksel ekonomi bilimi insanın ekonomik sorunlarını tamamen maddi ve fiziksel açıdan ele alır. Kaynakların üretilmesi, dağıtılması ve tüketilmesi üzerinden bireylerin, piyasaların ve kurumların davranışlarına odaklanır. İslam ekonomisi ise insanın ekonomik sorunlarını ahlaki ve manevi ilkeler üzerinden ele alır. Her iki tartışma düzlemi de birbirini tamamlamaktadırlar ve karşılıklı olarak birbirlerini dışlamamaktadırlar. Piyasanın gizli eli arz ve talebi tanımlarken, Yaraticının gizli eli ise daha kapsayıcı bir şekilde insanların akıllarına ve düşüncelerine tesir ederek piyasaların işlevlerini etkiler. Allah, gelirin ve servetin dağıtılmasına dair kendi büyük düzenini piyasalar ve kurumlar aracılığıyla uygular. Ekonomi bilimi bu fenomeni çalışmaz/çalışmaz. İslam ekonomisi ise bunu yapma iddiasındadır. Bunu yaparken de piyasa yasalarına ilave olarak Allah'ın ahlak yasalarının işlevini anlamaya çalışır. Bu yüzden de iki disiplin çekişme içerisinde değildir. Sadece birbirlerini tamamlamaktadırlar.

Eğer İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmemiz gerekiyorsa ve bunu potansiyel olarak makul bir girişim olarak

görüyorsak, geleneksel ekonomi bilimini İslami bir bakış açısından değiştirmeye çalışmamalıyız. Bunun yerine geleneksel ekonomi bilimini olduğu gibi çalışmalı ve fakat İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak teolojik köklerinden geliştirmeliyiz. Bu, geleneksel ekonominin İslam ekonomisine dönüştürülmesi çabası olmamalıdır. Geleneksel ekonomi biliminin metodolojisini herhangi bir tereddüt olmadan kullanabiliriz. İslam ekonomisi, geleneksel ekonominin veya başka sosyal bilimlerin kullandığı analiz araçlarını kullanmaktan ve benimsemekten rahatsızlık duymamalıdır. Bu araçlar yüzyılların düşünme ve tecrübesinin bugün aldığı biçimdir ve Müslümanların da kendi parlak devirlerinde katkı yaptıkları insanlığın ortak mirasının bir ürünüdür. İslam ekonomisi bu mirastan özgür bir şekilde istifade etmelidir.

#### **(f) İslam ekonomisinin odağı**

Stratejinin altıncı ayağı İslam ekonomisinin odağını açık bir şekilde tanımlamaktır. İslam ekonomisi bütün insanlığa hitap eder. Sadece Müslümanların sorunlarıyla uğraşan bir bilim değildir. Onun çalışılması İslam'a inancı gerektirmediği gibi bilgi muhtevasını geliştirmek için İslami bir toplum da gerekli değildir. Onun önermeleri, hipotezleri, teorileri ve yasaları bütün toplumlar ve insanlar için geçerlidir. İslam ekonomisi kendi önermelerini İslami bir ekonomi bağlamında tasavvur etme sorunundan kendisini kurtarmalıdır zira böyle bir ekonomi ve toplum gerçek dünyada hiçbir yerde mevcut değildir. Aksine gerçek dünyada mevcut olan ekonomilerin sorunlarıyla ilgilenmelidir.

### **7. Önerilen stratejinin savunusu**

Yukarıda ele alınan strateji çağdaş Müslüman ekonomistlerin benimsediği yoldan belirgin bir şekilde ayrıldığı için, bunun savunulması için bazı düşüncelerin ifade edilmesinin gerekli olabileceğini düşündük.

(a) Bakara suresi 258-260. ayetleri, Allah'ın yüceliğini deneysel kanıtlar üzerinden gösteren üç hadiseye işaret etmektedir. Ali İmran 137. ayet insanları '*yeryüzünde gezmeye ve hakikati inkâr edenlerin akıbetlerini görmeye*' davet etmektedir. 10/36. ayet '*zannın asla hakikatin yerine geçemeyeceğini*' söylemektedir. 17/36. ayet insanlara '*hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı hiçbir şeyin ardından gitmemeyi*' tavsiye etmektedir. Bu ayetler açık bir şekilde bütün bilginin savunulabilir delil ile desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.

(b) Geçmişle bağlantıyı koparmadan, bu metodoloji ilahi kaynaklardan geçmişte yaşamış olanların anladıklarına dair yeni olanaklar açmaktadır. Metod ilahi kaynaklara en üst derece olarak sahip çıkmakta ve benimsemektedir, bu da geçmişle bir süreklilik kurulmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda günümüz insanına ve gelecek kuşaklara geçmişte yapılmış bütün entelektüel çabaları yeniden gözden geçirmeye ve yeniden yorumlamaya izin vermektedir. Bu bakımdan yeni bilgi alanları oluşturulması için muazzam olanakların önünü açmaktadır.

(c) Bu metodoloji, sosyal bilimler tarafından yüzyıllar süren düşünme ve tecrübe sonucu gelişen bilimsel metodu benimsemektedir. Bilimsel bilginin kazanımlarını bir köşeye atmamaktadır. Bu kazanımlar üzerinden gelişmektedir. Deneysel kanıtlar ışığında genel olarak kabul edilen hipotezleri formüle etme ve test etme metodunu benimsemektedir. İslam iktisat öğretilerinin test edilmesi girişimi her şeyden önce dine inanmamak olarak algılanacağından dolayı İslam iktisat öğretileriyle sınırlı kaldığımızda benimsenmesi imkânsız olacak olan hipotezlerin yanlışlanması kavramını kabul etmektedir. Metodoloji İslami iktisat öğretisinden bir adım öteye gitmektedir. Bütün din adamları sınıfı ve sosyal bilimciler ile bütün ihtilaflardan kaçınarak, ilahi kaynakların *insani yorumuna* bilimsel metodu uygulamaktadır. Metod özgün bir tevazu durumunu sergilemektedir. Bir tarafta, ilahi kaynaklara ve geçmişteki din âlimleri tarafından ortaya konulan

bütün kaynaklara itibar etmektedir. Diğer tarafta, sosyal bilimcilerin geliştirdikleri bilimsel metodu benimsemektedir. Bu sayede, bütün bilgi kaynaklarından tevazu ve içtenlikle fayda sağlamak amacıyla birlikte, ilahi kaynakların insani anlayışıyla bu anlayışın deneysel olarak test edilmesini bütünleştirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda, metot geçmişteki dini düşünceye özgürce bakabilme özgürlüğünden istifade etmektedir. Bu, dini düşünceye bir tür dinamizm kazandırmaktadır ve böylece *fıkıh* bilgisini geçmiş yüzyılların durağanlığından kurtarabilecek bir araç haline gelebilecektir.<sup>12</sup>

(d) Metot diğer inançlarla yeni ilişki perspektiflerine kapı aralamaktadır. Bir kez bu metodun yararlılığını gösterebilirsek, bunu Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm vs. gibi diğer inançların ilahi kaynaklarına da uygulayabilme imkânımız olacaktır. Dolayısıyla bu diğer inançlardaki insanlarla anlaşmanın yollarını açacaktır. Mevcut ‘İslamofobi’ atmosferi, Müslümanlar için diğer inançlardan, aynı şekilde diğer inançlardaki insanların da yeni metotları ödünç almalarının önünü açmaktadır. Olumlu ve verimli bir inançlar arası diyalog için oturum imkânı sağlamaktadır.

(e) Ekonomistler ve finans uzmanları arasında ana akım bilgi dallarına ahlaki dâhil etmek için bir farkındalık ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Fakat dini bir çerçeveye sıkışıp kalma isteksizliği finans ve ekonominin kapsamına ahlaki dâhil etmeye karşı engeller oluşturmaktadır. Metot, ekonomistler ve finans uzmanlarının, herhangi bir özel inanca bağlılıklarını açıklamadan, ahlak öğretisi ve eğitimi kabul etmelerine imkân sağlayacaktır.

12 Müslüman ilim adamlarının fıkıh hakkında nostaljik duygular beslediğini belirtmek önemlidir. Herhangi bir yeniden bakış ve düşünme olmadan fıkıh olduğu şekliyle kendisine dönmek istiyorlar. Son altı yüzyıldır modası geçmiş fikirlerden muzdarip olan fıkıh konusu dayanak noktası yapılırsa, İslam ekonomisinin dirilişinin mümkün olacağını düşünmektedirler. Örnek için yakın zamanda yayınlanan bir kitabın giriş bölümüne bakılabilir Kızılkaya (2015, s.9).

13 Örnek için bkz., Maghrebi vd (2016, 49); Lagarde (2015); Stückelberger (2012, 454); Schwartz ve Carroll (2003, 512).

## Sonuç notları

‘İslam ekonomisi’ adlandırması altındaki mevcut literatür aslında, çoğunluğu teolojinin alanına giren, bir ‘İslami iktisat öğretisi’ derlemesidir. Ancak bu literatürden İslam ekonomisini bir sosyal bilim olarak geliştirmemiz hem makul hem de gereklidir. Bu hedefe ulaşmak için, bu makale pek çok sosyal bilimde özellikle de geleneksel ekonomi biliminde takip edilen bir stratejiyi savunmaktadır. İslam ekonomisinin konusu geleneksel ekonomi bilimine iltifat etmektedir. İslam’ın ilahi kaynaklarından türetilmiş zenginliğin üretimi, dağıtımı ve tüketilmesiyle ilişkili bir teori önererek, dünyadaki bilgi sermayesine önemli bir katkı yapmış olacağız. İnsanlığın bazı ekonomik sorunlarının çözülmesine de yardım edebileceğiz. İslam’ın ilahi metinlerindeki pek çok öğüt geniş anlamda bütün insanlığa hitap ettiğinden dolayı, İslam ekonomisi bir sosyal bilim olarak gelişirse, gayrimüslimlerin inançlarında herhangi bir değişiklik yapmalarını gerektirmeyecektir. Kendi inançlarına da sadık kalarak, İslam ekonomisinden istifade etmeye devam edebileceklerdir.

## Referanslar

Ali, S. Nazim. 2008. Islamic Finance and Economics as Reflected in Research and Publications. *Review of Islamic Economics* 12(1):151-68.

Alrifai, Tariq. 2015. *Islamic Finance and The New Financial System*. Singapore: John Wiley & Sons Pte Ltd.

Amsden, A. H., and A. Singh. 1994. The Optimal Degree of Competition and Dynamic Efficiency in Japan and Korea. *European Economic Review*, Elsevier 38 (3-4): 941-51

Amsden, A. H. 1990. Why isn't the whole world experimenting with the East Asian model to develop? Review of the East Asian miracle. *World Development* 22 (4): 627-33.

Blaug, Mark. 1980. *The Methodology of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caldwell, Bruce. 1984. *Appraisal and Criticism in Economics*. Boston: Allen and Unwin.

Chapra, M.U. 2014. *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

Cizakca, Murat. 2011. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution and Future*. Cheltenham, UK & Northampton, USA: Edward Elgar.

Clough, Christine. 2013. *Beneficial ownership transparency in the UNCAC*. UNCAC. 13 November. <http://uncaccoalition.org/es/learn-more/blog/295-beneficial-ownership-transparency-in-the-uncac>

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

Egri, Taha and Necmettin Kizilkaya, eds. 2015. *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Eichner, A.S. 1983. *Why Economics is not yet a science?* London: Macmillan.

Global Witness. 2009. *Undue diligence: How banks do business with corrupt regimes*. March. [https://www.transparency.de/fileadmin/pdfs/Themen/Finanzmarkt/Undue\\_Diligence\\_Report\\_Global\\_Witness.pdf](https://www.transparency.de/fileadmin/pdfs/Themen/Finanzmarkt/Undue_Diligence_Report_Global_Witness.pdf)

Hasan, Abul. 2015. Islamic Economics and its Future. In *Islamic economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*, eds. Taha Egri, and Necmettin Kizilkaya, pp. 77-101. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Hausman, Daniel M. 1984. *The Philosophy of Economics: An Ant-hology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Iqbal, Allama Muhammad. 1989. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited and annotated by: M. Saeed Sheikh. Lahore: Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture.

Khan, Feisal. 2015. *Islamic Banking in Pakistan*. London and New York: Routledge

Khan, Muhammad Akram. 1984. Islamic Economics: Nature and Need. *Journal of Research in Islamic Economics* (succeeded by *Journal of King Abdul Aziz University: Islamic Economics*), 1(2): 51-55.

Khan, Muhammad Akram. 1987. Methodology of Islamic Economics. *Journal of Islamic Economics* (now named *International Journal of Economics, Management and Accounting*), 1(1): 17-33.

