

ISSN: 2149-3979



ilahiyyat akademi

yıl: 2021 sayı: 13

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

İSLAM İKTİSADI

- Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi - Servet BAYINDIR
- İbn Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler - Arif ÖZAYDIN, İbrahim ARSLAN, İlyas BAYAR
- İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler - Mehmet YÜCE
- Türkiye'de Katılım Sigortacılığı (Tekâful) Literatürü - Mahmut SAMAR
- Katılma Hesabı Kârının Dağıtımı ve Fıkhî Değerlendirmesi - Cemal KALKAN
- Klasik Fıkıh Literatüründe Fazlalık Ribâsı Bağlamında Altın İşçiliği ve Günümüz Altın Mübadelelerine Yansıması - Yusuf Erdem GEZGİN
- Röportaj - Salih TUĞ

<https://ilahiyatakademi.org>

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2021 sayı: 13

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

İSLAM İKTİSADI



The Journal of Theological Academia

year: 2021 issue: 13 a bi-annual international journal of academic research

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Sayı Editörü | Editor of This Issue
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yayın ve Danışma Kurulu | Editorial and Publishing Advisory Board
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ebekir@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD (Tikrit Üniversitesi)
hamad1370@yahoo.co.uk

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
aldemirhalil@gmail.com

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
makbas72@hotmail.com

Prof. Dr. Mohamad Mustafa ALZUHİLİ (Amerikan Üniversitesi)
alzuhili@outlook.com

Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mujahidbahjat@hotmail.com

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
demirseh@hotmail.com

Prof. Dr. Zulkifli BİN MOHD YUSOFF (Malaya Üniversitesi)
zulkifliy@um.edu.my

Doç. Dr. Almoataz B. AL-SAİD (Kahire Üniversitesi)
almo3tazbellah@yahoo.com

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com

Doç. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
recep_aslan72@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
isalkini@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ismailyilmazmisri@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Atia (Katar Üniversitesi)
mahmoud.attia@qu.edu.qa

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALFAJR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
malfajr80@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İĞDE (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
igdemuh13@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafakeskinhoca@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed200@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ziad ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ziadsy@gmail.com

Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
dr.muhamednajjar@gmail.com

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdümuhamet MAMYTOV (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
m_muhammed22@mail.ru

Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
zaynur04@hotmail.com

Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com

Arş. Gör. Esra YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelenn@gmail.com

Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com

Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com

Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com

Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com

Arş. Gör. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saimsami2525@gmail.com

Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com

Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adiloztekin@hotmail.com

Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rawan.sa86@gmail.com

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2021

İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, BASE, IDEALONLINE, ISAM, SOBIAD ve SIS

Veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <https://ilahiyatakademi.org>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden

İsmail YILMAZIX

Araştırma Makaleleri

Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi

Servet BAYINDIR1

İbn Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler

Arif ÖZAYDIN, İbrahim ARSLAN, İlyas BAYAR31

İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler

Mehmet YÜCE57

Türkiye'de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü

Mahmut SAMAR97

Katılma Hesabı Kârının Dağıtımı ve Fıkhî Değerlendirmesi

Cemal KALKAN123

Klasik Fıkıh Literatüründe Fazlalık Ribâsı Bağlamında Altın İşçiliği ve Günümüz
Altın Mübadelelerine Yansıması

Yusuf Erdem GEZGİN141

Röportaj

Salih TUĞ ile Mülakat183

Yayın İlkeleri199

Editörden

İlahiyat Akademi Dergisi ailesi olarak İslam iktisadı gibi önemli bir konu ile okuyucumuzun karşısında olmanın heyecan ve mutluluğunu yaşıyoruz. Diğer sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da aktüel boyutu olan bir konu etrafında nitelikli makalelerden oluşan bir sayı çıkardık. Bu bakımdan İslam iktisadı, alanın uzmanları tarafından farklı açılardan ele alınmıştır.

Modern dönemde İslam iktisadı, yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinden bu yana ilmi sahada tartışılmaya başlanmıştır. Ancak iktisadi açıdan Müslümanların çağın sorunlarına kendi değer dünyalarından çözüm arayışları sadece son dönemle sınırlı olmayıp daha erken dönemlerden itibaren vuku bulmuş, önemli sistem ve teoriler geliştirilmiştir. Bununla beraber günümüzde İslam iktisadının önünde duran sorunların başında mevcut iktisadi sistemler içerisinde böyle bir sistemin uygulanabilirliğine yönelik inancın zayıf olması gelmektedir. İslam'ın iktisadi bakışını anlamak Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirmekle mümkündür.

İslam toplumunda bütün ahlaki kurallar ve düzenlemelerin esası *sosyal adalet* kavramıdır. Kur'an'daki bütün iktisadi kurallar sosyal adalet ilkesi ile bağlantılıdır. Bu bağlamda Kur'an, emeğe ve çalışmaya önem veren bir bakış açısına sahiptir. Dünya malını; kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kullanılmadığı sürece hoşgörü ile karşılar. Bu açıdan Kur'an, İslam'ın ekonomik anlayışını yansıtan üç mevzuya dikkat çeker. Bunlardan birincisi olan zekât, Tevbe Suresi'nin 60. ayetinde belirtildiği üzere ilgili yerlere harcanmak üzere sadece gelirden değil, aynı zamanda servetten de alınan vergidir. Kur'an'ın dikkat çektiği ikinci mevzu ise ribânın (faiz) yasaklanmasıdır. İslam'a göre para, kendi başına herhangi bir değer kazandırmaz. Bunun yerine yatırıma, üretime ve haklı bir kazanca dayalı reel bir ekonomi hedefler. Çünkü faiz, üretimin ve istihdamın artması noktasında bir engel olup, milli gelirin azalmasında da büyük bir etkidir. Kur'an'ın dikkat çektiği üçüncü husus ise miras hukukuyla özel mülkiyeti tanımakla beraber, servetin belli kimselerin ellerinde tekel oluşturmasını engellemektir.

İslam iktisadı, insanı merkeze alan, insanlığın yararına ve belirlenen temel ilkelere aykırı olmayan her türlü modele sıcak bakar. Bu bağlamda Müslümanlar, içinde yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarını da dikkate alarak zamana ve mekâna göre yeni müesseseler ve sistemler inşa edebilirler. Bu bakımdan İslam iktisadı, zaman ve mekân üstü bir anlayışla belli bir çağ, kültür, coğrafya ve ideolojinin sınırlarına hapsedilemeyecek kadar geniş bir bakış açısı sunar.

Bu sayımızda; *İslam Ekonomisinde Temel İlkeler, Ribânın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi, Katılım Hesabı Kârının Dağıtımı ve Fikhî Değerlendirmesi, Türkiye'de Katılım Sigortacılığı Literatürü, İbn Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler, Klasik Fıkıh Literatüründe Fazlalık Ribâsı Bağlamında Altın İşçiliği ve Günümüz Altın Mübadelelerine Yansıması* gibi konuyu farklı boyutlardan ele alan çalışmalara yer verdik. Ayrıca *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* isimli

çalışmasıyla tanınan alanın duayen ismi Prof. Dr. Salih Tuğ hocamızla İslam iktisadı üzerine gerçekleştirdiğimiz bir söyleşiye de yer verdik. İslam iktisadı sayımızın bu yöndeki çalışmalara katkı sunmasını temenni ederim. Son olarak *İlahiyat Akademi Dergisi*'nin yayınlanması ve okuyucuyla buluşmasına imkân sağlayan Prof. Dr. Şehmus DEMİR'e, emeği geçen başta yayın kurulundaki teknik ekibe, makaleleriyle katkı sağlayan değerli akademisyenlere, görev alan hakemlerimize şükranlarımı sunuyorum.

Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILMAZ
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Sayı Editörü

Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*

Servet BAYINDIR**

Öz

Faiz tarihin hemen her döneminde tartışılmış iktisadi bir sorundur. Bu tartışmalarda faizin tanımı ve gerekçesi belirleyici olmuştur. Gerek İslam kaynaklarında gerekse batılı kaynaklarda faizin çok farklı tanımları yapılmıştır. Bu makalede, literatürde yaygın olarak kabul edilen tanımların konuyu tüm açıklığıyla ortaya koyamadığı, bu durumun çağımızdaki birçok faizli işlemin ticaret gibi algılanması ve pazarlanması sonucunu doğurduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla yeni bir faiz tanımına ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu varsayımdan hareketle faiz için alternatif tanım teklifinde bulunmaktadır. Riba Kur'an'da sadaka, zekât, karz ve özellikle bey' ile mukayeseli şekilde ele alınır ve ribanın yapı itibarıyla bu varlık transfer yöntemlerinden farklı olduğu vurgulanır. Kur'an'da ve sünnette kastedilen riba, tarihi süreçte bilinen ve uygulanan ribadır. Ribanın Cahiliye (Kur'an ribası) ve sünnet (fadl) ribası şeklindeki ayrımını isabetli görmüyoruz. Zira nasslarda riba farklı yönleriyle bir bütün olarak ifade edilmektedir. Klasik kaynaklarda riba genelde "muamelede şart koşulan karşılıksız fazlalık" yahut "karşılıksız fazlalığın şart koşulduğu akit" şeklinde hukuki yaklaşımlarla tanımlanmıştır. Her iki tanım da ribanın eylemsel yönüne değil hukuki bir bakış açısıyla hâsılat, fazlalık, sonuç tarafına vurgu yapılmıştır. Bu durum Batılı literatürde de benzer niteliktedir. Ribanın sadece fazlalığa odaklı hukuksal tarifi işin eylemsel tarafının gözlerden kaçması sonucunu doğurmuştur. Bunun bir neticesi olarak tarihte ve günümüzde çok sayıda işlemin özü itibarıyla riba olmasına rağmen farklı ve masum ad ve kılıflarla uygulanması ve böylece insanlığın aldatılması durumu ortaya çıkmıştır. Ribanın etimolojik olarak doğru konumlandırılması, İslam'dan önceki dönemde nasıl kullanıldığı, hangi anlamlara geldiğinin

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 16.04.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 22.06.2021

Bu çalışma İSİFAM ve İKAM tarafından Sakarya'da 1-2 Nisan 2017 tarihinde düzenlenen "İslam İktisadi Perspektifinden Faiz" adlı çalıştayda sunulan ve *İslam İktisadi Perspektifinden Faiz* ed. Taha Eğri -Zeynep Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yay., 2018) adlı kitapta yer verilen "Faizin Tanımı Meselesi, 53-69" ayrıca Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 21-22 Nisan 2018 tarihlerinde Bursa'da "İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)" adıyla düzenlenen çalıştayda sunulan ve *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz* ed. Recep Cici-Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) adıyla yayınlanan kitapta yer verilen "Kur'an ve Sünnet Açısından Faiz (Cahiliye ve Asr-ı Saadet), 287-318" adlı tebliğlerin gözden geçirilerek geliştirilmiş şekliyle ibarettir.

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.917477>

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
servetbayindir@hotmail.com ORCID: 0000-0003-4435-5455

bilinmesi, ayrıca İslam'ın bu kavrama yüklediği farklı anlam ve içeriklerin doğru anlaşılmasının, konunun doğru zemine oturtulmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Faiz, Riba, Ribh, Kâr, Bey', Ticaret.