Khan, Muhammad Akram. 1994. *Introduction to Islamic Economics*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Institute of Policy Studies.

Khan, Muhammad Akram. 2013. *What is wrong with Islamic economics? Analyzing the present state and future agenda*. Cheltenham, UK & Northampton, M.A. USA: Edward Elgar.

Khan, Muhammad Akram. 2014. *Impediments in Developing Islamic Economics as a Social Science*. Edward Elgar Blog. May 13. <https://elgarblog.com/2014/05/13/impediments-in-developing-islamic-economics-as-social-science-by-muhammad-akram-khan/>

Khan, Muhammad Akram. 2014-a. Reconstruction of Economics Based on The Paradigm of *Tawhid*: Present Challenges and Future Prospects. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 10(1): 10-31. January-March.

Khan, Muhammad Akram. 2014-b. Methodology for Theory Building in Islamic. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 10(2): 11-37. April-June.

Khan, Muhammad Akram. 2016. Methodology for Theory Building in Islamic Economics: Some more examples of hypotheses. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* (forthcoming).

Khan, Muhammad Fahim. 2015. Revisiting the Foundational Concepts and Thoughts in Islamic Economics: Where Islamic economics should originate in terms of theoretical content? In *Islamic economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*, eds. Taha Egri, and Necmettin Kizilkaya, pp.12-57. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing,

Khan, Muhammad Fahim. 2013. Theorizing Islamic Economics: Search for a framework for Islamic economic analysis. *JKAU: Islamic Economics* 26( 1): 209-242.

Kizilkaya, Necmettin. 2015. Some Considerations on The Methodology of Islamic Economics. In *Islamic Economics: Basic concepts, new*

*thinking and future directions* eds. Taha Egri and Necmettin Kizilkaya, pp.1-11. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Klant, J.J. 1984. *The Rules of The Game*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lagarde, Christine. 2015. *Ethics and Finance—Aligning financial incentives with societal objectives*. Remarks at a “Conversation with Janet Yellen, Chair of the Board of Governors of the Federal Reserve System”. Washington, D.C: International Monetary Fund. May 6. [www.imf.org](http://www.imf.org).

Mahomedy, Abdulkader Cassim. 2013. *Islamic Economics: Still in search of an identity*. Center for Islamic Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation. *International Journal of Social Economics* 40 (6). [www.emeraldinsight.com/doi/pdf/10.1108/03068291311321857](http://www.emeraldinsight.com/doi/pdf/10.1108/03068291311321857)

Maghrebi, N., Abbas Mirakhor and Zamir Iqbal. *Intermediate Islamic Finance*. Singapore: John Wiley & Sons.

Pozuelo-Monfort, Jaime. 2012. Redefining Capitalism: An ethical rating and its contribution to development. In *Trust and Ethics in Finance: Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, eds. Cosgrove-Sacks, Carol and Paul H. Dembinski. pp. 257-267. Geneva: Globethics.net. [www.globethics.net](http://www.globethics.net)

Schwartz, Mark S., and Archie B. Carroll. 2003. Corporate Social Responsibility: A three dimension approach. *Business Ethics Quarterly* 13: 503-30.

Sheng, Andrew and Ajit Singh. 2013. Islamic Finance Revisited: Conceptual and analytical issues from the perspective of conventional finance. In *Economic Development and Islamic Finance*, eds. Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, pp. 67-92. Washington: The World Bank.

Singh, A. 1995. Corporate Financial Patterns in Industrializing Economies: A comparative international study. *IFC Technical Paper* 2, International Finance Corporation, Washington, DC.

Stiglitz, Joseph E. 2016. *What is Holding Back the World Economy?* [www.project-syndicate.org](http://www.project-syndicate.org). Feb. 9.

Warde, I. 2000. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stückelberger, Christoph. 2012. Economic Ethics. In *Encyclopedia of Global Studies*. Ed. Helmut K. Anheier, Mark Juergensmeyer, and Victor Faessel. Thousand Oaks, C A: SAGE, pp. 450-55. SAGE Reference Online. [Encyclopediaofglobalstudies Stueckelberger.pdf](#)

Wiles, Peter and Guy Routh. 1984. *Economics in Disarray*. Oxford: Basil Blackwell.

## 9

### TÜRKİYE’DE İSLAM İKTİSADI TECRÜBESİ: TEORİK VE PRATİK BİRİKİMLER<sup>(\*)</sup>

Zeyneb Hafsa ORHAN<sup>(\*\*)</sup>

Sercan KARADOĞAN<sup>(\*\*\*)</sup>

Melih TURAN<sup>(\*\*\*\*)</sup>

#### 1. Giriş

İslam ekonomisi<sup>1</sup> tabiri modern bir olgu olarak 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu olgunun ne şekilde sınıflandırılacağı, bir bilim dalı mı yoksa bir doktrin mi olduğu konusunda henüz bir uzlaşma yoktur. Bu haliyle bu konu detaylı bir inceleme konusu olmakla birlikte biz bu yazıda İslam ekonomisini bir çalışma alanı olarak ele almaya devam edeceğiz.

Modern İslam iktisadına dair çalışmalar özellikle Hindistan’daki Müslümanlarca başlatılmış olup daha sonraları Pakistan, Ortadoğu ve Güney-Güneydoğu Asya’ya değin uzanmıştır. Bu sebeple ilgili literatür büyük oranda Urduca, Arapça ve İngilizce

---

(\*) Bu makale üç yazarın ortak çalışmalarıyla bu kitap için özgün bir şekilde kaleme alınmıştır

(\*\*) İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Öğretim Görevlisi

(\*\*\*) Maruf Vakfı İslam Ekonomisi Araştırmacısı

(\*\*\*\*) Albaraka Türk Katılım Bankası

1 Bu alana İslami ekonomi/iktisat mı yoksa İslam ekonomisi/iktisadı mı denileceğiyle alakalı belli bir mutabakat yoktur. Özellikle Türkçe kullanımda ortaya çıkan bu sorun temelde soruna nasıl yaklaşıldığını önemli oranda belirliyor olsa da, biz yaygın kullanım olması açısından ‘İslam iktisadı’nı veya ‘İslam ekonomisi’ni birbirlerini ikame edecek şekilde kullanmayı tercih ediyoruz. Bu konudaki tartışmalara dair daha fazla bilgi için bkz. (Orman, 2014; Demir, 2013).

kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, son dönemlerdeki yaygın yaygın dili İngilizcedir.

Yukarıda sayılan bu dillerin dışında İslam iktisadıyla alakalı çalışmalarda Türkçe literatür de önemli bir yer kaplamaktadır. Fakat ilginçtir ki yaklaşık yüz yıllık bir geçmişe sahip olan modern İslam iktisadının Türkiye’de izlediği seyir nasıl olmuştur sorusuna cevap arayan kapsamlı bir çalışma henüz mevcut değildir. Sabahattin Zaim’in (2010) çalışması belki bu kapsamın dışında kalabilir ancak bu çalışma da genel olarak tüm İslam İktisadı tecrübesini irdelemekte özel olarak Türkiye’deki çalışmalara değinmemektedir. Bunun nedenleri ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak bu noktada şu söylenmelidir ki, Türkiye ‘İslam ekonomisi ve finansı’ çalışmalarında hem akademik anlamda hem de pratik tecrübe, birikim, kurumsallaşma anlamında dünyadaki ve Müslüman coğrafyadaki ilerleme ve gelişmeleri genel anlamda biraz geriden takip etmektedir. Son zamanlarda pek çok kurum, kuruluş, üniversite, sivil toplum kuruluşu, vakıf ve dernek, bankalar ve iş adamları derneklerinin bu alana ilgilerini artırmış olmaları olumlu bir gelişme olmasına rağmen, mevcut literatür ve uygulamaların yetersiz oluşu kurumsallaşma ve kökleşmenin önündeki engeller olarak durmaktadır. Kısa vadede bu sorunların hepsinin aşılması çok mümkün görünmemektedir zira bu alandaki yetişmiş insan kaynağı eksikliği sadece Türkiye’ye has bir sorun değil, genel olarak bütün Müslüman coğrafyasının mustarip olduğu bir derttir. Uzun vadeli planlar yerine kısa vadeli çözümlere yönelmekten dolayı da yetkin ve derinlikli çalışmaların sayısı yetersiz kalmaktadır.

Dolayısıyla bu makalenin temel amacı, yukarıda bahsi geçen “İslam iktisadının Türkiye’deki seyri nasıl olmuştur?” sorusuna cevap aramak, temel sorun alanlarını tespit etmek, çözüm önerileri ve bir araştırma gündemi sunmak olacaktır.

Bu amacı gerçekleştirmek için takip edeceğimiz yöntem, Türkiye’deki İslam iktisadı tecrübesini iki ayak üzerinden incele-

mektir; birincisi, teorik/ilmi çalışmalar bazında konuyla ilgili neler yapıldığını araştırıp anlamlı bir çıkarımda bulunmak, ikincisiyse bu teorik birikimler üzerine inşa olunan pratik uygulamalara, kurumlara ve güncel sorunlara dair oluşturulmuş çalışmalara odaklanmak olacaktır. Bu vesileyle Türkiye’deki İslam iktisadının seyrini analiz edebilmek, kavramın ilk defa nerede ve nasıl kullanıldığını görebilmek ve teorik/ilmi çalışmaların kapsamını tespit edebilmek için belli bir dönemlendirmeye gitmemiz gerekti. Bu yüzden de dönemlendirmeyi Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren almayı uygun gördük. Osmanlı aydınınının iktisat/ekonomiyle ilgisi çok az isimle sınırlı dahi olsa, “iktisat/ekonomi” konusuna nasıl bakıldığı ve bu yöndeki ilmi çalışmaların neler olduğunu görmek fikrî bir zemin sağlaması açısından önem arz etmektedir. Daha sonra da Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla iktisat çalışmalarında herhangi bir gelişmenin olup olmadığına baktıktan sonra günümüze kadar gelen İslam iktisadı çalışmalarının seyrini ve muhtevasını hem teorik-akademik düzeylerde hem de pratik-kurumlar düzeyinde incelemeye ve analiz etmeye çalışacağız.

## **2. Osmanlı’nın Son Dönemleri ve Cumhuriyetin İlk Yılları: İktisada Dair Çalışmalar ve Fikirler**

Türkiye’de İslam iktisadı tecrübelerini ve izlediği seyri inceleyen konuyu Osmanlı’dan başlatmak bir ölçüde garipsenebilir. Zira İslam iktisadı kavramlaştırmasının görece yeni ve modern bir kullanım olduğunu belirtmiştik. Osmanlı zamanında ise henüz böyle bir kavramlaştırmaya ne özel olarak ihtiyaç hissedilmiş ne de genel anlamda Müslüman dünyasının içinde bulunduğu mevcut koşullar buna imkân tanımıştır. Bu kavramlaştırmaya ihtiyaç hissedilmemesi bir ölçüde ‘iktisat/ekonomi’ ilminin daha yeni yeni Osmanlıya sirayet etmesinde, bir ölçüde de henüz özgün bir arayışın tam anlamıyla başlamamış olmasında aranmalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşanan dönüşümler bütün toplumsal, siyasal ve iktisadi yapıyı etkilemiştir. Bu anlamıyla son dönem Osmanlı münevverinin iktisat anlayışı ve bu anlayışın pratiğe ve teoriye yansımaları da incelenmeye değer bir noktadır. Bu konular Türkiye'de yakın zamanlarda iktisat tarihinin araştırma sahaları olarak inceleme imkânı bulmuş ve Osmanlı'da hâkim olan iktisat anlayışına dair önemli bulgulara ulaşılmıştır.<sup>2</sup> Bu makalenin konusu ve kapsamının dışında olmasına rağmen, bu alanda hala yapılması ve açıklığa kavuşturulması gereken noktalar olduğunu belirtmeliyiz. Bu yüzden Türkiye'de İslam iktisadı çalışmalarını incelemeye geçmeden Osmanlı'nın son dönemlerinde iktisada bakış ve iktisat çalışmalarının genel durumuyla ilgili genel birkaç bilgi vermek gerekli ve yerinde olacaktır.

Osmanlı Devletinin, Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile hukuki anlamda başlayan hızlı Batılılaşma sürecinden iktisada dair çalışmalar ve yaklaşımlar da nasibini almıştır. İktisadi anlayışta Batı eksenli bir değişim içerisine girildiği bu evreden sonra Osmanlı'nın dışa borçlanması, yabancı sermayeli bankaların kurulması ve Batıda gelişmekte olan iktisat ilminin Osmanlı'da da tedris edilmeye başlanması gibi ekonomik ve ilmî değişimlerin yanı sıra millileşme ve şer'i hükümlerin uygulanması gibi tepkisel gelişmeler de ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nde Avrupa menşeli klasik ekonomi politik ilminin ilk meyvelerinden biri Avrupa'da tıp tahsili görmüş Serandi Arşizen tarafından 1840'lı yıllarda Fransızca kaleme alınan ve 1850'lerde *Tasarrufat-ı Mülkiye* adıyla Türkçeye çevrilen eserdir (Arşizen, 2011). Bu eser teorik iktisat bilgilerinin yanı sıra Osmanlı'ya yönelik iktisat siyaseti önerileri içermektedir. Bu sürecin

2 Burada özellikle Mehmet Genç'in çalışmalarını zikredebiliriz. Onun Osmanlı'da hâkim olan iktisat anlayışına dair bulgu ve fikirleri bu alana dair sis perdelerini büyük ölçüde aralamış ve kendisinden sonra gelen araştırmacılar için önemli bir referans kaynağı olmuştur. Daha detaylı bilgi için Genç, M. (2015).

devamında iktisat ilmi ile ilgilenmiş olan şahsiyetlerden biri de Ahmet Cevdet Paşa olmuştur. Kendisinin bu noktada en önemli katkısı iktisat yazınına geliştirmesi olmuştur.<sup>3</sup> İktisat ilmine katkı sağlamış bir başka kişi de Münif Paşa’dır. İlm-i Servet adlı bir kitabı olup aynı adla Mekteb-i Hukuk’ta iktisat dersleri vermiştir. Bu sıralarda Tanzimat aydınlarından Namık Kemal de “milli iktisat” düşüncesinin temelini tesis eden iktisat üzerine yazılar yazmıştır. Namık Kemal, klasik iktisat düşüncesinin Osmanlıda ters etki oluşturacağını savunanlardandır. Şerif Mardin’in belirttiği üzere Osmanlıda iktisat biliminin ilk çevirisi Jean Baptiste Say’ın *Catechisme d’Economie Politique* adlı kitabıdır. Abro Sahak Efendi tarafından 1852 yılında basılan bu eser *İlm-i Tedbir-i Menzil* adıyla tercüme edilmiştir (Mardin, 1990; Orman, 2016).

Politik iktisadın öğretimi açısından ise bu süreçteki en önemli olay Mekteb-i Mülkiye’nin (1859) açılması olmuştur. Sakızlı Ohannes Efendi (1830-1912) bu mektebin açılmasıyla Batı eksenli iktisat ilminin geliştiğini söylemektedir. Burada ilk iktisat derslerini veren Münif Paşa’nın kardeşi Mehmet Şerif’tir. Osmanlıda ilk çıkan gazetelerde konu üzerine yazılar yazan Mehmet Şerif *İlm-i Enval-i Milliye* adlı bir kitap yazmıştır (Arşizen, 2011). Daha sonra bir devlet adamı olarak Osmanlı bürokrasisinde maliyeye ait çeşitli görevlerde bulunan Sakızlı Ohannes Efendi aynı zamanda Mekteb-i Fünun-ı Mülkiyede ve Mekteb-i Mülkiyede iktisat dersleri vermiştir. 1880 yılında telif etmiş olduğu “*Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel*” adlı çalışması<sup>4</sup> Mekteb-i Mülkiye’de uzun yıllar boyunca temel eser olarak okutulmuştur. Ohannes Efendi Batı iktisat kuramının kurucu babası olarak bilinen Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği* adlı eseri ile aynı ismi seçmesine rağmen hazırlamış olduğu bu eserin bir tercüme ol-

3 Örnek olarak “kriz” kavramının Osmanlı iktisat dilindeki karşılığını “buhran” olarak tercüme etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tasarrufat-ı Mülkiye adlı eserin giriş kısmı: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Politik İktisadi Düşüncenin Evrimine Kısa Bir Bakış”, s. XXIII. Arşizen, S. (2011)

4 Bu çalışma günümüzde tekrar basılmıştır. bkz. Ohannes Efendi, (2015).

madığını ve farklı yazarlardan da beslendiğini belirtmiştir. Yine de Ohannes Efendi'nin kitabına bu ismi seçmiş olmasında onun Adam Smith'in fikirlerini özellikle de serbest ticaret düşüncesini benimsemesi etkili olmuştur. Bu da Ohannes Efendinin liberal iktisadı benimsediğini göstermektedir (Ohannes Efendi, 2015).

Ahmed Mithat Efendi (1844-1912) ve Akyiğitzade Musa (1865-1923) gibi Osmanlı düşünürleri de liberal politikalara karşı ticaret ve sanayi ile kalkınmayı ve milli iktisadı savunmuşlardır. Mithat Efendi, Ohannes Efendi'den daha önce *Ekonomi Politik* (1879) adlı yerli ilk iktisat kitabını neşretmiştir. Bu eserde Mithat Efendi liberalizme karşı çıkarak milli servetin himayesinin devlet eliyle sağlanması gerektiğini savunmuştur.<sup>5</sup> Mithat Efendi Batılı yaklaşıma karşı birisi olarak 'homo economicus' insan tiplemesine karşın öykülerinde sürekli Osmanlı insan tiplemesini işlemiş ve özgün bir tarihe sahip Osmanlı insanının Batıdan farklı olduğunu vurgulamıştır (Kılınçoğlu, 2006). Akyiğitzade Musa da Mekteb-i Mülkiyede tahsil görmüş ve gümrük idarelerinde çalışmıştır. Onun da 1897'de telif etmiş olduğu "*İktisad yâhud İlm-i Servet*" adlı bir eseri mevcuttur.<sup>6</sup>

Bu yıllarda, günümüz İslam iktisadı açısından zikredilebilecek gelişmelerden biri, Ebu Yusuf'un İslam maliye hukukunu ele aldığı meşhur kitabı *Kitab'ul-Haraç*'ın Muhammed Ataulлах tarafından tercüme edilerek zamanın padişahı olan II. Abdulhamide takdim edilmesidir (Ebu Yusuf, 1973). Diğer bir çalışma, Maliye Teşkilatında uzun süreler görev yapmış Süleyman Sudi (1835-1896) tarafından maliye işleriyle uğraşanlara yararlı olmak düşüncesiyle 1889 yılında basılan *Defter-i Muktesid*<sup>7</sup> (İktisatçının Defteri) adlı eserdir. Bu çalışmada Osmanlının son dönemindeki iktisadi ve mali konulara ışık tutulmaktadır (Sudi, 2008). Osman-

5 Bu eser orijinali ile birlikte sadeleştirilerek ve günümüz diliyle tekrar yayınlanmıştır. Bkz. Midhat, A. (2005).

6 Bu eser günümüzde yayınlanmıştır bkz. Musa, A. (2016).

7 Bu eser Mehmet Ali Ünal tarafından Osmanlıca aslından günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

lının sosyo-ekonomik yapısı ve vergi düzeni üzerine yapılmış yegâne çalışmalardan biri olan bu eser İslam’ın birtakım vergi politikalarının Osmanlı’daki tatbikini göstermektedir.

Osmanlının son evrelerinde iktisada dair ilgi çekici bu noktaların dışında II. Meşrutiyet sonrası gazetelerde sosyalizm ve serbest ticaret tartışmaları da vuku bulmuştur. Bu tartışmalar içerisinde adı geçenler arasında uzun yıllar Maliye Nazırlığı yapmış Mehmed Cavid Bey de vardır. Kendisi Ohannes Efendi’nin öğrencisi olup liberal iktisadın savunucularındadır. Gazete yazarlarının yanı sıra “*İlm-i İktisad*” adlı dört ciltlik eseri II. Meşrutiyet yıllarında en kapsamlı iktisat kitabı olmuştur.<sup>8</sup> Cavid Bey ayrıca liberalizm üzerine düşüncelerini 1908-1911 yılları arasında 27 sayı olarak yayımlanan “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası”nda dile getirmiştir.<sup>9</sup>

Bir tarafta liberalizmi savunanlar olduğu gibi diğer tarafta da milli iktisadı savunan isimler olmuştur.<sup>10</sup> Zamanın hâkim iktisat anlayışları liberalizm ve sosyalizm karşısında Osmanlının *milli iktisadı* benimsemesi gerektiği yönünde bu akımlara fikri bir karşı duruş göstermeye çalışmışlardır (Toprak, 2012).

Bu sıralarda İslam İktisadının pratiğe yansımaları olarak karşılaştığımız bir durum da 1913 yılında Adapazarı İslam Ticaret Bankası’nın kurulmasıdır. Bu bankanın Adapazarı’nda kurulmasının sebebi yabancı sermayeli Osmanlı Bankası’nın burada şube açıp gayrimüslimler dışında yerli halka borç vermemesi ve yerli Müslüman halkın yine yabancı bankerlere mahkum olmalarıdır. Adapazarı İslâm Ticaret Bankası 1922 yılı İdare Meclisi Raporunda bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Müessesemizin

8 Bu eser günümüz Türkçesinde sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Bkz. Cavid Bey, (2001).

9 Osmanlının son dönemindeki iktisat ilminin gelişimi hakkında bkz. Tasarrufat-ı Mülkiye adlı eserin giriş kısmı: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Politik İktisadi Düşüncenin Evrimine Kısa Bir Bakış”.

10 Bunlardan İslam iktisadı açısından dikkatimizi çeken, 1940’larda Diyanet İşleri Başkanı olacak olan Mehmed Şerafettin Yaltkaya’nın 1911 yılında Hikmet gazetesinde neşretmiş olduğu “Sosyalistler ve Bizdeki Zekât” adlı yazısıdır. bkz. Efe, (2011).

10 sene evvel teşkiline saik olan zevat bittabi hatırlarlar ki, şirketimiz tüccar ve esnafı mukaddema piyasamızı tahtı tahkim ve istilâlarında bulunduran ecanip sermayesinin ve *vatansız muhtekirlerin* murabaha ve ihtikârından kurtarmak ve az faizle İslâm tüccara ikrazat yaparak millî ticaretin inkişafına yardım maksadıyla teşekkül etmiştir.” (Kutluata, 1970, s.77). Bu açıklama İslam Ticaret Bankası’nın ekonomik sebeplerin yanı sıra toplumsal bir tepki olarak doğduğunu göstermektedir. Ayrıca bankanın önüne “İslam” ön ekinin konulmasının sebebinin de gayrimüslimlerin bankalarından ayrılmak gayesi ile olduğu zikredilmiştir (Kutluata, 1970). Modern anlamda İslami Bankacılık (Islamic Banking) kurumları ve kavramı 1970’lerde ortaya çıkmış olsa da bir bankanın isminin önüne “İslam” ön ekinin getirilmiş olmasının ilk olarak Osmanlı Devletinde ortaya çıktığını görmüş oluyoruz.

İslam iktisadını ilgilendiren ilginç bir olay da Anglikan kilisesinin 1918 yılında İslam ilimleri akademisi hüviyetindeki Daru’l-Hikmet’i-İslamiyye’den talep etmiş olduğu bazı sorulara verilmiş olan cevaplardır. Anglikan kilisesi Osmanlı’nın dini kurumuna yazmış olduğu mektupta 30.000 kelime sınırı ile şu soruların cevabını istemektedir:

- a. İslam dini nedir?
- b. Bu din, düşünce ve hayata neler vermektedir?
- c. Zamanımızın çeşitli bunalımlarını nasıl tedavi etmektedir?
- d. Dünyayı gerek daha iyi, gerek daha kötü bir biçimde çeviren siyasi ve manevi güçlere ne demektedir?

İslam İktisadı açısından önemli olan nokta bu sorulara verilmiş olan cevapların bir kısmının Batıda yaşanan iktisadi bunalımlara cevap verecek şekilde İslam iktisadının ana ilkelerini oluşturan kaideler oluşudur.