A New Approach Proposal on The Definition of Riba

Abstract

Interest is an economic problem that has been discussed in almost every period of history. The definition and justification of interest has been decisive in this process. Various definitions of interest have been made in Islamic and western sources. In this article, it is argued that the definitions that are widely accepted and used in the literature do not fully reveal the subject, and this situation results in the perception and marketing of many interest-bearing transactions in our age as trading. Therefore, it is emphasized that a new definition of interest is needed. Based on this assumption, an alternative definition of interest is proposed. In the Qur'an, riba is compared with sadaqa, zakat, qard and especially bay' and it is emphasized that riba is different from these asset transfer methods in terms of structure. Since riba is a method known and applied in every period of history, riba that is meant in the Qur'an and sunnah is riba that is known and practiced in the historical process. We do not consider the distinction of riba as Jahiliyya (riba of Qur'an) and sunnah (riba of fadl) appropriate. Because riba is expressed as a whole in different aspects in the scriptures. In classical sources, riba is generally defined with legal approaches as "*unrequited surplus stipulated in the transaction*" or "*contract where unrequited surplus is stipulated*". In both definitions, the emphasis is not on the operational aspect of riba, but on the revenue, surplus and result side from a legal point of view. This situation is similar in Western literature. The legal definition of riba, which focuses only on excess, has resulted in the fact that the operational side of the work is overlooked. As a result of this, many transactions in history and today, although they are riba in essence, are applied with different and innocent names and covers, thus deceiving humanity. We believe that the etymologically correct positioning of riba, how it was used in the pre-Islamic period, knowing what it means, and understanding the different meanings and contents that Islam ascribes to this concept will contribute to placing the subject on the right ground.

Keywords: Interest, Riba, Ribh, Profit, Bay', Trade.

Özet

Riba (faiz) geçmişte olduğu gibi günümüzde de iktisadi niteliği ve fikhî hükmü hakkındaki tartışmalar açısından güncelliğini korumaktadır. Günümüz Türkçesinde riba yerine faiz kelimesi yaygın olarak kullanılmaktadır. Biz de bu metinde yer yer riba yer yer de aynı anlama gelmek üzere faizi kullanacağız. Faiz hâlihazırda hem iktisadi ve finansal hayatın önemli unsurlarından birini oluşturmakta hem de tanımı, muhtevası, çeşitleri, iktisadi ve sosyal hayata etkileri, dini, hukuki ve ahlaki niteliği bakımından farklı bilim dallarının gündemini meşgul

etmektedir. Faizcilik İslam öncesi din ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslam'da da meşru görülmemiş; kaçınılması, uzak durulması emredilen bir davranış biçimidir. Ayrıca Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde konuya yaklaşım tarzını kısaca inceleyeceğiz. Bu minvalde ribanın Kur'an ve sünnette geçtiği anlamlar, ribanın diğer bir takım varlık transfer yöntemleri ile birleştiği ve ayrıştığı noktalar kısaca ele alınıp çağımızda riba yasağının esnetilmesine/gevşetilmesine yönelik olduğunu düşündüğümüz bazı uygulamalara eleştiriler getirilecektir. Son olarak, fıkıh kaynaklarındaki ve dolayısıyla günümüzdeki yaygın riba tanımının Kur'an ve sünnette yer verilen ve insanlık tarihi boyunca bilinen ve uygulanan ribayı tam olarak değil de eksik olarak karşıladığı ve bu durumun mevcut riba uygulamalarının olumsuz sonuçlarının dikkatlerden kaçmasına yol açtığı gerekçesinden hareketle mevcut tanıma ek olarak farklı bir riba tanımı teklifinde bulunulacaktır. Kur'an ve sünnette riba ayrıntılı olarak ortaya konulmuş olup riba kelimesinin Kur'an ve sünnetteki kullanımı ona yüklenebilecek terim anlamı hususunda önemli ipuçları içermektedir. Kur'an ve sünnette riba çok farklı kalıp ve anlamlarda geçer. Bu kullanımların etimolojik olarak incelenmesi riba kelimesinin anlaşılmasına farklı anlamlar yüklenip yüklenmediğinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu kullanımlardan yola çıkılarak tarihi süreçte çeşitli riba teorileri geliştirilmiş, riba ile ilgili zengin bir birikim oluşmuştur. Biz bu çalışmada özellikle ribanın tanımı konusuna odaklanacağız. Ancak, konuya zemin oluşturması bakımından Kur'an'da ve sünnette ribanın ele alınış biçimi, ona yüklenen anlam çeşitliliği, başka mal mübadele yöntemleriyle mukayese edilişi ve fıkhıta ribanın tanımı konusunda ileri sürülen görüşlere temas edeceğiz. Bu bağlamda Riba kelimesi ile sadece ismin değil aynı zamanda fiilin, iktisadi eylemin de kastedildiği sonucu yalnızca yukarıda zikredilen kelimelerden çıkmaz, aynı zamanda ribanın diğer bir kısım iktisadi davranış biçimleri, mal mübadelesi yöntemleri ile mukayese edildiği örneklerden de anlaşılır. Ancak genelde fazlalığa/isme odaklanıldığından kelimenin eylemsel anlamı gözlerden kaçmaktadır. Mal mübadelesi ise hükmü açısından meşru ve gayri meşru, doğası/teknik yapısı itibarıyla de bedelli ve bedelsiz olabilir. Ribanın geçtiği ayetlerde, riba hem bedelsiz hem de bedelli mal mübadele yöntemlerinden birkaçı ile mukayeseli şekilde ortaya konulmuştur. Bu mukayeselerden, ribanın fazlalık anlamındaki isim haline ek olarak, bir kısım özellikleri ile diğer mübadele yöntemlerinden ayrılan, nev-i şahsına münhasır, gayri meşru nitelikli bir bedelli mal mübadele yöntemi (eylem) olduğu sonucu da çıkar. Bu mal transfer yöntemlerinden ivazsız nitelikli olan sadaka/zekât ve karz konusuna mukayese açısından kısaca temas edip daha sonra ivazlı mal mübadelesi yöntemi olan bey' ile ribayı karşılaştırıp tanıma geçeceğiz. Ayrıca riba ile karz arasındaki benzerlik ve farklılıklara değineceğiz. Bu bağlamda riba ile karzın ayrıştığı nokta bunları veren kişinin menfaat elde edip etmemesidir. Karzın asıl meşru kılınış amacından çıkarılıp veren açısından kazanç aracı haline getirilmesi durumunda işlem karz olmaktan çıkıp ribaya dönüşür. Çünkü ribada da ancak karz gibi mislî ve tüketilir

nitelikli mallar başkasının mülkiyetine geçirilmekte; risk karşı tarafa yüklenmekte, vade geldiğinde başta verilen malın bir benzeri -karzdan farklı olarak- belli oranda fazlası ile geri talep edilmektedir. İşte bu durum, yani karzda verilen mala ek olarak bir farkın talep edilmesi, işlemi karz olmaktan çıkarıp “riba” karakterine büründürmektedir. Nasıl ki bedelsiz olarak *âriyet* verilen maldan ücret talep edildiğinde işlem “*ücretli ariyet*” olarak kalmayıp “*icare*”ye dönüşmekte, bir başkasına *vedia* olarak bırakılan misli mal tüketildiğinde akit *vedia* olmaktan çıkıp *karza* dönüşmekteyse, karzdan talep edilen fazlalık da karz işlemi, “karz” olmaktan çıkarıp “riba”ya dönüştürmektedir. Bütün bunlardan hareketle genelde deyn özelde ise karzın riba ile yakından ilişkili ve işleme konu varlığın her ikisinde de aynı özellikleri haiz olduğu söylenebilir. Ancak misli nitelikli bir varlığın aynı miktarda misli ile geri alınmak üzere bir süreliğine başkasının mülkiyetine nakledilmesi işleminin karz, bunun farklı miktarlarda geri alınmak üzere yapılmasının ise riba olarak adlandırıldığı söylenebilir. Riba tarihin her döneminde bilinen ve uygulanan bir yöntem olduğundan Kur’an’da ve sünnette kastedilen riba da aynı şekilde tarihi süreçte bilinen ve uygulanan ribadır. Klasik kaynaklarda riba genelde “muamelede şart koşulan karşılıksız fazlalık” yahut “karşılıksız fazlalığın şart koşulduğu akit” şeklinde hukuki yaklaşımlarla tanımlanmıştır. Her iki tanım da ribanın eylemsel yönüne değil hukuki bir bakış açısıyla hâsılât, fazlalık, sonuç tarafına vurgu yapılmıştır. Ribanın sadece fazlalığa odaklı hukuksal tarifi işin eylemsel tarafının gözlerden kaçması sonucunu doğurmuştur. Bunun bir neticesi olarak tarihte ve günümüzde çok sayıda işlemin özü itibarıyla riba olmasına rağmen farklı ve masum ad ve kılıflarla uygulanması ve böylece insanlığın aldatılması durumu ortaya çıkmıştır. Ribanın etimolojik olarak doğru konumlandırılması, İslam’dan önceki dönemde nasıl kullanıldığı, hangi anlamlara geldiğinin bilinmesi, ayrıca İslam’ın bu kavrama yüklediği farklı anlam ve içeriklerin doğru anlaşılmasının konunun doğru zemine oturtulmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Summary

Riba (interest) remains up-to-date today as it was in the past, in terms of its economic nature and discussions about its legal (fiqhi) provision. In today's Turkish, the word interest is widely used instead of riba. In this text, we will sometimes use riba and sometimes interest to mean the same thing. Interest currently constitutes one of the important elements of both economic and financial life, and also is on the agenda of different branches of science in terms of its definition, content, types, effects on economic and social life, religious, legal and moral nature. Interestism is a behavior that is not seen as legitimate in Islam, as in pre-Islamic religion and thought systems, and is ordered to be avoided. We will also briefly examine the approach to the subject in the sacred texts of Judaism and Christianity. In this way, the meanings of riba in the Qur'an and the Sunnah, the points where riba combines and diverges with other asset transfer methods will be

briefly discussed and some practices that we think are aimed at stretching / loosening the riba ban in our age will be criticized. Finally, based on the reasoning that the common definition of riba in the sources of fiqh does not fully meet riba, which is known and practiced throughout the history of humanity, and which is included in the Qur'an and the Sunnah, and this situation causes the negative consequences of current riba practices to be overlooked, an addition to the present definition, a different definition of riba will be proposed. Riba is explained in detail in the Qur'an and Sunnah, and the use of the word riba in the Qur'an and Sunnah contains important clues about the meaning of the term that can be attributed to it. In the Qur'an and Sunnah, riba is used in quite different patterns and meanings. Etymological examination of these uses is important in terms of understanding whether different meanings are attributed to the understanding of the word riba. Based on these uses, various riba theories have been developed in the historical process, and vast knowledge of riba has been created. In this study, we will especially focus on the definition of riba. However, in terms of laying the groundwork for the subject, we will touch on the views put forward on the way riba is handled in the Qur'an and the Sunnah, the variety of meanings attributed to it, its comparison with other commodity exchange methods, and the definition of riba in fiqh. In this context, the result that not only the name but also the verb, the economic transaction is meant by the word Riba, comes not only from the words mentioned above, but also from the examples in which riba is compared with some other economic behavior forms and methods of exchange of goods. However, since the focus is on the redundancy/noun, the operational meaning of the word is generally overlooked. The exchange of goods, on the other hand, can be legitimate and illegitimate in terms of its provision, and paid and free of charge in its nature/technical structure. In the verses where riba is mentioned, riba is presented in comparison with some of the methods of exchange of goods both free of charge and paid. From these comparisons, it is concluded that, in addition to the noun meaning of excess, riba is a unique, illegitimate method of exchange of goods with a price (action), which differs from other exchange methods with some of its features. We will briefly touch on the issue of sadaqa/zakat and qard, which are gratuitous among these property transfer methods, for comparison then we will compare bay' and riba, which is a onerous method of exchange of goods, and move on to the definition. We will also touch on the similarities and differences between riba and qard. In this context, the point where riba and qard differ is whether the person who gives them gains benefit or not. If qard is removed from its original purpose of legitimation and turned into a means of gain for the giver, the transaction ceases to be qard and turns into riba. Because in riba, like qard, the fungible and consumable goods are transferred to the property of someone else, the other party becomes the risk bearer, with expiration, similar of the goods that given at the beginning is demanded back -unlike qard- with a certain amount of excess. This situation, that is, demanding an excess in addition to the goods given in the qard, transforms the