Anglikan kilisesinin talep etmiş olduğu bu suallere karşı ilk olarak İzmirli İsmail Hakkı bir eser (Anglikan Kilisesine Cevap) kaleme almıştır. Şer’iyye vekili Hoca Vehbi, incelenmek

üzere eseri İslam Tetkikleri ve Telifleri kuruluna göndermiş ve bu kurulun başkanı Abdülaziz Çaviş küçük düzenlemeler ile eseri tamamlayarak cevap vermiştir. Ancak bir beş yıl sonra Hoca Vehbi, Çaviş’ten ikinci bir eser kaleme almasını istemiştir. Bunun üzerine Çaviş yeni bir eser yazmıştır.<sup>11</sup> İnceleme imkânı bulduğumuz bu eserde Batıda yaşanan birtakım toplumsal ve iktisadi sıkıntılara öncelikle İslam’ın özündeki belli ilkeler ile cevap verilmiş ve daha sonra yoksulluk denen afete karşı zekât ve sadakanın öneminden bahsedilmiştir. Daha sonra ise sosyal adalet vurgusu ile İslam’daki mülkiyet haklarından, Kur’an’ın çalışmaya ve ticarete dair beyanlarından bahsederek insanlar arasındaki derecelerin oluşmasını Zuhurf suresinin 32. ayeti ile açıklamıştır.<sup>12</sup> Son olarak ise İslam’ın beşeriyete katmış olduğu kadın hakları, kadına verilen değer, kadının mülkiyet ve miras hakkı örnek gösterilmektedir (Çaviş, 1987). Anglikan kilisesine verilmiş bir diğer cevap da son dönem Osmanlı ulemasından Daru’l-Hikmet’îl-İslamiyye’de görevli olan Eşref Efendizade Şevketi’nin “*Sa’y ve Sermaye Mücadelatının Dinen Sureti Halli*” adlı eseridir. Bu eserde kendisinin vermiş olduğu bir cevaptan sonra 1921 yılında soruları soran papazdan bir mektup daha aldığını ve mevcut sıkıntılardan kastının İngiltere’yi felakete sürükleyen ‘*amele ihtilalatı*’na sebep olan durumların olduğu ve buna göre bir cevap beklediğini belirterek emek-sermaye çatışmasının İslam dinine göre nasıl halledileceğini beyan eden küçük bir eser daha kaleme aldığını söylemektedir. Bu eserinde ise ehli kitap olan Avrupa’nın İslam dininin gerekliliklerini yapmaları halinde sorunlarını çözeceklerini kısaca anlatmaktadır.<sup>13</sup> Son olarak bu kilisenin soruları-

11 Bu eseri daha sonra Mehmet Akif Ersoy Türkçeye çevirmiştir. 1960 yıllarında Süleyman Ateş’in sadeleştirdiği metni Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden basmıştır. Çaviş, (1987).

12 “Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık.” Zuhurf, 32.

13 Bu eser 1926 yılında Osmanlıca olarak basılmıştır. Daha sonra 1960 yılında hedef yayınlarından Latince harflerle tekrar basılmıştır. 2014 yılında ise Mustafa Yıldız kitaba bir önsöz yazarak aynı şekilde neşretmiştir. Bkz. Yıldız, (2014).

na cevap veren ise yine o dönem Daru'l- Hikmet'il-İslamiyye'de görevli Said Nursi'dir. Nursi bir sayfalık kısa ve öz cevabında *riba* yasağından ve *zekât* emrinden bahsederek iktisadi ve toplumsal sıkıntıların bu emirlerin uygulanmamasından dolayı olduğunu vurgulamıştır. Bu dönemde Anglikan kilisesine verilen tüm cevaplar Arapça veya Osmanlıca olarak basılmış ve daha sonraları günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

Yine bu yıllarda, Tabakoğlu'nun (2013) bize aktardığına göre 1921'de, M. Cemal ve Ahmed Nazmi tarafından İslam'ın iktisadi boyutlarına değinen, detaylarına ulaşamadığımız iki eser kaleme alındığı bilinmektedir. 1929 Büyük Buhranı'ndan sonra 1930'lu yıllarda Türkiye'de tutumlu olma anlamında iktisadın ve kanaatin vurgusunu yapan iki eser karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki daha sonra Diyanet İşleri Başkanı olan Ahmed Hamdi Akseki'nin 1932 yılında yayınladığı "*Müslümanlıkta İktisat ve Tasarrufun Ehemmiyeti*" adlı eseridir. Bundan üç yıl sonra da yine aynı konularda Said Nursi tarafından İslam'ın insan davranışına bakan yönüyle israf, kanaat ve iktisat eksenli "*İktisat Risalesi*" Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Bu yıllarda yine müellifin *riba* yasağı ve *zekât* emrinin uygulanması ile ilgili çeşitli iktisadi açıklamalarına rastlanmaktadır.

İslam İktisadının henüz bir bilim dalı olarak dile getirilmesinden önce<sup>14</sup> Batı'da yaşanan ekonomik sıkıntıların İslam topraklarına da sirayet etmesi, beraberinde Müslümanları İslam'ın iktisadi görüşlerini çalışmaya ve düşünmeye sevk etmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi Osmanlı Devleti'nde hukuki, ilmi ve pratik açıdan Batılılaşma belirli bir tepkiyle karşılanmış ve buna çareler

14 Daha önce de not düşüldüğü gibi İslam iktisadının bir bilim dalı mı olduğu hala tartışmalı bir konudur. Aslında ekonominin kendisinin bir bilim dalı olup olmadığının dahi tartışmalı olduğu düşünülecek olursa bu çok da yadırganacak bir durum değildir. Her hâlükârda, alanda tanınmış simalardan biri olan Al-Jarhi'nin de vurguladığı gibi, İslam ekonomisini bir bilim haline getirme çabaları özellikle 1970'lerden sonraya denk gelmektedir. Bundan öncekilerin yani kurucu şahsiyetlerin bu yönde bir çaba içinde olduğunu iddia etmek zordur.

üretilmeye çalışılmıştır. Yalnız bu dönemdeki çalışmaların genel hüviyetinin daha çok bir tercüme ve anlama faaliyet olduğu görülmektedir. Batıda yaşanmakta olan değişimlere karşı Osmanlı aydını düşünsel anlamda bir var olma ve özgün kalabilme mücadelesi içerisine girmektedir. Bu yüzdendir ki bu dönemdeki çalışmaların hâkim tonu daha çok Batı ekonomi biliminin Osmanlı’nın yararına olacak şekilde nasıl kullanılacağı ve kurgulanacağına yöneliktir.

İkinci Dünya savaşı’ndan sonra dünya siyasetinde değişen dengeler ve Müslümanların bağımsızlıklarını kazanmalarına paralel olarak, ileride de açıklanacağı üzere, İslam iktisadı çalışmaları hem teorik hem de pratik olarak artmış ve nitelik kazanmaya başlamıştır. Daha özgün olarak nitelendirebileceğimiz çalışmalar ise bu dönemde yazılmıştır.

### **3. İslam İktisadı Alanındaki Teorik Çalışmaların Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması**

Cumhuriyetin ilk yıllarında “İslam” ve “İslam’a ait kurum ve kuruluşlar” birçok alandan dışlanarak Batı’yla uyumlu ve Türklük vurgusunun ön planda olduğu bir “millileştirme” dalgasına yerini bırakmıştır. Bu nedenlerden dolayı Cumhuriyet’in ilk yıllarında, geriye kalan birkaç Osmanlı fikir ve ilim insanının çalışmaları ve çabaları dışında bu ve sonraki dönemde İslam’ın iktisadi hayata dair görüşleri hakkında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Özellikle 1940-1960 arası dönem İslam iktisadı çalışmaları açısından oldukça kısır bir dönemdir. Bu noktada, İslam iktisadı açısından zikredilmeye değer ilk ciddi çalışmaları Sabri Ülgener’in yaptığını söyleyebiliriz. Sabri Ülgener’in 1944 yılında yazdığı “*İslam Hukuk ve Ahlak Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meselerleri*” adlı çalışması bir iktisatçı gözüyle İslam’ın ekonomik meselelerinin incelendiği ilk çalışma olarak gözükmektedir. Ayrıca burada Ülgener’in, iktisat siyaseti kavramını kullandığına dikkat

edilmelidir. O, bu kullanımıyla İslam'ın iktisat siyasetini yani bir anlamda "ekonomi politliğini" incelemeye çalışmıştır. Ülgener'in bu çalışması daha sonra 1984 yılında "*Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*" adlı kitabında tekrar yayınlanacaktır. Görüldüğü üzere Ülgener'de İslam'ın iktisat siyasetine yani politikasına önemli bir vurgu vardır. Ülgener genel olarak bu çalışmalarında zihniyet ve ahlakın iktisadi hayat üzerindeki rolü ve etkilerini incelemektedir. O bu yaklaşımıyla, klasik ekonomi bilimi içerisindeki "homo economicus" anlayışının eksikliğini göstermekte ve İslam'ın ilkeleri, ahlak prensipleri ve siyasetinin iktisadi hayat üzerinde önemli ve kalıcı izler bıraktığına işaret etmektedir. Bu noktada Ülgener'in genel olarak Max Weber'in temel tezlerinden etkilendiği ve kendisini bu tezlere bir cevap verme ihtiyacı içinde hissettiği de söylenebilir. Zira Ülgener, Weber'in başını çektiği oryantalist, Avrupa merkezci tarih ve iktisat anlayışına, ilerlemeci mantığa bir anlamda tepki göstermektedir. Ülgener'in özellikle "İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası" ve "Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı" adlı çalışmaları bu etki ve tepkiyi göstermesi açısından önemli olmalarının yanısıra, İslam iktisadı ve İslam iktisadi düşünce tarihi çalışmalarına da kaynaklık edecek boyuttadır. Her iki kitap bu anlamıyla iktisat, din ve ahlak ilişkisi bağlamında da okunabilir (Ülgener, 2006a; 2006b).

Türkiye'deki İslam iktisadına dair çalışmaların geçmişine genel bir gözle bakıldığında ise 1960'lı yıllarda akademik ve ilmi düzeylerde bir üretimin başladığı görülmektedir. Bu dönemde yazılan eserlerin ilki ulaşabildiğimiz kadarıyla 1960 yılında Sosyal Hizmetler Enstitüsü tarafından basılan Ahmet Hamdi Turgut'un "*Zekât İslam'da Sosyal Hizmet Müessesinin İlk Rükhudür*" adlı 11 sayfalık risalesidir. Daha sonra Seyyid Kutup'un İslam iktisadı vurgusu ile kaleme alınan "İslam'da Sosyal Adalet" kitabının 1962 yılında çevrilmesi de ilk tercüme eser olarak görülmektedir. Salih Tuğ'un 1963 yılında yazdığı "*İslam Vergi Hukukunun Ortaya*

*Çıkışı*” adlı doktora tezi de ilk lisansüstü çalışma özelliğini almaktadır. Sonrasında bir süre daha telif eserler kaleme alınmış, Seyyid Kutup ve Mevdudi’nin İslam iktisadıyla ilgili öncü çalışmaları da bir yandan Türkçeye kazandırılmıştır. Bu eserlerin Türkçeye erken denebilecek bir zamanda kazandırılması önemli bir adım olmuştur.

1960 ile 1970 arası dönem genel olarak tercüme eserler dönemidir. Bu eserlere örnek olarak, Seyyid Kutup’un (1962, 1967) *İslam’da Sosyal Adalet ve İslam ve Kapitalizm Çatışması* kitapları; Mevdudi’nin (1966, 1966a) *İslam’da İktisat Nizamı ve Faiz* kitapları; Enver İkbâl Kureşî’nin (1966) *Faiz Nazariyesi ve İslam* kitabı; Menna Kattan’ın (1967) *İslam’da Mülkiyet Nizamı*; Hasan Zeme ve Muhammed Faruk’un (1968) *Faiz Tarihi ve İslam* kitapları zikredilebilir. Ayrıca Hamidullah (1969) *Modern İktisat ve İslam*; Ebu Zehra (1969) *İslam’da Sosyal Dayanışma*; Ebusuud (1969) *İslami İktisadın Esasları*; Mannan (1969) *Faizsiz Banka* çalışmaları da yine tercüme eserlere örnek gösterilebilirler.

İslam iktisadı tabirinin doğuşundan itibaren bir kimlik arayışı söz konusudur. Bağımsızlıklarını kazanan İslam ülkelerinin kapitalizm ve sosyalizmin dayattığı çerçevenin ötesinde bir arayış içerisinde olmaları oldukça doğal bir tepkidir. Yukarıda zikredilen tercüme eserlerin genel yapısı da bunu desteklemektedir. Ayrıca bunun da ötesinde, “İslam ülkeleri”nin o dönemde kapitalizme karşı tek alternatif olan sosyalizme ve sosyalist hareketlere karşı söz söyleyebilmelerinde İslam iktisadı önemli bir araç işlevi görmüştür (Öz, 2014). Özellikle, “sosyal adalet”, “sosyal dayanışma” gibi sol literatürün hâkimiyetinde olan söylemleri İslam iktisadı düşünürleri de sahiplenmişler ve bunların en güzel ve özgün biçimlerinin aslen İslam’da bulunduğu tezini öne sürmüşlerdir. Mevdudi, Seyyid Kutub gibi isimler bu anlayışın öncül’leridir.

Türkiye’de ise M. Said Çekmegil’in (1966) *“İslam’da İktisat Anlayışımız”* ve Sezai Karakoç’un (1967) *“İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü”* adlı çalışmaları yukarıda zikredilen bu tarz

yaklaşımlara örnek olarak gösterilebilirler. İslam iktisadı alanına düşünsel bir derinlik ve boyut kazandıran bu her iki eserde de belli bir İslam iktisadı sistemi vurgusu ön plandadır. Bu vurgunun temel özelliği kapitalizm ve sosyalizme alternatif, özgün bir iktisadi yapının Kur'an ve Sünnet ışığında kurulabileceği yani İslam'ın özünde "iktisadi" meselelere ilişkin önemli bir boyut olduğu ve Kur'an'ın iktisadi sorunlar karşısında önemli bir çözümler önerdiği şeklindedir. Diğer yandan bu dönemin genel karakteristik söylemi, zamanının İslami anlayışıyla da uyumlu olarak, kapitalizmin ve sosyalizmin sunduğu sistemin salt maddiyata önem vermesi maneviyatı ise dışarda bırakması şeklindedir. Çözüm ise maneviyatla maddiyatın dengelendiği İslami çözümdür ki bu ve benzeri bütün yapıtlarda tekrar eden bir görüştür bu.

1970'lerde artan bir ilgiyle devam eden bu ilk İslam iktisadı çalışmalarında doğrudan iktisatçıların katkısını çok fazla görmiyoruz. Bu çalışmalar daha çok fıkıh sistematigi içerisinde yapılan çalışmalardır. Başka bir ifadeyle İslam iktisadıyla ilgili öncü çalışmalar Türkiye'de fıkıh kökenli ilim adamları tarafından yürütülen "fıkhu'l iktisad" başlığı altında yapılmıştır. Bu minvalde Türkiye'de İslam iktisadına dair çalışmaların kahir ekseriyetinin fıkıh sistematigine dayanarak yapıldığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra iktisat tarihi de İslam iktisadı çalışmalarında Türkiye'de önemli bir yere sahiptir (Tabakoğlu, 2013).

Yine bu görüşümüze destek olması açısından Orman (2014); "1970'li yıllarda akademik İslami iktisat çalışmalarının neredeyse bütünüyle gönüllülük esasına dayanan çalışmalar şeklinde olduğunu ve daha çok esas meşgalesi başka alanlar olan bazı akademisyenlerin adeta birer hobi olarak İslami iktisat çalıştıklarını" söylemektedir. 1970'li yıllarda bu çalışmalara örnek olarak; Çiftçi (1972) İslam'da İsrar ve Lüks; Yavuz (1972) İslam'da Zekât Müktesselesi; Erdoğan (1972) İslam'da Ekonomik Düzen; Karaçöğür (1974) İslam'da Ticari Ahlak ve Rızık Meselesi; Kavakçı (1975) Hisbe Teşkilatı; Polat (1977) İslam'da Ticaret Hukuku; Kazıcı (1977) Os-

manlıda Vergi Sistemi; Ebu Zehra ve Şekerci (1978) Uygulamalı Zekât Hukuku verilebilir. Ayrıca Tabakoğlu’nun (1979) o dönemin şartları içinde “Ahmet Debbağolu” müstear ismiyle yazdığı “İslam İktisadına Giriş” kitabı daha sonraki baskılarında daha da genişletilerek tekrar tekrar basılan bir başvuru kitabı olmuştur.

Zaim (2010)’in aktardığına göre ise, Türkiye’de akademik ve teorik İslam iktisadı çalışmaları ilk olarak Hindistanlı âlim Muhammed Hamidullah’ın Paris’ten gelerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ndeki İslâmi Araştırmalar Enstitüsünde verdiği derslerle başlamış ve Hamidullah’ın bu dersleri daha sonra “Modern İktisat ve İslâm” adıyla basılmıştır (Hamidullah, 1963). Hamidullah’ın öncülüğünde başlayan İslam iktisadı çalışmalarının yaygınlaşmasına vesilen olan isim ise kuşkusuz onun öğrencisi olan Sabahaddin Zaim’dir. Sabahattin Zaim (2010) Hamidullah’tan dersler alarak aynı konuyu işlemeye devam ettiğini ve 1968’de Kadıköy Halk Evi’nde verdiği konferansın, önce İhsan Babalı’nın Çağaloğlu Yayınevi’nce yayınlanan *İslâm Düşüncesi* mecmuasının 5. sayısında “Modern İktisat ve İslâm” adıyla bir makale olarak neşredildiğini aktarmaktadır. Daha sonra ise bu makale Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) tarafından birkaç kez basılmıştır (Zaim, 1969).

1980’lerden itibaren ise fıkıh hâkimiyetindeki İslam iktisadı çalışmalarına artık daha fazla iktisatçı katkısının olduğunu görmekteyiz. Ayrıca iktisat tarihi çalışmaları da Türkiye açısından İslam iktisadı çalışmalarına kaynaklık eden bir alan olagelmıştır. Sabri Orman’ın 1981 yılında Sabri Ülgener’in nezaretinde tamamladığı “Gazali’nin İktisat Felsefesi” isimli doktora tezi de bu alandaki öncü çalışmalardandır. Bu tez klasik dönem İslam âlimlerinden birisinin hususen iktisadi fikirlerine odaklanması ve bunun bir iktisat doktorası programında tamamlanması anlamıyla Türkiye açısından bir ilktir (Orman, 1984). Yine bu tarz İslam iktisadı ve iktisat tarihinin kesiştiği çalışmalara örnek olarak Ahmet Tabakoğlu’nun Osmanlı Maliyesi (1983) ve Ahmed Güner Sayar’ın Osmanlı İktisat

Düşüncesinin Çağdaşlaşması (1986) çalışmalarını örnek gösterebiliriz. Sayar'ın çalışması Sabri Ülgener'in çalışmalarının bir devamı olarak da okunabilir. Ayrıca Tabakoğlu'nun 1987 yılında *“İslam ve Ekonomik Hayat”* adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'ndan basılan kitabı da genel olarak bir İslam iktisat sistematigi kurması bakımından önemli bir eserdir.

1980'lerde gündeme girmeye başlayan bir konu da “faiz” meselesidir. Artık yavaş yavaş İslam iktisadına dair kurumların ve bankaların kurulması veya gündeme gelmesiyle birlikte ana akım iktisadın en temel bileşeni olan ve İslam iktisatçılarının temelde en çok karşı çıktıkları konu olan faiz ile ilgili de önemli çalışmalar yapılmıştır. Selman Başaran'ın (1986) Bütün Yönleriyle Faiz; Akın (1986)'ın Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma; Ef'nin (1986) İslam'da Zekât, Faiz, Zina ve Ölüm Sonrası; Arif Ersoy vd.'nin (1987) Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli; Özsoy'un (1987) Türkiye'de Özel Finans Kurumları ve İslam Bankacılığı; Uludağ'ın (1988) İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış adlı çalışmaları faiz konusunda bu dönemde yazılmış çalışmaların bazılarıdır. 1980'lerde faiz konusunun neden önemli bir yer teşkil ettiği ileriki bölümlerde açıklanacaktır.

1990'lardan sonra ise Türkiye'de İslam iktisadı çalışmalarının teorik ve sistemsal düzeylerinin zayıfladığını bunun yerine yine fıkıh sistematigi içerisinde faiz, kredi ve bankacılık gibi güncel ve acil meselelere dair tartışma toplantılarının ve çalışmalarının yapıldığını görüyoruz. 2000'li yıllardan itibaren ise alandaki temel ilginin tamamen finans ve bankacılık konusuna kaydığını ve burada teorik anlamda önemli ve derinlikli çalışmaların çok fazla olmadığını görüyoruz.

#### **4. 1980'lerden günümüze: İslam İktisat Kurumlarının Ortaya Çıkışı**

Çoğunlukla “köklere/öze dönüş” hareketleri olarak nitelenen ilk çalışmalarda İslam iktisadının genel ilkelerine ve o

zamanın insanının politik, ekonomik ve sosyal algısının izlerine ulaşmak mümkündür. Ayrıca bu dönemlerde hem genelde İslam ülkelerinde hem de özelde Türkiye’de İslam iktisadına yönelik yayın ve çalışmalar önemli bir artış göstermiştir. İslami bir diriliş ve İslam ülkelerinin iktisadi bağımsızlığı ve refahına vesile olan petrol gelir kaynaklarının oluşması gibi vesilelerle sermayenin artışı İslam’daki iktisadi meselelere ilgi uyandırmıştır. Bunun yanı sıra kapitalizm ve sosyalizme tepki olarak İslam üzerinden bir şeyler söyleme ihtiyacı doğmuştur.

İslam iktisadî alanında dünyadaki genel yönelim ise, 1980’lerin sonundan itibaren daha çok pratik alana doğrudur. Söz konusu yönelimin sebepleri çeşitli olmakla birlikte ayrı bir inceleme konusudur. Bizim bu kısımdaki amacımız, İslam iktisadının pratik tecrübelerine dair oluşumun Türkiye ayağını incelemektir. Bunu incelerken iki alt başlık açacağız; finansallaşma çerçevesinde pratik tecrübelerin incelenmesi ve açılan programlar ile düzenlenen organizasyonlar bağlamında bu tecrübeyi takip etmek.

#### **4.1. Finansallaşma Olgusu ve İslam İktisadına Dair Pratik Tecrübeler**

Dünya çapında özellikle 1980’lerden itibaren etkisini hissettirmeye başlayan ve giderek artan bir etkiyle günümüzde de önemini koruyan bir olgu, finansallaşmadır. Hâkim ekonomi sistemi kapitalizmin ‘finans kapitalizmi’ diye adlandırılan ayağına vurgu yapan bu olgudan kasıt kısaca finansal temayülün öz sermayeye (equity) üstün gelmesi ve finansal piyasaların ekonomilere hâkim olmasıdır. Burada temel konumuz finansallaşma olmadığı için detaya girmeden şunu söylemek yeterli olacaktır; dünya ekonomisini yaklaşık 30 yıldır etkileyen önemli olguların başında gelen hatta belki de en etkini olan finansallaşmayla finansal piyasa, kurum ve yöntemler hâkim birer aktör olarak sahnede yer almaktadırlar. Buna bir delil sunma açısından şu bilgiyi aktara-

biliriz: Aybar ve Doğru'nun (2013) derlediği verilere göre, 2009 yılı itibarıyla altın hariç rezervler, hisse senetleri kapitalizasyonu, tüm borçlanma araçları ve bankaların toplam varlıkları dâhil edilerek bulunan finansal büyüklüğün GSYİH'ye oranı Dünya genelinde % 401.5 iken bu oran Avrupa Birliği'nde % 554.7'dir. Türkiye için aynı oran %191.5'tir. Her ne kadar durum Dünya ve AB genelindeki kadar vahim olmasa da görünen odur ki Türkiye için finansal büyüklük oranı, reel sektörün 2 katına erişmiştir.

Finansallaşma olgusu yalnızca (hem pratikteki hem de teorideki) konvansiyonel ekonomiyi değil ona alternatif olarak ortaya çıkarılan İslami ekonomi pratiğini ve teorisini de etkilemiştir. Söz konusu etkiyi şöyle özetleyebiliriz:<sup>15</sup>

1. İslami finans kuruluşlarının çeşitlenmesi ve sayıca artışı
2. İslam ekonomisine dair teorik/ilmi çalışmaların İslami finans konusu tarafından hâkimiyet altına alınması
3. Açılan programlar ile düzenlenen organizasyonların ağırlıklı bir şekilde İslami finans konusuna yönelmesi

Bizim bu alt başlıktaki amacımız, bu listelenen maddeleri ayrı alt başlıklar altında incelemek olacaktır. Her bir madde Türkiye bağlamında ele alınacaktır.

#### *4.1.1 Türkiye'de İslami Finans Politikaları Bağlamında İslami Finansın Gelişimi*

Listedeki ilk maddeye dair bahsetmek istediğimiz şey, Türkiye'deki İslami finans kuruluşlarının çeşitlenmesi ve sayıca artışı hakkında kronolojik bir bilgi değildir. Bilakis bu konuya dinamik ve çok taraflı bir açıdan değinmeye çalışacağız. Bu bağlamda İslami finans kuruluşlarının çeşitlenmesi, sayıca artışı ve ilgili düzenlemeler, 'İslami finans politikası' adı altında incelenebilir.

15 Burada listelenen sonuçların sadece finansallaşma olgusundan kaynaklandığını söylemek zor olsa da finansallaşmanın etkisinin bir hayli olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Diğer etmenler için ise ayrı bir araştırma gereklidir.