transaction from being qard to “riba”. Just as when a fee is requested from the goods lent free of charge, the transaction does not remain as a "paid loan" but turns into "rent", and when the fungible goods left as depository to someone else are consumed, it ceases to be deposit and turns into qard, so the excess demanded from qard changes the transaction from qard to riba. Based on all these, it can be said that debt in general, qard in particular, is closely related to riba and has the same characteristics in both of the assets subject to the transaction. However, it can be said that the transfer of fungible goods to someone else's property for a while to be taken back in the same amount is called qard, and the transaction to be taken back in different amounts is called riba. Since riba is a method known and applied in every period of history, riba that is meant in the Qur'an and sunnah is riba that is known and practiced in the historical process. We do not consider the distinction of riba as Jahiliyya (riba of Qur'an) and sunnah (riba of fadl) appropriate. Because riba is expressed as a whole in different aspects in the scriptures. In classical sources, riba is generally defined with legal approaches as "unrequited surplus stipulated in the transaction" or "contract where unrequited surplus is stipulated". In both definitions, the emphasis is not on the operational aspect of riba, but on the revenue, surplus and result side from a legal point of view. This situation is similar in Western literature. The legal definition of riba, which focuses only on excess, has resulted in the fact that the operational side of the work is overlooked. As a result of this, many transactions in history and today, although they are riba in essence, are applied with different and innocent names and covers, thus deceiving humanity. We believe that the etymologically correct positioning of riba, how it was used in the pre-Islamic period, knowing what it means, and understanding the different meanings and contents that Islam ascribes to this concept will contribute to placing the subject on the right ground.

1. Kur'an'da Riba Kavramı

1.1. Riba Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımı

Türkçedeki “faiz” kelimesinin Arapça karşılığı Riba (ربا)’dır. Riba (ربا) birinci babdan, illetli-nakıs, sonu “vav=و” ile biten, geçişsiz (lazım) bir fiil olan “ رَبَّوْ، ” kökünden isimdir. Kelime “ربا” şeklinde “elif” ile yazılsa da genel kabule göre elif-i maksure “vav”dan bedeldir. Bu kökten kelimeler Kur'an'da farklı kalıplar halinde on iki surede, on beş ayette, on dokuz kez geçer. Kelime genelde üçlü (sülasi) kalıpta, geçişsiz (lazım), üç yerde dördü (sülasi mezid) kalıpta geçişli (müteaddî)dir. Sülasi mücerred birinci babdan iki kez mazî müfred müennes gâib kipinde “rabet=ربت”¹, iki kez muzari müfred müzekker gâib kipinde “yerbû=يربو”²

¹ el-Hacc 22/5; Fussilet, 41/39.

² er-Rûm 30/39.

bir kez nekre “riben=ربا”,³ yedi kez marife “er-riba=الربا”⁴ ve iki kez de “rabvetin=ربوة”⁵ şeklinde toplam on kez camid isim olarak, biri müfred müzekker diğeri müfred müennes olmak üzere “rabiye=رابيا ve rabiyyeten=رابية”⁷ şeklinde iki kez ismi fail, bir kez de “erba=اربي”⁸ şeklinde ismi tafdil kalıbında türemiş isim halindedir. Kelime sülasi mezid kalıplardan ise “ifa’l” ve “tefi’l” olmak üzere iki babdan gelmiştir. İfa’l babından kullanımı bir kez “yurbî=يربي”⁹, tefi’l babından ise biri tesniye müzekker mazi gâib “rabbeyani=ربيان”¹⁰, biri de muzari birincil şahıs çoğul kalıpta “nurabbî=نربي”¹¹ olmak üzere iki kezdir.

Riba (ربا) kök itibariyle sözlükte “artma, çoğalma, fazlalaşma (ziyade), büyüme, şişme, gelişme (nümuv), yükselme (‘uluv, irtifa)” manalarına gelir¹². Fıkıhta riba için ıstilahî olarak farklı tarifler yapılmıştır. Kur’an’da riba kelimesi, yukarıda geçtiği üzere, mazî ve muzarî fiiller, camid ve müştak (türemiş) isimler halinde farklı kalıplarda geçmektedir. Ribanın tanımı yapılırken bu kullanımların dikkate alınmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

Fiil kalıbında sülasi mazi kipinde “ریت” içine işleyen suyun etkisiyle toprağın kabarması, şişmesi; sülasi muzari kipinde “یربو” bir malın, varlığın artması, çoğalması, “یربي” bir varlığı arttırma, çoğaltma manasında; sülasi mezid mazi “ربيان” ve muzari “نربي” kipinde ise çocuğu bakıp, besleyip büyütmek, geliştirmek anlamındadır. Türemiş (müştak) isim olarak biri eril ism-i fail “رابيا” sel suyu üzerinde biriken, yükselen/artan köpük, biri dişil ism-i fail “رابية” gittikçe artan güç, kuvvet; biri de ism-i tafdil kalıbında “اربي” sayı veya mal bakımından bir başkasına göre daha fazla, daha üstün olma manasındadır. Camid isim olarak biri nekre “ربوة” tepe, yüksek yer; biri de nekre “ربا” ve marife “الربا”¹³ şeklinde artık mal, fazla mal anlamında gelmiştir.

İktisadi eylem anlamında ribadan bahsedilen ayetlerde kelime fiil olarak “یربو” ve “یربي” şeklinde muzari; fiilin konusu, me’ulü durumunda ise “ربا” ve “الربا” şeklinde nekre ve marife isim olarak gelmiştir. Ancak genelde riba tariflerinde fiile yani eyleme değil, daha çok fiil sonucu ortaya çıkan isme odaklanılmış ve tarifler genelde isim merkezli yapılmıştır. Oysa kelime Kur’an’da

³ er-Rûm 30/39.

⁴ el-Bakara 2/275, 276, 278; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/161.

⁵ el-Bakara 2/265; el-Mu’minûn 23/50.

⁶ er-Ra’d 13/17.

⁷ el-Hâkka 69/10.

⁸ en-Nahl 16/92.

⁹ el-Bakara 2/726.

¹⁰ el-İsrâ 17/24.

¹¹ eş-Şuarâ 26/18.

¹² Muhammed b. İbrahîm eş-Şîrâzî Fîrûzâbâdî, “rbv”, el-Kâmûsu’l-muhît, 1/1659; İbnü’l-Manzûr, “rbv”, Lisânu’l-arab, 14/305.

¹³ “الربا”nın camid’lik özelliğine ek olarak “ziyadeleştirmek” anlamında mastar isim olduğu görüşü de vardır ki ileride üzerinde ayrıntılı olarak durulacak.

isim olarak kullanıldığı gibi bir eylemi ifade etmek üzere fiil olarak da kullanılmıştır. Ribanın fiil yönüne de odaklanması durumunda farklı tariflerin yapılabilmesinin mümkün olacağı kanaatindeyiz. Nitekim marife şeklinde gelen “الربا”nın somut bir varlığın (fazlalığın) ismi olmasının yanında iktisadî nitelikli bir eylemin, faaliyetin, işlemin, varlık transfer yönteminin ismi; yani fiil kökünden türemiş *mastar isim* olduğuna dair görüşler de vardır. Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym¹⁴ ve İbnü'l-Hümâm¹⁵ Bakara suresi 275. ayette alım satımla mukayese edilip haram kılındığı bildirilen “الربا”nın “*mastar*” kipinde “*artırma, ziyadeleştirme eylemi/işlemi*” anlamında olduğunu belirtirler. Rum 39. ayetteki “وَمَا آتَيْنُم مِّن رَّبًّا” kullanımında “آتَيْنُم”ün, “فعلتم : işlediğiniz, yaptığımız” manasında, dolayısıyla ayetin “riba özelliğine sahip eylemi, işlemi yaptığınız, işlediğiniz...” şeklinde anlaşılabilirliğine dair görüşler mevcuttur¹⁶. Bu ayrıntıya girilmesinin sebebi, ribanın nesne odaklı yaklaşılıp sadece bir fazlalık, hâsılat olarak algılanmaması, aksine fazlalık yönüne ek olarak, fiil/eylem biçimi tarafının da dikkate alınarak bu fazlalığı doğurucu işlem, eylem biçimi olarak tanımlanmasının önemine dair kanaatimizdir.

Ribanın *tepe, yükseklik, güç ve kuvvet* bakımından *üstünlük, fazlalık* ve çoğunun *beslenip büyütülmesi* anlamlarındaki kullanımı konumuzla dolaylı olarak ilişkilidir. Makalemizin konusuyla doğrudan ilişkili olanlar ribanın iktisadi nitelikli fiil ve isimler halindeki kullanımınıdır. Tefsir usûlünde yaygın kabul edilen nüzul sırası¹⁷ dikkate alınarak incelendiğinde Rum suresi 39. ayetteki “فَلَا يُرَبُّوْا” ve “لَا يُرَبُّوْا” kelimeleri iktisadi içerikli şekilde fiil olarak, Al-i İmran suresi 130., Nisa suresi 161. ve Bakara suresi 275. ayetlerdeki “الرِّبَا” kelimeleri öncelikle isim olarak, Bakara suresi 275. ayetteki ikinci ve üçüncü “الرِّبَا” kelimeleri ise fiil ismi (*mastar isim*) şeklinde kullanıldığı görülür. Bu kullanım farklılıkları ribanın tanımı noktasındaki tartışmalara önemli ölçüde ışık tutucu mahiyettedir.

Riba kelimesi ile sadece ismin değil aynı zamanda fiilin, iktisadi eylemin de kastedildiği sonucu yalnızca yukarıda zikredilen kelimelerden çıkmaz, aynı zamanda ribanın diğer bir kısım iktisadi davranış biçimleri, mal mübadelesi yöntemleri ile mukayese edildiği örneklerden de anlaşılır. Ancak genelde fazlalığa/isme odaklanıldığından kelimenin eylemsel anlamı gözlerden kaçmaktadır. Mal mübadelesi ise hükmü açısından meşru ve gayri meşru, doğası/teknik yapısı itibarıyla de bedelli ve bedelsiz olabilir. Ribanın geçtiği

¹⁴ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbni Nüceym, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekâik* (y.y., ts.), 4/210.

¹⁵ Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/146-147.

¹⁶ Muhammed Tahir b. Aşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru Tunûsiyye, 1984), 21/107; Refik Yunus el-Mısri, *el-Cami fi usûli'r-riba* (Dımaşk-Beyrut: 1991), 29; Abdulazim Celal Ebu Zeyd, *Fikhu'r-riba* (Beyrut: Müessesetür'r-Risale, 2004), 69.

¹⁷ Muhammed Abdullah Diraz, *er-Riba fi nazari'l-kânûni'l-İslamî* (y.y., ts.), 10,11; el-Mısri, *el-Cami fi usûli'r-riba*, 27, 28.

ayetlerde, riba hem bedelsiz hem de bedelli mal mübadele yöntemlerinden birkaçı ile mukayeseli şekilde ortaya konulmuştur. Bu mukayeselerden, ribanın fazlalık niteliğindeki isim anlamına ek olarak, bir kısım özellikleri ile diğer mübadele yöntemlerinden ayrılan, nev-i şahsına münhasır, gayri meşru nitelikli bir bedelli mal mübadele yöntemi (eylem) olduğu sonucu da çıkar. Bu mal transfer yöntemlerinden ivazsız nitelikli olan sadaka/zekât ve karz konusuna mukayese açısından kısaca temas edip daha sonra ivazlı mal mübadelesi yöntemi olan bey' ile ribayı karşılaştırıp tanıma geçeceğiz.

1.2. Riba ile Sadaka/ Zekâtın Mukayesesi

Ribayı yasaklayan ayetlerin önemli bir bölümü Bakara suresinde yer alır. Bu ayetlerden önce ise sadakanın önemi vurgulanıp teşvik edilir¹⁸. Sahip olunan maldan hak sahiplerine karşılık beklenmeksizin verilmesi anlamındaki sadaka, Bakara suresinin 276. ayeti ile Rûm suresinin 39. ayetinde riba ile irtibatlı şekilde geçer. Söz konusu ayetlerin ilkinde *“ribaya verilen maldan elde edilen gelirin mahvedilip sadakaların bereketlendirileceği”* vurgulanır; diğerinde ise *“insanların malları içerisinde artsın diye faize verilen malın Allah katında artmayacağı, Allah'ın rızası gözetilerek verilen sadakanın ise kat kat artacağı”* bildirilir. Ayetlerde sadaka ile ribanın benzer ve farklı yönleri sahip iki ayrı kavram ve uygulama olduğuna işaret vardır. İşlemin belli bir mal üzerinde yapılıyor olması ve malın mülkiyetinin bir taraftan diğerine aktarılması özelliği her iki işlemdeki benzer yöndür. Farklı olan ise, malın sadakada geri alınmamak (bedelsiz: kazanç amacı güdülmeyen), ribada ise fazlasıyla geri alınmak (bedelli: kazanç maksatlı olmak) üzere başkasına temlikidir. Burada ayetlerin metni ve siyak-sibakından ribaya konu olabilen malların sadaka ve zekâta da konu olacağı anlaşıldığı gibi sadaka vermek nasıl bir iktisadi eylem biçimi ise ribanın da aslında bir eylem biçimi olduğu sonucu çıkar.

1.3. Riba ile Karzın Mukayesesi

Riba ile irtibatlandırılan kavram ve dolayısıyla eylemlerden biri de karzdır. Ayetlerde riba ile genel anlamda *“deyn”* özel anlamda *“karz”* arasında ilişki kurulmuştur. İlgili ayetlerdeki *“eğer tövbe ederseniz ana mallarınız sizindir”*¹⁹, *“eğer borçlu darlık (عسر) içinde ise ona süre tanıyın; eğer bunu sadaka sayarsanız sizin için daha hayırlıdır”*²⁰ ifadeleri karşılıklı borç-alacak ilişkisinden bahsedildiğini gösterir. Zira *“ruûs”* (رؤس) *“re's”* (رأس)in; *emvâl* (أموال) *“mâl”* (مال)ın çoğulu olup tekili *“re'sü'l-mâl”* (رأس المال) dır. Re'sü'l-mal'ın Türkçe'deki karşılığı

¹⁸ el-Bakara 2/261-274.

¹⁹ el-Bakara 2/279.

²⁰ el-Bakara 2/ 280.

“sermaye”dir. Sermaye ise (karşılıklı iktisadi ilişkilerde) gelir elde etmek üzere bir iş ya da ortaklığa konan para ya da mala denir²¹. Kur’an’da ribadan bahsederken “ana mallarınız sizindir”²² ifadesi sermayedâr ile karşı tarafın, bayi-müşteri ilişkisi içerisinde değil, taraflardan birisinin sermayesini artırmaya yönelik bir teşebbüs, kredi ilişkisi içerisinde olduklarını gösterir. Kredi ise misli bir malı verip vadede aynısı ile geri alınması işlemine denir. Farklı miktarın talep edilmesi durumunda işlem kredi olmaktan çıkıp başka bir karaktere (ribaya) bürünür. Rûm 39. ayetteki “insanların malları içerisinde artsın diye ribaya verdiğiniz mallar Allah katında artmaz” ifadesi riba ilişkisinin bir bey’/alım-satım ilişkisi olmadığını gösterir. “Eğer borçlu darlık içinde ise...” ayetinde²³ “el-‘usr” (العسر) kavramı geçmektedir. “‘Usr”, “‘asera”(عسر) fiilinin mastarı olup ismi fâili “mu’sîr”(معسر) dir. Mu’sîr, bu kullanımda, borcunu ödemekte güçlük çeken kişiyi ifade etmektedir²⁴. Dolayısıyla ayetlerdeki “re’sü’l-mâl” ve “‘usr” kavramları riba konusu malın karşı tarafın elinde alacak şeklinde bulunduğunu gösterir. Alacak ise karz/ödünç, alım-satım, tazminat, mehir veya hizmet sözleşmesi gibi borç doğuran sebeplerden biri ile meydana geldiği gibi bir de riba ile meydana gelir. Riba ile en çok karıştırılan kavram karzdır. Karz (القرض) sözlükte “kesmek, parçalamak, mislini geri almak üzere malı başkasına vermek, yol almak, bir yeri çaprazlama geçmek” anlamlarına gelir²⁵. Terim olarak karz; “bir kimseye faydalanmak ve mislini iade etmek üzere bir malı verme” işlemine denir²⁶. Bu kökten kelimeler Kur’an-ı Kerim’de farklı kalıplarda [isim, fiil (mazi, muzari, emir)] yedi ayette on üç kez geçer.²⁷ Ancak karz fıkhıta yardımlaşma ve dayanışma maksatlı olarak verilenin sadece mislini geri almak üzere yapılan bir eylem olarak kurallaştırılmıştır. Başka bir ifade ile karz iyilik, yardımlaşma ve dayanışma amaçlı ivazsız/bedelsiz bir akittir. Bu nedenle Kur’an’ın birçok ayetinde karz, Allah’a borç verilmiş gibi tasvir edilip, tavsiye ve teşvik edilir²⁸. Çünkü karz menfaat amacıyla değil yardımlaşma ve dayanışma saikiyle yapılan bir mal transfer işlemidir. Nitekim bir ayette “Fazlasını geri alma beklentisiyle başkasına ikram ve minnette bulunma!”²⁹ denir. Karzı meşru kılınış amacından uzaklaştırıp kazanç amaçlı hale sokmak, bu amaçla gelire alet etmek, İslam’da da diğer dinlerde de meşru görülmemiştir. Riba ile karzın ayrıştığı nokta

²¹ Mehmet Erdoğan, “sermaye”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: 1998), 404; *Büyük Larousse*, “sermaye”, 17/10372.

²² el-Bakara 2/279.

²³ el-Bakara 2/280.

²⁴ İbn Manzûr, “asr”, *Lisânu’l-arab*, 4/564.

²⁵ İbn Manzûr, “krz”, *Lisânu’l-arab*, 7/217; es-Seyyid Muhammed Murteza Zebîdî, “krz”, *Tâcu’l-arûs* (Mısır: Matbaatü’l-Hayriyye), 1306/1888) 5/76; Fîrûzâbâdî, “krz” *Kâmûsu’l-muhît*, 1/1659; Hey’et, “krz” *el-Mu’cemü’l-vecîz* (Mısır: 1980), 497.

²⁶ Buhûti, *Keşşâfu’l-kıma’a*, 2/298; Râğîb el-İsfahânî, “krz” *el-Müfredât*, 666; Nezih Hammad, *Akdü’l-karz fi’ş-şerîâti’l-İslâmiyye* (Beirut: 1991), 198.

²⁷ el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Kehf 18/17; el-Hadîd 57/11, 18; et-Teğâbun 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

²⁸ el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/18; el-Müzzemmil 73/20.

²⁹ el-Müddessir 74/6.

veren kişinin menfaat elde edip etmemesidir. Karzın asıl meşru kılınış amacından çıkarılıp veren açısından kazanç aracı haline getirilmesi durumunda işlem karz olmaktan çıkıp ribaya dönüşür. Çünkü ribada da ancak karz gibi misli ve tüketilir nitelikli mallar başkasının mülkiyetine geçirilmekte, risk karşı tarafa yüklenmekte, vade geldiğinde başta verilen malın bir benzeri ve -karzdan farklı olarak- belli oranda fazlası ile geri talep edilmektedir. İşte bu durum, yani karzda verilen mala ek olarak bir farkın talep edilmesi, işlemi karz olmaktan çıkarıp “riba” karakterine büründürmektedir. Nasıl ki bedelsiz olarak *âriyet* verilen maldan ücret talep edildiğinde işlem “*ücretli ariyet*” olarak kalmayıp “*icare*”ye dönüşmekte, bir başkasına *vedia* olarak bırakılan misli mal tüketildiğinde akit *vedia* olmaktan çıkıp *karza* dönüşmekteyse, karzdan talep edilen fazlalık da karz işlemi, “karz” olmaktan çıkarıp “riba”ya dönüştürmektedir. Bütün bunlardan hareketle genelde deyn özeldi ise karzın riba ile çok yakın ilişkisinin olduğu, işleme konu varlığın her ikisinde de aynı özellikleri haiz, ancak misli nitelikli bir varlığın aynı miktarda misli ile geri alınmak üzere bir süreliğine başkasının mülkiyetine nakledilmesi işleminin karz, bunun farklı miktarlarda geri alınmak üzere yapılmasının ise riba olarak adlandırıldığı söylenebilir.

1.4. Riba ile Bey’in Mukayesesi

“Bey’: البيع”, “b-y-a: بيع” kökünden bir kelime olup sözlükte “bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek, bir şeyi satmak veya satın almak, sözleşme yapmak, taahhütte bulunmak anlamlarına gelir.”³⁰ Bey’ çok kapsamlı bir kelimedir. Her tür karşılıklı ilişkiyi içine alır. Allah ile kul arasındaki Tanrı-kul ilişkisi³¹, yönetici ve yönetilen arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisi³², sosyal ve ekonomik nitelikli her türlü ikili mübadele ilişkisi³³ bey’in bu geniş çerçevesi içine girer.³⁴

Riba da bey’ de menfaat amaçlı işlemidir. Riba اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبْوِ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ şeklinde geçen bakara 275. ayette mukayeseli şekilde bey’ ile ilişkilendirilir. Bir fıkıh terimi olarak bey’ “مبادلة مال بمال تمليكا وتملكا”: *mülkiyet nakli gerçekleşmek üzere bir malı başka mal ile değiştirmek*” şeklinde ticari/kazanç amaçlı bir işlem olarak tanımlanır³⁵. Bey’in tarifinde geçen her iki “مال” lafzı da nekre olduğundan, nahiv kuralı gereği, birbirinden farklı malları (muğayeret) ifade eder.