Bu noktada Türkiye’deki İslami finans politikalarının seyrinin çok çeşitli etmenler tarafından şekillendi(rildi)ğini belirtebiliriz. Burada her birini saymak mümkün olmasa da öncelikli olarak şunları zikredebiliriz: genel politik atmosfer, iş dünyasındaki durum, hukuki çerçeve, sosyo-ekonomik faktörler, uluslararası konjktür, tarihi arka plan ve entelektüel birikim. Her bir etmenden detaylıca bahsetmemiz mümkün olmamakla birlikte –çünkü her bir etmenin incelenmesi başlı başına bir makale konusu olabilecek düzeydedir– belli başlı olanlarına dair genel tespitlerimizi aktaracağız.

Türkiye’deki genel siyasi atmosferin İslami finans politikaları üzerindeki etkisi, tıpkı birçok şeyde olduğu gibi, oldukça fazladır. Hatta yaygın bir görüşe göre İslami finans politikalarının görünür hale gelmesinin birincil nedeni artan siyasal İslamcılıktır. Demiralp ve Demiralp (2014), 1970’lerden itibaren artan siyasal İslamcılığın İslami ekonomik yatırım alternatifleri talebini artırdığı görüşündedir. Bu noktada politik liderliğin de etkisi önemli olmuştur zira Türkiye’deki ilk İslami finans kuruluşları ‘Özel Finans Kurumları’ (ÖFK) başlığı altında İslami bankacılık formatında dönemin Başbakanı Turgut Özal’ın ön ayak olmasıyla 80’lerde kurulmuştur. Karakaş’a göre (2007) Özal, ilerleme ve pragmatizmi din ve geleneğe bağlılıkla mezcederek İslam ve Osmanlı mirasının rolleri açısından yeni imkânlar kapı açmıştır.

Siyasetin İslami finans üzerindeki etkisi daha sonraki dönemlerde de kendini hissettirmiştir. Bu kurumların kurulduğu 1985’ten 1999 tarihine değin bankacılık tabiri yerine finans kurumunu tanımının kullanılmasıyla bunların bankacılık rollerinin kabul edilmemesi, ilaveten bu süreç boyunca bu kurumların bir kanun yerine kanun hükmünde kararnameyle idare edilmeleri, muhafazakar Refah Partisi’nin 1991’de parlamentoya girmesiyle bu kurumlar için ılımlı bir atmosferin oluşmaya başlaması, bunun ardından 1999’da bu kurumların yeni bankacılık kanununa tabi kılınmaları, 2002 yılında iktidara gelen bir başka muhafaza-

kar partinin uzun bir süre görevde olmasıyla birlikte İslami finansın bir yükseliş trendine girişi gibi hususlar da politik/siyasi etki bağlamında ele alınabilir. 2002’de, ismi daha sonra Türkiye Katılım Bankaları Birliği olarak değiştirilecek olan, Özel Finans Kurumları Birliği’nin kurulması, ÖFK’ların Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu kapsamına alınması, bunlara 2005’te katılım bankası isminin verilmesi, devletin 2010 yılından itibaren sukuk ihraçlarına yönelmesi, 2011 yılında katılım endeksinin oluşturulması ve 2013’ten itibaren kamu katılım bankalarının açılması hep bu dönemde gerçekleşen gelişmelerdir.

İslami finans politikalarının Türkiye’de kendini göstermesinde uluslararası konjonktürün de etkisi olmuştur. 70’ler, petrol üreticisi Müslüman ülkelerin artan zenginliğine tanıklık etmiştir. Bu tarihten sonra söz konusu etkiyle (ki bu, etkilerden yalnızca bir tanesidir) beraber İslami finansın da yükselişi gözlenmiştir. Bunda, artan zenginliği özellikle İslami hassasiyete sahip finansal kurumlar aracılığıyla değerlendirme isteği rol oynamıştır. Nitekim Türkiye’deki ilk İslami finans kurumları da bu söz konusu ülkelerin ortaklığıyla kurulmuştur; Albaraka Türk ve Kuveyt Türk örneklerinde olduğu gibi. Ayrıca, Türkiye’de ÖFK’ların (katılım bankası ya da İslami bankaların) açılmasının birincil sebebi, İslami hassasiyeti olanların klasik bankalardan uzak tuttıkları birikimlerinin değerlendirilmesiyken sayılan ikinci sebep, petrol zengini Körfez ve Ortadoğu ülkelerinden yabancı kaynak akışını sağlamaktır.

Özellikle uluslararası konjonktür İslami finans politikalarının geliştirilmesine yönelik ılımlı bir ortam hazırlarken hukuki yapı uzunca bir süre aksine bir gidişat sergilemiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, özel finans kurumlarının kuruluşuna dair karar bir kanun maddesiyle değil kanun hükmünde kararnameyle alınabilmiştir. Dolayısıyla, bu kurumlara bankacılık statüsü tanınmamıştır. ÖFK’lar ancak 1999’daki 4389 sayılı Bankalar Kanunu kapsamına alınarak mevzuatları güçlendirilmiştir. 2005’te ise Katılım Bankacılığı olarak 5411 Bankacılık Kanunu kapsamına

alınmıştır.<sup>16</sup> Fakat bugün dahi bu kurumlar için özel olarak hazırlanmış bir bankacılık kanunu mevcut değildir.

Öte yandan, iş dünyasında da İslami finans politikalarını geliştirici yönde adımlar atılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, İslami hassasiyete sahip kişilerce yönetilen küçük ve orta boy işletmeleri devlet nezdinde temsil etmek üzere 1990’da MÜSİAD (Müstakil İş Adamları Derneği) kurulmuştur. Benzer bir amaçla 1998’de de ASKON (Anadolu Aslanları İş Adamları Derneği) kurulmuştur. Bu derneklerin kurulması ve temsil ettikleri toplumsal kesim Türkiye’de değişen ve yükselen yeni bir sermaye yapısının da habercisi olmuştur. Tersinden bu tarz hükümet dışı sivil toplum kuruluşlarının üyelerinin kimliği ve artan zenginliği de, bu kurumlar üzerinden “İslami kalvinizm”, “İslami burjuvazi” gibi ifadelerin gündeme gelmesine neden olmuş, bunun yanı sıra ilgili kuruluşların kapitalizmin “İslami” türevleri oldukları yönünde itirazlara konu olmuştur (bkz. Özcan ve Çokgezen, 2003; Buğra ve Savaşkan, 2014).

Buraya kadar saydığımız ve ilave finans politikası unsurlarının etkileri altında günümüzde geline nokta Türkiye’deki İslami finansın görünüşü şöyledir:

16 Bu tabirin kullanılmasına dair farklı tezler ileri sürülmekle birlikte isminde açıkça ‘İslami’ kelimesi geçen bir kurumun politik düzlemde uyandırdığı tedirginliğin göz ardı edilemeyecek bir etkisi olduğunu vurgulamak gerekir. Benzeri bir çekince, uluslararası düzeyde ilk İslami banka olarak zikredilen Mit Ghamr’ın İslami banka yerine ‘tasarruf bankası’ adıyla 1963’te Mısır’da hayata geçişinde de kendini göstermiştir. Ayrıca Türkiye’de “İslami bankacılık” terimini kullanmaya karşı da belli bir hassasiyet gelişmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de Katılım Bankacılığı kavramının doğuşu için bkz. Haziroğlu, T. (2016).

**Tablo 1:** Türkiye'deki mevcut İslami finans yapısı

| Araçlar                                 | Kurumlar                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Katılım Bankacılığı (İslami Bankacılık) | Albaraka Türk<br>Bank Asya<br>Kuveyt Türk<br>Türkiye Finans<br>Vakıf Katılım<br>Ziraat Katılım                                                                                                                                                                                                            |
| İslami sigortacılık (tekafül)           | Neova<br>Doğa                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| İslami yatırım fonları                  | Alkhair Portföy<br>Bizim Menkul Değerler<br>KT Portföy                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Sukuk (kira sertifikaları)              | Aktif Bank Sukuk Varlık Kiralama<br>Bereket Varlık Kiralama<br>Hazine Müsteşarlığı Varlık Kiralama<br>Kabtek Varlık Kiralama<br>KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama<br>KT Sukuk Varlık Kiralama<br>Tera Varlık Kiralama<br>TF Varlık Kiralama<br>TFKB Varlık Kiralama<br>Ziraat Katılım Varlık Kiralama |

Kaynak: Yazarlara ait.

#### 4.1.2 İslam Ekonomisine Dair Teorik/İlmi Çalışmaların İslami Finans Ayağı

Buraya kadar bahsetmeye çalıştığımız birinci maddedeki gelişmeye paralel olarak –hatta belki de ondan etkilenecek- İslami ekonomiye dair teorik/ilmi çalışmaların da İslami finans konusu tarafından hâkimiyet altına alınması söz konusu olmuştur. Bu ikinci madde altında özellikle finans ve bankacılıkla alakalı makalelere, çalışmalara, ilmi müzakerelere atıfta bulunmak istiyoruz.

“İslami ekonomi/iktisat ve finans ve bankacılık” kelimelerini 1980-1990, 1990-2000, 2000-2005, 2006-2010 ve 2011-2016 için taradığımızda elde ettiğimiz sonuçları şöyle özetleyebiliriz: 1980-1990 arası vakitte herhangi doğrudan bir çalışma bulamamışken bu rakam 1990-2000 arası dönem için yalnızca bir tanedir. Burada hatırlatmakta yarar var ki bahsi geçen rakamların çok düşük olması, İslami ekonomi/iktisat ve finans, bankacılıkla ilgili doğrudan eserlerin araştırılması sebebiyledir. Ayrıca arama yaptığımız kaynağın kısıtlılığı da buna eklenmektedir. Yoksa bu konuyla ilgili bu dönemlerde kaleme alınanlar elbette ki mevcuttur. Nitekim ikinci bölümde paylaştığımız bilgilerden de bu görülebilir. Yine rahatlıkla şu çıkarımda bulunabiliriz ki Türkiye’deki İslami ekonomi/iktisat, finans ve bankacılıkla ilgili ilmi çalışmalar özellikle 2000’lerden itibaren görünür boyutlara erişmektedir. İlave-ten, 1980-2000 arası çalışmaların başlıkları incelenecek olursa bunların finans ve bankacılıktan ziyade İslami ekonominin temellerine ve muayyen başlıklara (zekât, faiz, sosyal güvenlik gibi) işaret ettiği görülecektir.

2000-2005 arası çalışmaların başlıkları incelendiğinde ise ekonomi-politik vurgu öne çıkmaktadır. Aslında bu durum Türkiye açısından çok da yadırganabilecek bir durum değildir zira bu dönemde yazılan eserler, Türkiye’nin ekonomi-politik açısından oldukça çalkantılı geçen 1990’lar hakkındadır.

2006-2010 arası çalışmalara gelindiğinde, bölümün başındaki tezimizi desteklercesine, İslami finans ve bankacılıkla ilgili çalışmaların hacminde bir artış gözlenmektedir. Bu dönemde yer alan çalışmalar daha çok Türkiye’deki katılım bankacılığı uygulamasına odaklanmaktadır. Tezimizi asıl doğrulayan dönem ise 2011-2016 arası dönemdir. Öncelikle, yapılan çalışmaların miktarında muazzam bir artış gözlenmekte hatta bir önceki döneme göre 7-8 katlık bir artış söz konusu olmaktadır. Bu dönem için listelediğimiz 100 kadar çalışmanın dörtte birlik kısmı katılım bankacılığıyla ilgili olup çalışmaların başlıklarında da bu yan-

sıtlmaktadır. “Katılım bankalarıyla ilgili özellikle neler çalışılmaktadır?” sorusunun belli başlı birkaç cevabı vardır; etkinlik ve performans ölçümü, müşteri ilişkileri ve katılım bankacılığı-konvansiyonel bankacılık karşılaştırmaları. Bütün çalışmaların yaklaşık beşte birlik kısmı sadece bu konular üzerinedir. Peki, neden özellikle bu konulara doğru bir yönelim mevcuttur? Kanaatimize göre bunun basit fakat düşündürücü bir sebebi vardır: Bu çalışmaları yürütmek, derinlikli bir entelektüel bilgi birikiminin aksine konuyla ilgili genel bir kanaati yeterli kılmaktadır; zira yapılan, ilgili verileri toplayıp ampirik araçlarla analize yönelmektir. Böylece araştırmacılar İslam ekonomisi ve finansı hakkında derinlikli bilgiye sahip olmasalar da ‘yükselişe geçen’ bu alanda çalışma yapma payesine kavuşmaktadırlar. Dönemin bir başka rağbet edilen konusu, İslami bonolar olarak da adlandırılan ‘sukuk’tur. Bu sadece ülkemizde değil yurt dışında da oldukça rağbet gören bir konudur. Bunun temel sebebi, söz konusu ürünün, normal bonolara alternatif üretme kapasitesinin ciddi bir boşluğu doldurabileceği beklentisini yaratmasıdır. Bir başka sebep ise, devletin de bu aracı kullanarak yatırımlarını finanse etmesine imkân sunması ihtimalidir. Bunlara ilave olarak, konvansiyonel sigortaya alternatif olarak öne sürülen tekafüle dair çalışmalar zikredilebilir. Her ne kadar ülkemizdeki payı çok az da olsa buna dair potansiyel, akademik çalışmaları tetiklemeye yetmiş gözükmemektedir. Sonuç itibarıyla, özellikle 2011-2016 arası cari dönemde finansallaşma olgusu İslami ekonomi/iktisat çalışmalarında çok bariz bir şekilde kendisini göstermektedir.