³⁰ İbn Manzûr, “bya” *Lisânu’l-arab*, 8/23-26; *Kâmusu’l-Muhîd Tercümesi*, 3/195; Şemsüddin b. Ahmed Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifati meâni’l-Minhâc* (Beyrut: ts.), 2/2.

³¹ Tevbe 9/111; Hac 22/40.

³² el-Fetih 48/10; el-Mümtehine 60/12.

³³ el-Bakara 2/275, 282; en-Nûr 24/37; el-Cuma 62/9.

³⁴ Ayrıntı için bk., Azeemuddin Subhanî, *Divine Law of Riba: New Critical Theory* (Kanada: Montreal, 2016), 40-41, 240-248.

³⁵ Kâsânî, *Bedâyi*, 7/197; İbni Abidîn, *Haşiyetü İbni Abidîn* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1992), 4/501; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, thk. eş-Şeyh Zuheyr Osman el-Cuayd (Daru’l-Erkam, ts), 1/ 231.

Bu nedenle tarifi tercümesinde “başka mal” vurgusu yapılmıştır. Zira bey’de değişime konu şeyler asgari kalite düzeyinde de olsa farklıdır. Yoksa iyilik amaçlı ariyet ve karz işlemi hariç, bütünüyle aynı niteliklere sahip iki malın değişiminin pratikte bir anlamı olmaz. Az bir bedel karşılığında Yusuf’un satıldığı³⁶, Ashab-ı kehf’ten birinin para verip karşılığında yiyecek aldığı³⁷, insanların hidayeti verip sapıklığı satın aldığı³⁸ ve Allah’ın, müminlerin can ve mallarını cennet karşılığında satın aldığına dair ayet³⁹ Kur’an’da alım-satım konu şeylerin farklılığına işaret eden örneklerdir.

Nisa 29. ayette “mallarınızı bâtil yollarla değil aranızda karşılıklı rızaya dayalı ticaretle yiyin/transfer edin” buyrulur. Bir işlemin ticaret kapsamında değerlendirilebilmesi için farklı iki malın mübadele ediliyor olması gerekir. Zira kâr (ribh) farklı malların değişimi sonucunda ortaya çıkan farka denir. Kâr, sermaye yatırılarak satın alınan (yahut üretim gibi başka yollarla elde edilen) bir malın üçüncü bir kişiye tekrar satımı sonucunda, tahsil edilen bedelin başlangıçtaki sermaye ile karşılaştırılması sonucu belirlenir. Şayet ikinci işlem sonucunda elde edilen miktar, ilk işlemdeki sermayeden fazla ise kârdan, eşit ise başa baştan, az ise zarardan söz edilir. Bu da ancak farklı malların değişimi ile mümkün olur. Dolayısıyla ticaret üçlü bir işlem iken riba ikili işlemidir. Aynı malların birbirleri ile değişimi -bu işleme alım satım akdi dense dahi- gerçekte alış-veriş yahut “kâr” doğurucu ticarî işlem olmaz. Sonuç olarak bey’ ve riba mal nakil yöntemi olmaları ve menfaat saikiyle yapılmaları bakımından birleşirler. Ayrıştıkları temel nokta, bey’in iki farklı malın değişimi ile ribanın ise sadece zimmette sabit olabilen misli ve (kalite açısından farklı olsa bile) aynı cins ve/veya aynı türden iki malın farklı miktarlarda değişimi ile gerçekleştiriliyor olmasıdır.

Alım satım insanlık tarihi boyunca toplumlar nezdinde meşru bir kazanç yöntemi olarak kabul edildiğinden olacak ki, bu dönemdeki faiz taraftarları beyi’i riba işlemine benzetmiş, bey’i müşebbeh ribayı müşebbehün bih şeklinde sunup riba yasağına “alış veriş işlemi de tıpkı faizli işlem gibidir” demek suretiyle itiraz etmişlerdir. Burada ilginç bir nokta vardır ki o da, müşriklerin bir mal mübadelesi eylemi olan bey’i riba ile mukayese ederken onu da bir mal transfer yöntemi olarak görmeleridir. Benzerlikteki ortak illet ise (vech-i şebeh) her iki işlemde değişime konu edilen mallar sonucu ortaya çıkan farktır (ribh ve riba). Bey’de ortaya çıkan fark kâr (ribh), bir eylem olarak icra edilen ribada ise ortaya çıkan fark gene fazla mal anlamında isim olarak “riba”dır. Kur’an-ı Kerim’de “alış verişin helâl, faizin haram kılındığı”⁴⁰ bildirilirken bunların aslında birer mal mübadele eylemi oldukları reddedilmemiş, sadece faiz işlemi ile alış veriş işleminin fitrî/teknik

³⁶ Yûsuf 12/ 20.

³⁷ el-Kehf 18/ 19.

³⁸ el-Bakara 2/ 16, 175.

³⁹ et-Tevbe 9/ 111.

⁴⁰ el-Bakara 2/ 275.

açından farklı mübadele işlemleri olduğu vurgulanmış; faizin, terim anlamıyla ticari amaçlı *bey'* kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine işaret edilmiştir⁴¹. Riba ve *bey'* arasındaki benzerlik ve farklılıkların dikkate alınması durumunda ribanın mahiyetinin daha sağlıklı şekilde tespit edilebileceği kanaatindeyiz.

2. Sünnette Riba

2.1. Riba Kelimesinin Hadislerde Kullanımı

Hadis kaynaklarında ribadan bahseden oldukça fazla rivayet mevcuttur. Bunlar incelendiğinde riba kelimesinin bazen terim anlamı dışında genel olarak haram mal, haksız kazanç anlamında, bazen de iktisadi eylem biçimi ve sonuçta ortaya çıkan hasılat olarak terim anlamında kullanıldığı görülür. Örnek olarak “*غبن ربا*: المسترسل ربا: Alım satımda fiyatı belirleme yetkisini karşısındakine bırakana gabinde bulunanın yaptığı iş/aldığı mal ribadır.”⁴²; “*الناجش أكل ربا خائن*”: Müşteri kızıştıran riba yiyici bir haindir.”⁴³ ve “*إن اربي الربا عرض الرجل المسلم*”: Ribanın en fahişi Müslüman'ın haysiyeti ile oynamaktır.”⁴⁴ şeklindeki rivayetlerde riba terim anlamıyla değil de büyük günah ve klasik ribevi işlem dışında başka yollarla elde edilen haram kazanç anlamında kullanılmıştır.

Ribanın hadislerdeki bir diğer kullanımı terim anlamıyla ve fakat ribanın fıkhi hükmüne vurgu yapıcı nitelikli olanlardır. Bu anlamdaki hadislerden bir kaç şöyledir: “*Cahiliye faizi kaldırılmıştır.*”⁴⁵; “*Faiz; şirk, sihir, haksız yere adam öldürme, yetim malı yeme, savaştan kaçma ve namuslu kadına iftira etme gibi mahvedici yedi büyük günahın biridir.*”⁴⁶; “*Faizi yiyene, yedirene, şahitlik ve kâtiplik eden Allah'ın rahmetinden uzaklaşır.*”⁴⁷; “*Faizcilikle zenginleşen kişinin sonu mutlaka fakirliktir.*”⁴⁸ Görüldüğü üzere bu rivayetlerde fıkhıta mevzubahis olan riba terim anlamıyla kullanılıp haramlığına vurgu yapılmaktadır.

Bir grup hadis ise ribanın mahiyeti hakkında bilgi verici ve ribayı eylem olarak tanımlayıcı nitelikli olanlardır. Bu çerçevedeki rivayetlerden bir kaç şöyledir: “*Dikkat ediniz! Cahiliye devrinden kalma faizin hepsi kaldırılmıştır. Sadece anaparayı alacaksınız. Böylece ne zulmetmiş ne de zulme uğramış olursunuz.*”⁴⁹; “*Peşin*

⁴¹ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: 1992), 2/245.

⁴² Beyhakî, *Sünen*, 5/349.

⁴³ İbni Hacer el Askalanî, *Fethu'l-barî*, nşr. M. Fuad Abulbaki (Beyrut: Darul-Fikr), “Kitabu'l-büyu': Babu'n-neceş”, 4/35-356.

⁴⁴ Hakim en-Nisaburî, *el-Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/37.

⁴⁵ Müslim, “Hâc”, 19; Ebû Dâvûd, “Büyu'”, 50; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Büyu'”, 83.

⁴⁶ Buhârî, “Vasâya”, 2.

⁴⁷ Müslim, “Müsâkât”, 105, 106.

⁴⁸ İbn Mâce, “Ticâret”, 58.

⁴⁹ Ebû Dâvud, “Büyu'”, 5.

satışlarda faiz cereyan etmez.”⁵⁰; “Faiz ancak veresiyede olur.”⁵¹; “Faiz yalnızca borçta olur.”⁵²; “Bir dînari iki dînara, bir dirhemi iki dirheme, bir sa’ı iki sa’a değiştirmeyiniz. Çünkü faize girmenizden korkarım.”⁵³; “Altınla altın, gümüşle gümüş, buğdayla buğday, arpayla arpa, hurmayla hurma ve tuzla tuz eşit ve peşin olarak değiştirilir. Ancak cinsleri farklı olursa peşin olmak şartıyla, istenildiği gibi mübadele edilebilir.”⁵⁴ “..... Hurma hurmayla, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla, eşit miktarda ve peşin olarak mübadele edilir. Kim miktarı artırır yahut fazlalık isterse, faize girmiş olur. Ancak cinslerin değişmesi hali müstesnadır.”⁵⁵; “Hayber savaşı esnasında, altın ve elmas karışımından yapılmış bir gerdanlığın mübadelesi hakkında Hz. Peygamber, altının ilkönce gerdanlıktan ayrılmasını talep etmiş ve daha sonra “altın altınla eşit miktarda değiştirilsin” buyurmuştur. Başka bir nakle göre, Hayber savaşı sürecinde altın, gümüş ve bir kısım müceherden yapılmış bir gerdanlığın ticareti ile ilgili soru soran bir sahabîye Fudâle (ö. 53/676) şöyle demiştir: “Altını al, bir kefeye koy ve onu tart, daha sonra diğerini aynı şekilde tart; altını sadece dengi karşılığında al. Ben Hz. Peygamber’den “Allah’a ve ahirete inanan kişi altını sadece dengi karşılığında alsın” dediğinin duyduğum demiştir.”⁵⁶ Görüldüğü üzere bu gruptaki hemen tüm hadislerde riba faklı açılardan tanımlanmaktadır. Ama tümünde ortak nokta ribanın bir mübadele biçimi olduğuna işaret edilmesidir.

2.2. Riba Kelimesinin Hadislerdeki Kullanımının Riba’nın Tanımı Açısından İncelenmesi

Ribanın mahiyetine ilişkin hadislerden ribanın tanımı hakkında sonuçlar çıkarmak mümkündür. Hadislerde dikkat çekilen birinci nokta ribanın “peşin işlemlerde değil”⁵⁷ “vadeli işlemlerden”⁵⁸ ibaret borç sözleşmelerinde cereyan edeceğidir. Bu tür hadisler ribanın aynı nitelikli iki malın vadeli olarak ve fakat farklı miktarlarda değişiminden ibaret olan riba türünü ifade eder. Bu durum, ribanın hadislerde bey’ ve diğer bir kısım mübadele yöntemlerinden ayrı tutulduğunu gösterirken aynı zamanda ilgili rivayetlerin bu bakış açısıyla yorumlanıp riba tanımının bu doğrultuda yapılması gerekliliğine işaret eder. Ribanın mahiyetinden bahseden diğer hadis grubunda ise genel hatlarıyla borca konu olan mislî mallardan altısı (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz) zikredilerek bu tür malların birbirleri ile değişimi ile ilgili kurallardan bahsedilir.

⁵⁰ Müslim, “Müsâkât”, 103.

⁵¹ Buhârî, “Büyu’”, 79; Müslim “Müsâkât”, 102, 104.

⁵² Dârimî, *Sünen*, thk. Favvâz Ahmed Zemrelî - Hâlid es-Sebr’ el-İlmî (Beyrut: 1407), “Büyu’”, 42.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/109.

⁵⁴ Müslim, “Müsâkât”, 81.

⁵⁵ Müslim, “Müsâkât”, 83.

⁵⁶ Ebu Cafer Ahmed Tahâvî, *Şerhu Müşkilü’l-âsâr*, nşr. Şuayb el Arnavud (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 4/243-244.

⁵⁷ Müslim, “Müsâkât”, 103.

⁵⁸ Buhârî, “Büyu’”, 79; Müslim “Müsâkât”, 102, 104.

Altı mal hadisinde para niteliğindeki altın ve gümüşün ayrı, temel gıda maddesi niteliğine sahip olmakla birlikte tarihte aynı zamanda ödeme aracı olarak para yerine kullanılan buğday, arpa, hurma ve tuzun ise ayrı değerlendirildiği görülür. İlk iki malın (altın ve gümüş) diğer mallarla değişiminde ribaya düşme tehlikesi görülmediğinden işlem için peşinlik ve eşitlik şartı aranmamıştır. Altının altınla, gümüşün gümüşle değişiminde iki temel şart vardır; buna göre (1) işlemler peşin, (2) bedeller eşit olmalıdır. Altın ile gümüşün birbirleriyle değişiminde ise eşitlik şartı yoktur. Altı malla ilgili peşinlik şartının ilk bakışta karz-ı haseni de kapsadığı ve yasakladığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Ayet ve hadislerde karz-ı hasen teşvik edildiğine göre, peşinlik kuralı ile karz-ı hasenin yasaklanmasının söz konusu olmadığı sonucu çıkar. Altın ile gümüşün vadeli değişiminin yasaklanmasındaki maksadın, faiz farkının kura yansıtılıp işlemin faize alet edilmesinin önlenmesi olduğu söylenebilir. Altı malın kendi cinsleri arasındaki değişimlerinde peşinlik ve eşitlik şartının koşulmasında ise insanların iktisadî yararı olmayan bu tür bir işlemle uğraşmaktan menedilmesi⁵⁹, takas ekonomisinden paralı ekonomiye geçişin temini⁶⁰ ve faize götürülecek hileli yahut değer belirleme zorluğu sebebiyle haksız kazanca götürücü yolların kapatılmasının hedeflenmiş olabileceği gibi gerekçeler ileri sürülmüştür⁶¹. İçindeki altın miktarı belirlenmeden gerdanlığın altın para karşılığı satılması ve kaliteli hurmanın kalitesiz hurma ile farklı miktarlardaki takasının faiz gerekçesiyle yasaklandığına dair rivayetlerde ise hem faize götürücü hileli yolların kapatılması hem de mübadele konusu malların kıymetinin adil şekilde belirlenememesinden kaynaklanacak haksız kazanç yollarının kapatılmasının hedeflendiği ileri sürülebilir. Nitekim ribanın anlamlarından biri de *karşılığı olmayan haksız kazançtır*⁶².

Altı malla ilgili hadislerde esas itibariyle aynı nitelikli iki malın farklı miktarlarda vadeli olarak değişiminden ibaret işlemin yasaklandığı anlaşılır. Bedellerde eşitlik ve peşinlik kuralının getirilmesinin, bu tür işlemlerin tümüyle faizli olduğunu belirtmek için değil, hukukun arkasından dolanılarak bu tür işlemlerin faizciliğe ve haksız kazanca alet edilebileceği endişesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bir hadiste⁶³ *“faize düşmenizden korkuyorum”* ifadesi yer alır. Buradan, aynı cins iki mislî malın farklı miktarlardaki her değişiminde faiz cereyan etmeyeceği, aksine değişimdeki maksadın önemli olduğu sonucu çıkar. *Faize düşmenizden korkuyorum* ifadesinde muhtemelen, ödünç verilebilir mislî malların mübadelesinin gelir amaçlı kredi işlemine alet edilebileceğine işaret vardır. Zira ödünç niteliğinde olmayıp krediden gelir hedeflenmediği için, mislî mallardan taze hurmanın tahmini ölçüyle kuru hurma ile

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/132.

⁶⁰ Beşir Gözübenli, “İslâm’da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi”, 93-94.

⁶¹ İbn Kayyim, *l’lâmu’l-muvakkîn*, 2/135; Abdulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: 2012), 63-66.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/25-226.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/109.

değişiminden ibaret “ariyye işlemi”⁶⁴ne Hz. Peygamber’in cevaz verdiği rivayet edilir⁶⁵. Ancak bütün riba sisteminin altı mal hadisi üzerine bina edilmesi ve bu altı mal hadisinin olması gerekenden farklı yorumlanması diğer ilgili ayet ve hadisleri işlevsiz kılma ve riba tanımının net olarak ortaya konulamaması tehlikesini barındırmaktadır. Altı mal hadisinin gerek zikri geçen mallar gerekse yasaklanan bazı işlem türleri açısından meseleyi vazedici esas delil değil, konuyu kapsamlı şekilde vazedenden ayet ve hadislerde belirtilen hususlardan bir kısmını açıklayıcı örnek kabildinden anlaşılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Hadislerden anlaşılan diğer bir husus, misli malların vadeli değişiminden bahsedilen rivayetlerde her ne kadar *bey'* kelimesi kullanılsa da bu *bey'* ile hukuken “akit” anlamındaki *bey'* değil, lügat anlamıyla iktisadi olarak iki malın mübadelesi anlamındaki *bey'*in kastedildiğidir. Başka bir ifade ile, alım satım görüntüsüne büründürülmüş aynı nitelikli malların araya vade konularak farklı miktarlarda değişiminin *bey'* olarak değil başka bir işlem, bu başka işlemin de riba işlemi olduğu murad edilmektedir. Çünkü alım-satım (*bey'*) işleminden söz edilebilmesi için farklı iki malın değişimi söz konusu olmalıdır. Bir kile buğdayın aynı özelliklere sahip bir buçuk kile buğday karşılığında altı aylığına *satılması*, *karzı* (*ribayı*) *bey'* olarak adlandırmaktan başka bir şey değildir⁶⁶. Akidlerde ise itibar lafza değil maksadadır⁶⁷. Bu durum bizi altı eşya ile ilgili hadislerin alım-satım değil, alım-satım görüntüsü altında yapılması muhtemel faizcilik çerçevesinde anlaşılması gerektiği sonucuna ulaştırır. Nitekim İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350)'de asıl haram kılınan ribanın cahiliye Arapları tarafından bilinen ve uygulanan açık riba (ribe'l-celî), altı mal hadislerinde yasaklanan ribanın ise, açık ribaya götürecek yolların kapatılması (sedd-i zerâyi) için yasaklanan kapalı riba (ribe'l-hafî) olduğu kanaatindeyiz⁶⁸. “Riba ancak borçta olur”⁶⁹ ve “riba ancak veresiyede olur”⁷⁰ anlamındaki hadisler dikkate alındığında bir işlemde ribadan söz edebilmek için bir borç/riba ilişkisinin bulunması gerektiği anlaşılır. Borç ise ya *karz* ya da başka borç doğuran sebeplerle meydana gelir. Tarihteki muamele-i şeriyye uygulamalarında olduğu gibi, alım-satım görüntüsüne büründürülmüş bir takım hileli işlemlerle de borç alış verişi yapılabilmektedir. Özetle, gerek Kur'an gerekse sünnette riba ayrıntılı şekilde açıklanmış, alım satım ve diğer bir kısım meşru mal mübadelesi yöntemlerinden farklılığı ortaya konulmuş ve tanımı konusunda

⁶⁴A'râyâ satışı: Belli miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesi işlemine denir. (Halit Ünal, "Arâyâ", *Tu rkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/337)

⁶⁵Buhârî, "Müsâkât", 17; Müslim, "Büyü", 61-82; Ebû Dâvud, "Büyü", 20.

⁶⁶Faizin alışverişi görüntüsü altında yapılmasına ilişkin ayrıntılı görüş ve örnekler için bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 63-72.

⁶⁷*Mecelle*, md., 3.

⁶⁸İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 2/135; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed el-Gırnâtî Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şer'iati* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, y.y, t.y.), 4/42.

⁶⁹Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/209; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Mustafa Dib el-Boğa (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991/1412), "Büyü", 42.

⁷⁰Buhârî, "Büyü", 79; Müslim "Müsâkât", 102, 104.

önemli ipuçları verilmiştir. Buradan hareketle ribanın da aynen diğer mübadele yöntemlerinde olduğu gibi bir mübadele eylemi olarak da tanımlanmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

3. Riba İçin Yeni Bir Tanım Teklifi

Bey' en geniş anlamıyla karşılıklı bir mübadele işlemi olduğundan, muhtemeldir ki, bu sebeple riba fıkıh literatüründe bey' üst başlığı altında ele alınmıştır. Ancak bey'in fıkıhta iktisadi yönüyle değil de hukuki açıdan terim anlamıyla ele alınıp işlenmesi bey' ile ribanın birbiri ile karıştırılmasına zemin oluşturmuştur. Buna ek olarak ayetlerde riba'nın sadaka, zekât ve bey' gibi hem bir mal nakil yöntemi hem de (karakter itibarıyla farklı olsa da) "ribh"e benzer şekilde bir işlemde elde edilen fark, fazlalık şeklinde sunuluyor olması, konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir. Riba yasaklandığı için, yukarıda bahsedilen karışıklığın da etkisiyle, bir kısım yasak unsurları barındıran bey' akdi riba olarak algılanmış, yasak unsurları barındıran bey'den elde edilen haksız kazanç da "riba" olarak değerlendirilmiştir. Oysa Yüce Allah ayette⁷¹ ribanın farklı, bey'in farklı birer iktisadi işlem olduğunu bildirir.