Bu noktada şu sorulabilir: İslami finans ve bankacılık hakkındaki çalışmaların daha entelektüel boyutta yapılanları mevcut değil midir? Bu soruya olumlu bir cevap verebiliriz zira az da olsa İslami finans ve bankacılık konusunu siyaset, tarih ve sosyoloji bağlamına oturtup daha temelden, daha derinlemesine inceleme teşebbüsleri mevcuttur. Örneğin, alandaki alternatif duruşuyla bilinen M. Asutay’ın İngilizce yayınlanmış bir makalesi *İslami*

*Finansın Sosyal Başarısızlığının Kavramsallaştırılması ve Yerin Tespiti: İslam Moral Ekonomisinin Gayelerine Karşın İslami Finansın Gerçekleri* başlığıyla 2016’da Türkçe’ye çevrilmiştir. Bir başka örnek çalışma, yayınlanmamış doktora tezi olarak Selçuk Üniversitesi bünyesinde K. Küçükşen tarafından 2011’de hazırlanan *Dini Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri (İslami Holding Yatırımcıları Üzerine Bir Araştırma)* başlıklı çalışmadır. Bunlara ilave olarak, İSAV (İslami Araştırmalar Vakfı) bünyesinde 1990’lar ve 2000’lerin başlarında yapılan Tartışmalı İlmi Toplantıları zikredebiliriz. Zira bu toplantılar bünyesinde teorik tartışmalara yer verilse de daha çok güncel pratik konular ve sorunlar tartışılmış ve bunlara çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Bunlara örnek olarak kitaplaştırılmış şu konuları verebiliriz: Fıkhi Açıdan Finans ve Altın işlemleri, İslam Hukukuna Göre Alış-verişte Vade Farkı ve Kâr Haddi.<sup>17</sup> Ayrıca, ilki 1996’da ikincisi de 2015 yılında yapılan İslam Ticaret Hukuku Kongresi kapsamında güncel meselelere dair tartışmalar yapılmış ve sorunlara çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Kongre kapsamında ele alınan bazı konular şunlardır: şirket ve yönetimi, finans ve borsa, sigorta.<sup>18</sup>

Burada ilginç bir noktayı vurgulamakta yarar görüyoruz; finansallaşma olgusunun İslami ekonomi üzerindeki etkisine rağmen konuya dair derinlikli araştırmaları incelediğimizde bunların daha çok ‘dışarıdan’ bir gözle yapılan çalışmalar olduğunu zikredebiliriz. Dışarıdan bir gözden kastımız, kendisini İslami ekonomi ya da finansı çalışmaları yapan kişiler olarak tanıtmamış ama bu dönüşümleri özellikle Türkiye açısından eleştirel bir gözle ve siyaset, hukuk gibi etmenlerle birlikte elen alan bir gözdür.<sup>19</sup>

17 Kongreye dair detaylı bilgi için bkz. <http://islamticarethukuku.org/kongrenin-amaci-9s.htm>

18 Konuların detaylarına dair bkz. [http://www.isav.org.tr/tartismali\\_ilmi\\_toplantilar\\_dizisi](http://www.isav.org.tr/tartismali_ilmi_toplantilar_dizisi)

19 Bu tarz çalışmalara iki örnek verebiliriz; Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan’ın kaleme aldığı Türkiye’de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası (2015) başlıklı kitabı ile

#### *4.1.3. Açılan Programlar ile Düzenlenen Organizasyonlar ve İE'ye Dair Pratik Tecrübeler*

İslami iktisat alanına dair ülkemizdeki gelişmeler sadece akademik/ilmi yazın ile sınırlı değildir. Hem yazındaki gelişmelere paralel olarak hem de onlarla etkileşim içinde olmak kaydıyla açılan üniversite programları ve araştırma kurumları vasıtasıyla İslam iktisadı alanına katkılar yapılmaktadır. Bu bölümde söz konusu bu yapılardan ve belli başlı katkılarından bahsedeceğiz.

#### *Üniversite Bazında Katkılar*

Marmara Üniversitesi'nde 1992'de açılan ilk kurulduğunda ismi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü olan daha sonra ise Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü olarak ismi değiştirilen enstitü Türkiye'de İslam iktisadıyla ilgili üniversite bazındaki doğrudan ilk katkıdır. Türkiye'deki İslami iktisat çalışmalarına öncülük eden isimlerden biri olan Prof. Dr. Ahmet Tabakoğlu girişimleriyle kurulan enstitü, Ortadoğu ve İslam ülkelerine dair tarihi, hukuki ve sosyolojik çalışmaların yanı sıra ekonomi politik çalışmalar da yürütmektedir. Enstitü bünyesinde 2000'lere değin İslam ekonomisi ve İslam'da iktisadi düşünce dersleri verilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca bu Enstitü 20-28 Ekim 1994 tarihinde "İslam Ekonomisinde Yönelişler Sempozyumu" adıyla bir sempozyum düzenlemiş ve daha sonra bu sempozyum Aykaç (1998) editörlüğünde aynı isimle Marmara Üniversitesi Yayınları'nda basılmıştır.

İlaveten, her ne kadar konuyla ilgili müstakil bir bölüm ya da ana bilim dalı oluşturmaya da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesindeki doktora programı kapsamında İslam ekonomisi düşüncesi dersleri sunulmuştur.

Dilek Yankaya'nın ödüllü kitabı Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli'dir (2014).

20 Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü bünyesindeki Ortadoğu Ekonomi Politikası Anabilim Dalı programının isminin senato kararıyla "İslam İktisadi ve Finansı" olarak değiştirilmesine karar verilmiştir. Bu makale yazılırken bu karar YÖK'ün onayına sunulmuştur.

Adı geçen enstitünün yanı sıra bu metnin yazıldığı an itibarıyla Türkiye’de İslami iktisat konusuyla ilgili programlar açan üniversiteler ve bünyelerindeki ilgili programlar şöyledir:

- Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü altında İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı yüksek lisans ve doktora programları.
- Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü altında İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı.
- İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü altında İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı.
- İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi altında İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü ve Sosyal Bilimler Enstitüsü altında Uluslararası Finans ve Katılım Bankacılığı Yüksek Lisansı ile İslam Ekonomisi ve Uluslararası Finans Doktora Programı.
- Konya Karatay Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi altında İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü.

Buraya kadar sayılan programların hepsi Türkçe olarak eğitim vermektedir. Bunlara ilaveten İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü altında İslam İktisadı ve Hukuku yüksek lisans ve doktora programlarını Arapça yürütmektedir. Toparlayacak olursak, İslam iktisadı alanında 4 üniversitede (Marmara, İstanbul Sabahattin Zaim, İstanbul ve Sakarya Ü) yüksek lisans eğitimi, 3 üniversitede (Marmara, İstanbul Sabahattin Zaim ve İstanbul Ü) doktora eğitimi ve 2 üniversitede (İstanbul Sabahattin Zaim ve Konya Karatay Ü) lisans eğitimi verilmektedir.

Bu üniversiteler ve adı geçen programlar aracılığıyla ilgili alanda akademisyen ve çalışan yetiştirilmesi amaçlanmakla birlikte bu amacın ne kadar gerçekleştirilebildiği, her bir programın içerik ve kadrosu göz önünde bulundurularak detaylı bir şekilde incelenmelidir. Burada şunu vurgulamakta yarar görüyoruz

ki bahsi geçen programların layıkıyla yürütülmesinin önündeki önemli bir engel, nitelikli, alanında uzman kişilerin sayısının azlığı dolayısıyla oturmuş bir müfredat oluşturulamaması ve bu müfredat kapsamında okutulacak Türkçe kaynakların eksikliğidir.

Bahsi geçen üniversite ve programlar, sadece eğitim vermekle kalmayıp konuyla ilgili etkinlikler de düzenlemektedirler. Örneğin, Sakarya Üniversitesi, her yıl Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Kongresi düzenlemektedirken İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi de yine her yıl Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Konferansı düzenlemektedir. 2016 yılı için bu iki kurum, konferanslarını ortak yapmışlardır. İstanbul Üniversitesi, hemen her sene Uluslararası Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu'nu düzenlemektedir.

Adı geçen üniversiteler, akademik yayınlar da yapmaktadırlar. Sakarya Üniversitesi, Politik Ekonomik Sosyal Araştırmalar Merkezi (PESA) tarafından Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi İslam Ekonomisi ve Finansı Çalışmaları Dergisi (*Journal of Islamic Economics and Finance Studies*) Mart, Temmuz, Kasım olmak üzere yılda üç kez yayımlanmaktadır. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi de *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*'ni yılda iki kez olmak üzere yayına hazırlamaktadır. Bunlara ilave olarak, Bülent Ecevit Üniversitesi de ayrı olarak Türkiye İslam İktisadi Dergisi'ni yılda iki kez Şubat ve Ağustos aylarında çıkarmaktadır (*Turkish Journal of Islamic Economics*). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, gerek konferans düzenlemek gerek dergi çıkarmak vb. aktivitelerini Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırma ve Uygulama Merkezi bünyesinde sürdürmektedir. Aynı şekilde Sakarya Üniversitesi'nin de İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi bulunmaktadır.

### ***Araştırma Kurumları Bazında Katkılar***

Doğrudan İslam iktisadıyla ilgili olmamakla birlikte İslam ülkelerinin ekonomileriyle ilgilendiği için bu alanda yer vermek is-

tediğimiz ilk kurum, 1978 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı’na (İİT) bağlı olarak Ankara’da kurulan SESRIC’tir (İslam Ülkeleri, İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi). Temel sorumluluklarını üç ana başlık altında toplayan merkez, beş departmandan müteşekkildir. Alandaki çeşitli organizasyonlara da destek sağlayan SESRIC’in tetkik ettiğimiz kadarıyla önemli bir sıkıntısı, ülkelerle ilgili kendi istatistiki verilerini üretememesidir.

İslami ekonomiyle doğrudan ilgili olarak ASKON desteğiyle kurulan Maruf Vakfı’nın bünyesinde hayata geçirilen İslam Ekonomisi Enstitüsü de bu alanda ilk ve öncü kurumlardan birisidir. Maruf Vakfı İslam Ekonomisi Enstitüsü’nün özgün taraflarından birisi bir araştırma ve think-tank mantığıyla faaliyette bulunmasıdır. Bu anlamıyla Türkiye’de üniversite bünyesi dışında bağımsız bir sivil toplum örgütü ve araştırma kuruluşu olarak önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Doğrudan İslam ekonomisi konusuyla ilgili açılan bir diğer yeni sivil toplum kuruluşu da İLKE Derneği’nin bünyesinde hayata geçirilen İslam İktisadı Araştırma Merkezi’dir (İKAM). Bu kurum için de Maruf Vakfı İslam Ekonomisi Enstitüsü için söylediklerimiz aynen geçerlidir. Zira her iki kurumun da çalışmaları ve hedefleri birbirlerine paralellik arz etmektedir. Bu iki kurumun da faaliyet alanlarını ve hedeflerini şu şekilde zikredebiliriz;

- Düzenli okumalar yapmak,
- İslam iktisadı dersleri kapsamında alanında uzman kişilerden yoğunlaştırılmış dersler almak,
- Konferanslar düzenlemek,
- Yuvarlak masa toplantıları düzenlemek,
- Rapor ve araştırmalar hazırlamak,
- İslam iktisadı alanındaki belli başlı İngilizce kitapları Türkçeye tercüme edip basmak,
- Belirli konularda atölyeler düzenlemek,

- Haftalık, aylık periyotlarda dersler ve seminerler düzenlemek.