Ribanın mahiyetinin belirlenmesi ve dolayısıyla tanımının yapılması konusunda fıkıh kaynaklarında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Hemen şunu ifade edelim ki, fıkıhta riba bu ilmi disiplinin doğal bir sonucu olarak iktisadi açıdan değil, iktisadi eylem ve bunun sonucunda ortaya çıkan fazlalığın fikhî/hukukî durumu açısından tanımlanmaya çalışılmıştır. Fazlalık açısından konuya yaklaşanlardan Malikî fakihî Adevî riba ilgili olarak şöyle der: "*Sayılan veya tartılan mallardaki kesin yahut varsayılan (mevhum) fazlalık ve vade/erteleme riba türlerindedir*"⁷². Hanbelî kaynaklarda ise riba "*(mekilât ve mevzûnattan) özel bir takım şeylerdeki fazlalık*" şeklinde tanımlanır⁷³. Hanefî kaynaklarında yapılan tanımlardan bir kaçısı ise şöyledir: "*Riba alış verişte şart koşulan karşılıksız fazlalıktır.*"⁷⁴; "*Bir bey' akdinde aynı cins malda şer'î ölçüler üzerinden şart koşulan karşılıksız fazlalıktır.*"⁷⁵; "*Mübadeleli akitlerde taraflardan birinin hakkı kabul edilen ve akit sırasında şart koşulan karşılıksız fazlalıktır.*"⁷⁶ Her üç mezhepte de riba bir "fazlalık", yani "sonuç" şeklinde

⁷¹ el-Bakara 2/275.

⁷² Ali b. Ahmed el-Adevî es-Saidî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi'l-Hıraşî* (Darü'l-Fikr, t.s.), 5/56.

⁷³ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed İbni Kudame, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: 1986), 4/3; Benzer tanımlar için bk., el-Behutî, *Şerhu Müntehâ'l-iradât Dekâiku uli'n-nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Risale, yay., 2000), 3/245; el-Behutî, *er-Ravzu'l-murbi Şerhu Zâdi'l-Müstakni*, thk. Muhammed Ahmed et-Tayyâr vd. (Riyad: Dâru'l-Vatani, 2006), 205.

⁷⁴ (هو الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع), Serahsî, *el-Mebsût*, 12/109.

⁷⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/25; Kâsânî, 5/183.

⁷⁶ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/3.

görülüp tanım ona göre yapılmıştır. Şafîî kaynaklarda ise riba daha çok sözleşme, yani akit tarafı ön plana çıkarılarak tanımlanır. Bir tanım şöyledir: “*Riba, sözleşme esnasında şerî ölçüler açısından aynı miktarda (mümasil) olup olmadıkları bilinmeksizin özel bir bedel üzerine yahut bedellerden her ikisi veya birinin vadeli olması üzerine yapılan akittir*”⁷⁷. Hanefî âlimi Bedruddin el-Aynî, ribanın bey’ gibi bir akit olduğunu, ancak bey’in sahîh bunun (ribanın) fasit bir sözleşme olduğunu ifade ederken Şafîîler gibi ribanın akit, yani sözleşme tarafına vurgu yapar⁷⁸. Bu tanımlardan ribanın mahiyetinin fukahaca nasıl tasavvur edildiğini net olarak çıkarmak oldukça güçtür. Çünkü kimisi işlem sonucu meydana gelen hâsılatı kimisi ise sözleşmeyi, yani akdi merkeze alarak tanım yapmışlardır.

Daha önce de ifade edildiği üzere fakihler arasında az da olsa işlemin iktisadi mahiyeti ve karakterini merkeze alıp riba tanımını bu minvalde yapmaya çalışanlar da olmuştur. İbni Nüceym Bakara 275. ayetteki “*و حرم الربا: O ribayı haram kıldı!*” metninde geçen “riba”dan maksadın artırma fiilinin mastarı “*الزيادة: artırmak*”⁷⁹ olduğunu söyler. Bu görüşünü delillendirme sadedinde şöyle der: Ayetteki “*حرم الربا*” ifadesinde “*حرم*” hükmünün mükellefin fiiline taalluk edebilmesi için “*الربا*”nın eylem ifade eden mastar manasında “*artırma*” yani bir eylem biçimi anlamına gelmesi gerekir⁸⁰. İbnü’l-Hümmam da konuyla ilgili şöyle der: Riba “*الربا*” kelimesi bazen bizzat “fazlalık”ın kendisi için, onu (fazlalığı) ifade eden isim anlamında kullanılır. Nitekim “*لا تأكلو الربا: Riba yemeyin!*” mealindeki ayette “riba” bu anlamdadır. Bazen de fiil olarak mastar kalıbında “artırmak” manasında kullanılır. Ribanın haramlığından bahseden ayetin “*حرم الربا*” kısmındaki “riba” bu anlamdadır. Yani karz ve selef (selem) işlemi, eylemi yoluyla mal artırımında bulunmayın demektir. Zira ayetteki haram hükmünün kulun fiiline taalluk etmesi için “riba”nın fiil, yani eylem olarak alınması gerekir⁸¹.

Aslında riba kavramı üzerindeki ihtilaflar Hz. Peygamber (s.a.v) öncesi döneme kadar uzanır. Bilindiği gibi Tevrat’ta faiz haram kılınmıştır⁸². Bir Yahudi başka biri ile faiz sözleşmesi yapamaz. Ancak bu kural esnetilmek istenmiş, faiz yasağı tümüyle Tevrat’tan silinemediğinden kavramın anlamı üzerinde oynanmış ve Tevrat’ta mutlak olarak faiz işleminin yasaklanmadığı aksine, Yahudilik dinine bağlı birinin dindaşı olan başka bir Yahudi’den borç olarak verdiği miktardan *fazlasını* alamayacağını kastedildiği şüphesi ortaya atılmıştır. Böylece Yahudiler, faizi kendi aralarında haram görürken, Yahudi olmayanlardan faizin alınabileceğini

⁷⁷ (عَنْ عَلِيٍّ عَلَى عَوَظٍ مَخْصُوصٍ غَيْرِ مَعْلُومِ التَّمَاثُلِ فِي مَعْيَارِ الشَّرْخِ حَالَةَ الْعُقُودِ أَوْ مَعَ تَأْخِيرِ فِي الْبَدَلَيْنِ أَوْ أَحَدِهِمْ) Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422), 7/471.

⁷⁸ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî el-Aynî, *el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980/1400), 7/338.

⁷⁹ “*الزيادة*”

⁸⁰ İbni Nüceym, *Bahrü'r-raik*, 6/210.

⁸¹ İbnü'l-Hümmâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/146-147.

⁸² Yeremya 15/10; Çıkış 22/ 25; Tesniye 23/19; Levililer 25/35-37.

caiz kabul etmişlerdir.⁸³ Günümüzde artık bu hassasiyet de terk edilmiş, Yahudi sermayeli finans kuruluşları din ve milliyetini sormaksızın her kişi ve kuruluşla faiz sözleşmesi yapar hale gelmişlerdir. Kur'an Yahudilerin bu yaklaşımını onaylamamış ve Yahudilerin cezalandırılma sebeplerinden biri olarak "Yasaklandıkları halde faiz almaları" ve böylece insanların mallarını batıl yolla yemeleri olarak göstermiştir⁸⁴.

Yahudi kaynaklarında faiz bir eylem olarak "Neshek=yılan sokması" şeklinde yorumlanır. Yılan sokması ilk anda çok hafif şekilde hissedilir. Fakat bu sokma neticesinde akıtılan zehir bütün vücudu kapladığında artık o kişi için kurtuluş imkânı kalmaz⁸⁵. Görüldüğü üzere, Yahudi kültüründe faiz öldürücü etkisi bulunan *yılan sokması* şeklinde bir *eylem türü* olarak görülmektedir. Ancak uygulamaya gelince, bizzat faiz/riba eylemine, yani yılan gibi sokma eylemine değil, o eylem sonucu ortaya çıkan hâsılatı odaklanıldığı, hâsılatın Yahudilerin lehlerine tahakkuku durumunda caiz, aleyhlerinde olduğunda yasak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Oysa kendi kaynaklarındaki yorumlardan da anlaşıldığı üzere, esas olan sonuç değil, kim tarafından icra edilirse edilsin, o sonuca sebep olan davranış, eylem, yani yılan gibi karşı tarafı sokma işlemidir. Çünkü asıl olan zararı ortaya çıkaran eylemdir, sonuç ikincil derecede etkindir.

Faizin asıl karakterini perdeleyip onu makul ve meşru gösterme çabalarının diğer bir örneği Hıristiyan dünyasında ve Kilise uygulamasında görülür. İncil'de "Birilerine ondan bir karşılık ummak için ödünç verirsiniz, bunun için hangi teşekkür beklenir? Günahkârlar da bir şey almak için birbirlerine ödünç verirler"⁸⁶ denilerek fazlasını almak üzere bir iktisadi değer başkasına verilmesi eyleminin yanlışlığına ve tasvib edilmediğine vurgu yapılır. Burada aslında Ahd-i kadimdeki (Tevrat) faiz yasağı tekrarlanmış, teyit ve tasdik edilmiş olmaktadır. Bu kural Hıristiyan dünyasında uzun süre geçerli kabul edilmiş, faizli işlemler/sözleşmeler Kilise kanunları ile yasaklanmıştır. Ancak XVI. yüzyılda faizi meşrulaştırma çabaları yoğunlaşmış, Kutsal kitaptaki yasaktan maksadın aşırı faiz alınarak insanların sömürülmesinin engellenmesi olduğu şeklinde bir gerekçe icat edilmiştir. Daha sonraları, Yahudilerde olduğu gibi, yasağın eylem yönü göz ardı edilerek sonuca odaklanılmış ve usury (paranın kullanımı karşılığı ödenen fiyat) ve interest (paradan mahrum kalınan süre karşılığında hak edilen gelir) ayırımına gidilerek yasak gevşetilmiş⁸⁷ ve nihayet 1918 yılında Kilise tarafından yayımlanan bir genelge ile beşeri hukukun izin verdiği hakkı gözeten dengeli orandaki faizin

⁸³ Tesniye 23/20.

⁸⁴ en-Nisâ 4/161.

⁸⁵ Rov Yihsak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla TORA ve AFTARA: ŞEMOT*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: 2004), II/275; III/588-589.

⁸⁶ Luka 6/34.

⁸⁷ Tank el-Diwani, *Faiz Sorunu*, çev. Mehmet Saraç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 44-46.

meşruiyeti resmen kabul edilmiştir.⁸⁸ Görüldüğü üzere, Hıristiyanlıkta da işlemin fitratı göz ardı edilerek dikkatler bizzat eyleme, yani faiz uygulamasının (negatif nitelikli) iktisadi karakterine değil, kavram tartışmasına yönlendirilmiş ve böylece faizciliğin önu açılmıştır.