## Sonuç

Türkiye’de İslam iktisadı alanındaki gelişmelerin genel seyrini ve mahiyetini verdiğimiz bu çalışmada İslam iktisadı olarak başlayan motivasyonun bugün daha çok İslami finans olarak kendini gösterdiğini görmekteyiz. Dünyadaki genel eğilimle de uyumlu olan Türkiye’deki bu durumun ifade ettiği anlamın ötesinde, İslam iktisadının geleceği açısından bir sorun teşkil etmektedir. Zira Türkiye’deki İslam iktisadı çalışmaları da İslami finans çalışmaları da oldukça yeni ve olgunlaşmamış alanlardır. Bu anlamıyla henüz akademik anlamda istenilen düzeyde bir üretim yapılamamakta, aynı zamanda alanda kendisini yetiştirmiş akademisyen sayısı da beklentiye ve ihtiyacı karşılayamamaktadır. Bu noktada, Türkiye’de İslam iktisadıyla ilgili akademik çalışmaların genel olarak durumunun dünyadaki emsallerine göre geride olduğunu söyleyebiliriz.

Belli bir İslami finans pratiğinin uygulanması ve hâkim olmasına rağmen bunun toplum tarafından henüz tam olarak kavranmadığı veya benimsenmediği de bir diğer gerçeklik olarak durmaktadır. Bu ise İslami finans ve bankacılık kurumlarının öncelikli meselesi olarak kendisini konferans ve seminerlerde de facto göstermektedir. Bu kurumların birincil öncelikleri toplam finans ve bankacılık içerisindeki paylarını artırmaktır.

İslam iktisadıyla ilgili Türkiye’deki en umut vaat eden kurumlar şu an için sivil toplum kuruluşları bünyesindeki araştırma kurumları ve faaliyetleridir. Türkiye’de İslam iktisadıyla ilgili çalışmaların kalitesini artırabilecek ve alana katkı yapabilecek olan bu kurumlar aynı zamanda alanda yaşanan kısıtların aşılmasında da önemli rol üstlenecekler gibi görünmektedir. Sağlıklı bir İslami finans ve bankacılık yapısı ve sisteminin gelişmesi ve piyasa

payının artması açısından, İslam iktisadıyla alakalı daha genel bir tasavvur oluşturulması ve bu konuda çalışmalar yapılması itici bir güç olacaktır.

Türkiye’de İslam iktisadının seyrini incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz verileri ise şu şekilde özetleyebiliriz;

- 1960-1970 arası dönem: Daha çok tercüme faaliyetlerinin ağırlıkta olduğu dönem; kapitalizm-sosyalizm karşıtlığı üzerinden bir “İslam” ve “İslam iktisadı” vurgusu
- 1970-1980 arası dönem: Devam eden tercüme faaliyetlerinin yanı sıra, meslekten iktisatçı olmayanların ağırlıklı olarak fıkıhçıların İslam iktisadına dair çalışmaları
- 1980-1990 arası dönem: İktisatçıların ve özellikle de iktisat tarihi ile ilgilenen isimlerin alana katkı yapmaya başlamaları
- 1990-2000 arası dönem: Faiz, kredi, bankacılık gibi konularda daha çok ilmi toplantıların ve müzakerelerin yapılması; alternatif faizsiz bankacılık yöntemleri ve kuruluşları üzerinde düşünülmesi
- 2000 sonrası dönem: Bankacılık ve finans pratiklerine dair çalışmaların sayısındaki ciddi artış; İslami finans ve bankacılığın piyasa payının artması; araştırma merkezlerinin kurulması; üniversitelerde İslam iktisadı ve finansı ile ilgili lisans, yüksek lisans ve doktora programlarının açılması

Kısacası, İslam İktisadı çalışmaları ve kurumsallaşması Türkiye’de henüz istenilen noktaya gelememiş olsa da, umut sahibi olmak için fazla neden vardır. Akademik camianın, finans ve iş çevrelerinin, sivil toplum kuruluşlarının ve kamu gücünün uyum içerisinde çalışması alanın kökleşmesi ve kurumsallaşması için gerekli olan motivasyonu ve güdüleyici etkiyi sağlayacaktır.

### **Kaynakça**

- Akın, C. (1986). Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma, Kayıhan Yayınları.
- Akseki A. H.(1932). Müslümanlıkta İktisat ve Tasarrufun Ehemmiyeti, Ankara.
- Arşizen, S. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir Politik İktisat Kitabı (Tasarrufat-ı Mülkiye), Hamdi Genç - M. Erdem Özgür (Haz.), İstanbul.
- Aybar, S. ve Doğru, C. (2013). *Finansallaşma ve İktisadi Sonuçları: Türkiye Örneği*, Maliye Finans Yazıları, 1 (100).
- Aykaç, M. (1998). İslam Ekonomisinde Yönelişler Sempozyumu, edisyon, M.Ü. Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi Yayın No:8.
- Başaran, S. (1986). Bütün Yönleriyle Faiz Hadisleri, İlim Kültür Yayınları.
- Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2014). Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası, İletişim Yay.
- Cemal M. (1340), İslâm iktisat ve ictimaiyyatı sosyalizm ile kapitalizmi hüsn-i telif edebilir, İstanbul.
- Cavid, M. (2001). İktisat İlmi, Liberte Yayınları.
- Çavuş, A. (1987) Anglikan Kilisesine Cevap, Mehmet Akif Ersoy (çev.), Süleyman Ateş (Sad.) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Çiftçi, E. (1972). İslam'da İsrar ve Lüks, Elif Matbaacılık.
- Demir, Ö. (2013). İktisat ve Ahlak, Liberte Yayınları.
- Demiralp S. ve Demiralp, S. (2014). *The Rational Islamic Actor? Evidence from Islamic Banking*, Koc University-Tusiad Economic Research Forum Working Paper Series, Working Paper 1425.
- Ebu Yusuf. (1973). Kitabu'l-Haraç, Ali Özek (Çev.), Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Ebu Zehra, M. (1969). İslam'da Sosyal Dayanışma, Yağmur Yayınları.
- Ebu Zehra, M. ve Şekerci, O. (1978). Uygulamalı Zekât Hukuku, Selçuklu Matbaası.
- Ebussuud, M. (1969). İslami İktisadın Esasları, Fatih Matbaası.
- Efe, A. (1986). İslam'da Zekât, Faiz, Zina ve Ölüm Sonrası, Kandil Yayınları.
- Efe, A. (2011). "Mehmed Şerefeddin'in Hikmet Gazetesinde Yayımlanan 'Sosyalistler ve Bizdeki Zekât' Unvanlı Makalesi Münasebetiyle", Muhafazakar Düşünce Dergisi, sayı. 27, s. 143-152.
- Erdoğan, N. (1972). İslam'da Ekonomik Düzen, Emel Matbaacılık.
- Ersoy, A. vd. (1987). Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli, İlmi Neşriyat.
- Genç, M. (2015). Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Hamidullah, M. (1963). Modern İktisat ve İslam. Yağmur yayınları. İstanbul.
- Haziroğlu, T. (2016). *Türkiye'de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi*, İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFĐ), 2 (1), 119-132.
- Kattan, M. (1967). İslam'da Mülkiyet Nizamı, Hilal Yayınları.

Karaçöğür, O. (1974). İslam’da Ticari Ahlak ve Rızık Meselesi, Fazilet Kitabevi Yayınları.

Karakoç, S. (1967). İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Ötüken Neşriyat.

Karakaş, C. (2007). *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics and Society*, PRIF Reports, No. 78.

Kavakçı, Y.Z. (1975). Hisbe Teşkilatı, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Kazıcı, Z. (1977). Osmanlı’da Vergi Sistemi, Şamil Yayınevi.

Kılınçoğlu, D. (2006). “Weber, Veblen ve Ahmed Midhat Efendi’nin Kahramanları” Eyüp Özveren (ed.), Kurumsal İktisat içinde ss. 441-472, İmge Yayınevi, İstanbul.

Kureşi, E.İ. (1966). Faiz Nazariyesi ve İslam, İrfan Yayınevi.

Kutluata, M. (1970). *Sakarya’da Bankacılık ve Türk Ticaret Bankası*, Sosyoloji Konferansları Dergisi , 55-106, Sayı 11, İstanbul.

Kutup, S. (1962). İslam’da Sosyal Adalet, Çağaloğlu Yayınevi.

Kutup, S. (1967). İslam ve Kapitalizm Çatışması, Hareket Yayınları.

Mannan, M.A. (1969). Faizsiz Banka, Ufuk Yayınları.

Mardin, Ş. (1990). “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)”, Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mevdudi, A. (1966). İslam’da İktisat Nizamı, Hilal Yayınları.

Mevdudi, A. (1966a). Faiz, Hilal Yayınları.

Midhat A. (1879). Ekonomi Politik, İstanbul.

Midhat, A. (2005). İktisat Metinleri, Erdoğan Erbay-Ali Utku (Haz.), Çizgi Kitabevi, Konya.

Musa, A. (2016). İlm-i İktisad Veyahud İlm-i Servet, Osmanlı’da Modern İktisadın İzinde, Dergah Yayınları, İstanbul.

Nazmi A. (h.1340/m.1921). Nazar-ı İslâm’da Zenginliğin Mevkii, İstanbul.

Nursi, S. (2010). Lemalar, Envar Neşriyat, İstanbul.

Nursi, S. (2010). Sözler, Envar Neşriyat, İstanbul.

Ohannes Efendi, S. (2015) Mebad-i İlm-i Servet-i Milel, Osmanlı’da Modern İktisadın İzinde, Dergah Yayınları, İstanbul.

Orman, S. (1984). Gazali’nin İktisat Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul.

Orman, S. (2014). İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine, İnsan Yayınları, İstanbul.

Orman, S. (2016). İktisat, Tarih ve Toplum, Küre Yayınları, İstanbul.

Özsoy, İ. (1987). Türkiye’de Özel Finans Kurumları ve İslam Bankacılığı, Ti-maş Yayıncılık.

Öztürk, O. (1973). Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul.

Öz, A. (2014). *Türkiye’de “İslam İktisadı” Tartışmalarında İhmal Edilen Bir Metin Olarak İslamda İktisat Anlayışımız ve Altmışlı Yılların Hâlet-i Ruhiyesi*, Tezkire Dergisi, sayı 50, Eylül-Kasım 2014, s.237-263.

Özcan, G. B. ve Çokgezen, M. (2003). *Limits to Alternative Forms of Capitalization: The Case of Anatolian Holding Companies*, World Development, 31 (12).

Polat, A. (1977). *İslam’da Ticaret Hukuku*, Sabah Gazetesi Kültür Yayınları.

Sayar, A.G. (1986). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Der Yayınları.

Süleyman Sudi, Defter-i Muktesid (Osmanlıda Vergi Düzeni), Mehmet Ali Ünal (haz.), Fakülte Kitabevi, Isparta.

Şevketi, E. (2014). *İslam’da Emek-Sermaye (Sa’i ve Sermaye Mücadelâtının Dinen Suret-i Halli) - Anglikan Kilisesine Cevap*, Mustafa Yıldız (haz.), Çıra Yayınları, İstanbul.

Tabakoğlu, A. (1979, 2013). *İslam İktisadına Giriş*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Tabakoğlu, A. (1985). *Osmanlı Maliyesi*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Tabakoğlu, A. (1987). *İslam ve Ekonomik Hayat*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Toprak, Z. (2012). *Türkiye’de Milli İktisat (1908-1918)*, Doğan Kitap, İstanbul.

Uludağ, S. (1988). *İslam’da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, Dergah Yayınları.

Ülgener, S. (1944). *İslam Hukuk ve Ahlak Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri*, İstanbul.

Ülgener, S. (1984). *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, İstanbul.

Ülgener, S. (2006a). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. Derin Yayınları, İstanbul.

Ülgener, S. (2006b). *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yayınları, İstanbul.

Yavuz, Y.V. (1972). *İslam’da Zekât Müessesesi*, Feyiz Yayınları.

Yeniçeri, C. (1980). *İslam İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi.

Yeniçeri, C. (1984). *İslam’da Devlet Bütçesi*, Şamil Yayınevi.

Zaim, S. (1969). *Modern İktisat ve İslam*, MTTB Fatih Matbaası, İstanbul.

Zaim, S. (1980). *“Contemporary Turkish Literature on Islamic Economics in Studies in Islamic Economics”*, The Islamic Foundation, 1980, UK.

Zaim, S. (1994). *Türk ve İslâm Dünyasının Yeniden Yapılanması*, 2. baskı, Nil Yayınevi, İzmir, 1997; Başar, Haşmet, *İslâm Ülkeleri Arasında İktisadi İşbirliği*, MÜSİAD, Araştırma Raporu 8, İstanbul, 1994.

Zaim, S. (2010). *“İslâm Ekonomisi ve İslâm Ülkeleri İşbirliği Sahasında Son 50 Yılda Gelişmeler”*, İş Ahlakı Dergisi, Cilt 3, Sayı 5, s. 125-143.

Zeme, H. ve Faruk, M. (1968). *Faiz Tarihi ve İslam*, Sinan Yayınevi.