Batı dünyasındaki bu tür yaklaşımlara sadece dini temelli metinlerde değil faiz konusunu inceleyen iktisadi metinlerde de rastlanır. Kapitalist anlayışla yazılmış eserlerin hemen tümünde faiz sermayedarın “X” türünden bir ekonomik tutumunun sonucu, karşılığı, mükâfatı olarak görülüp farklı gerekçelerle aklileştirme, masumlaştırma çabasında olunmuştur. Fakat bu kapitalist literatürün hemen tümünde faizin iktisadi eylem niteliğine değil sonuç, hâsılat, fark şeklindeki özelliğine, niteliğine odaklanılmıştır. John Babtist Say “*sermayenin üretime katılma payı*” olarak gördüğü faizi emeğin karşılığında alınan ücret, dayanıklı malın menfaatinin kullandırılması karşılığı talep edilen kira yahut toprağın kullandırılması karşılığı talep edilen *ranta* benzetmiştir⁸⁹. Adam Smith ve David Ricardo gibi iktisatçılar faizi “ödünç alanın bu paradan sağlayacağı kâr, kazanç için ödünç verene takdim etmesi gereken karşılık” olarak değerlendirmişler. J. Maynard Keynes ve Alfred Marshall ise faizi “tasarrufun/paradan tatminden vazgeçmenin/beklemenin mükâfatı” olarak kabul ederler ki buna likidite tercihi denir⁹⁰. Faizi makulleştirme sürecinde ileri sürülen görüşlerden biri de “sermayenin üretkenliği” teorisidir. Bu yaklaşım *Sermayenin Prodüktivitesi Teorisi* olarak adlandırılır. Buna göre sermaye emek gibidir. Faiz ise kredi olarak alınan sermayede oluşan değer artışının karşılığıdır. Dolayısıyla faizin ödenmesinin sebebi sermayedeki üretkenlik özelliğidir⁹¹. Sonuç olarak, faizi haklı çıkarmak üzere geliştirilmiş batı kaynaklı teoriler, faiz olgusunu birinci olarak verimlilik teorisine dayandırır. Buna göre, borç alınan sermaye verimli amaçlar için kullanıldığı için borç veren taraf faiz almayı hak eder. İkincisi tasarruf sahibinin ödüllendirilmesi gerektiği yaklaşımıdır. Bunlara göre, tasarruf fedakârlığı faiz şeklinde bir karşılıkla ödüllendirilmelidir. Sonuncusu likit değer argümanıdır ki buna göre, faiz likiditeden vazgeçmenin karşılığı olarak ödenir⁹².

Batı kaynaklı argümanlara dikkat edildiğinde faizin son derece makul ve masum ve hatta iktisadi hayat için gerekli bir enstrüman şeklinde sunulduğu görülür. Çünkü bahsedilen iktisadi tutum ve davranışların ilkesel olarak eleştirilebilecek bir tarafı yoktur. Bir kişinin harcamalarından kısarak tasarrufta bulunması, tasarrufunu başkasına vermek suretiyle fedakârlık yapması,

⁸⁸ Abdullah Mesud Küçükcalay, *İktisadi Düşüncede Faiz: Antik Yunan'dan Monetarizme* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018), 159.

⁸⁹ İsmail Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 29.

⁹⁰ Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler*, 30.

⁹¹ Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler*, 32.

⁹² İsmail Zeyrek- Zekeriya Mızırak, “Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı”, *Selçuk Üniversitesi S.B.E. Dergisi* 22 (2009), 386.

sermayenin üretken projelerde kullanılmak üzere verimli alanlara kanalize edilmesi gerek iktisadî gerekse ahlakî açıdan son derece makul davranışlardır. Fakat üzerinde durulması gereken husus, sayılan bütün bu makul davranışların faiz denen o farkı talep etmeyi haklı kılıp kılmadığıdır. Başka bir ifade ile faiz, sermaye tasarruf edilip verimli alanlarda kullanıldığı için mi talep edilmekte yoksa taraflar kendi aralarında iktisadi ve hukuki ilişkilerden özel bir türüne başvurdukları için mi talep edilmektedir? Bu meseleye açıklık kazandırılması konumuz açısından önem arz etmektedir. Yani kişi harcamalarından fedakârlık yapıp sürekli tasarrufta bulunsa yahut sermayesini çok verimli alanlarda bizzat kendisi ya da başkasıyla ticaret temelinde ortaklıklar kurarak çalıştırıp bolca kazanç sağlasa buna faiz denir mi? Hayır denmez. Oysa yukarıda ileri sürülen argümanların tümü bu tür kişi ve eylemler için de söz konusudur. Şurası açıktır ki fazlalık şeklindeki faiz gerçekte, sermayedarın başkası ile girdiği bir mübadele/borç ilişkisi sonucunda talep edilmektedir. Dolayısıyla bu argümanlarla dikkatler başka alana yönlendirilmekte, faizi doğuran esas *eylem* olan karzın/kredinin kazanç maksatlı kullanımı gözlerden kaçırılmaktadır. Oysa kişi hangi saikle sermayeyi biriktirirse biriktirsin, onu hangi alanda değerlendirirse değerlendirsün, sermayesi kazansın veya kaybetsin bütün bunlar ikinci planda kalmakta, gerçekte hukuken ve iktisaden girilen borç sözleşmesi neticesinde, borç verenle borç alan bir tür iktisadi ilişki kurmakta, borçlu alacaklıya belli meblağı ödeme yükümlülüğü altına girmektedir. İzaha muhtaç olan nokta şudur: İnsanlığın yardımlaşma ve dayanışma amacıyla icat ettiği ve dinlerin bu karakteristik yapısını dikkate alarak meşru görüp teşvik ettiği “borç/karz” diye adlandırılan bir *iktisadi ve hukuki eylem, işlem biçimi* kazanç aracı haline dönüştürülebilir mi, dönüştürülürse insanlığın hayrına mı yoksa zararına mı sonuç doğurur? Kısacası mesele Doğuda da Batıda da aynı mantık zemininde yorumlanmış ve mevcut yaklaşım problemi içinden çıkılmaz hale büründürmüştür.

Oysa daha önce de ifade edildiği üzere faizle ilgili ilk nazil olan Rum suresinin 39. ayetinde malı ribaya (faize) vermekle zekâta vermekten ibaret iki iktisadi eylem biçimi arasında mukayese yapılır ve zekât verme eylemi tavsiye edilir. Ayetin cümle yapısından zekât eylemi ile faizcilik eyleminin iki farklı davranış, iki farklı iktisadi eylem türü olduğuna işaret vardır; riba eylemi, gerçek anlamda katma değer üretici değilken zekât (sadaka) varlığı kat kat artırıcıdır. Buradan Kur’an’da kullanılan “riba” kelimesi ile *-zekât verme* örneğinde olduğu gibi- öncelikle bir eylemin, davranışın, varlık aktarma yönteminin murat edildiği anlaşılır. Faiz yasağı konusundaki kesin hükmün bildirildiği Bakara suresi 275. ayette ise riba ile alım satım iki kez karşılaştırılır. Birincisinde faizcilerin itirazlarına atıfla “...*alım satım işlemi tıpkı riba işlemi gibidir*”⁹³ dedikleri bildirilir. İtirazcılarının algılamasında ribanın aynen alım satım işlemi gibi bir varlık transfer

⁹³ “إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا”

yöntemi/eylemi olarak görüldüğü sonucu çıkmaktadır ki –vardıkları hüküm bir tarafa- özü itibariyle bu yaklaşım tarzı aslında ayetteki bir sonra gelen ifade ile onaylanır. Zira ayetin cevap mahiyetindeki ikinci kısmında “Allah, alım-satımı helâl faiz işlemi haram kılmuştur”⁹⁴ buyrulurken benzer bir üslup söz konusudur. Ayetin devamındaki “Kime, Rabbinden bir uyarı gelir de ona son verirse, geçmişte olan kendinindir, onun işi Allah’a aittir. Kim de ona dönerse işte onlar cehennemliktir” bölümündeki iki adet “o”na ifadesi, zamirin en yakına gideceği kuralı gereği, faizin eylemsel niteliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla gerek Kur’an’ın gerekse itirazcıların dilinde alış veriş gibi ribanın da bir eylem olarak kabul edildiği ve bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Ancak şu hususu göz ardı etmemek gerekir ki, riba ayetlerde yalnızca bir eylem türü olarak değil aynı zamanda bir hâsılât, fazlalık anlamında da kullanılmıştır. Bakara suresi 275. ayetteki “riba yiyenler”⁹⁵, Al-i İmran suresi 130. ayetteki “ribayı yemeyin”⁹⁶ ve Nisa suresi 161. ayetteki “ribayı almaları yüzünden”⁹⁷ terkiplerinde geçen “riba” kelimelerinin bir eylemi değil o işlemten doğan hâsılâtı ifade ettikleri açıktır. Dolayısıyla Arap dilinde ribanın (çok/eş anlamlı) müşterek bir kelime olduğu, Kur’an’da hem bir varlık mübadelesi eylemini hem de bu eylemden oluşan hâsılâtı/farkı içerir mahiyette kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Allah’ın Elçisi’nin kullanımlarında da benzer durum söz konusudur. Allah’ın Elçisi’nden nakledilen, “Altın altın karşılığı, gümüş gümüş karşılığı, buğday buğday karşılığı, arpa arpa karşılığı, hurma hurma karşılığı ve tuz tuz karşılığı eşit miktarlarda ve peşin olarak değiştirilir. Kim fazla verir ya da fazlalık isterse ribâyâ düşmüş olur, o ribâyı alan ile veren aynıdır”⁹⁸ mealindeki rivayette “riba” öncelikle bir eylem türü; mübadeleye konu malların (vadeli olarak) farklı miktarlarda değiştirilmesi işleminin adı, ikinci olarak da fark/hâsılât anlamındadır. Çünkü hadiste, riba cereyan eden malların birbirine denk ve peşin şekilde değiştirilmesi işlem ve yöntemi faiz olarak değil meşru yöntem (karz-ı hasen, bey’) olarak gösterilmekte, miktarlarda farklılık olduğunda faize girilmiş, faizcilik yapılmış olunacağı beyan edilmiştir. Dolayısıyla vurgu öncelikle mal mübadelesi işlemindedir; o işlemten doğan fark ikincil derecededir. Allah’ın Elçisi’nden nakledilen “Borç verene menfaat sağlayan her karz işlemi/sözleşmesi (karz değil) ribadır.”⁹⁹ anlamındaki rivayet¹⁰⁰ ile “Faiz ancak vadeli işlemde söz konusu olur” anlamındaki rivayetlerde¹⁰¹ de riba ile bir eylemin kastedildiği görülür. Riba ile ilgili olarak nakledilen “O ribayı yiyeni,

⁹⁴ “أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا”

⁹⁵ “يَأْكُلُونَ الرِّبَا”

⁹⁶ “لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا”

⁹⁷ “وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا”

⁹⁸ Müslim, *Sahîh*, 3/1211.

⁹⁹ “كل قرض جر منفعة فهو ربا”

¹⁰⁰ Ebû Davud, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kamil Karabelli (y.y., Risale nşr., 2009/1430), 5/364.

¹⁰¹ Buhârî, “Büyu”, 79; Müslim “Müsâkât”, 102, 104; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/209.

yedireni... lanetledi"¹⁰² ve Veda hutbesinde irad edilen "*Biliniz ki Câhiliye ribâsının tamamı kaldırılmıştır, anaparalarınız sizlerindir*"¹⁰³ şeklindeki rivayetlerde ise "riba" öncelikle bir hasılat, fark anlamındadır.

Sonuç olarak riba tanımında bu ayrıntının göz önünde tutulmasının önem arz ettiği kanaatindeyiz. Hatta konuyla ilgili olarak, sebep niteliğindeki işlem olmadıkça bu işlem türünün bir sonucu niteliğindeki hâsılatın da varlığından söz edilemeyeceğinden, bu hususta asıl olanın hasılat olmamasından hareketle, bu sonuca değil de ona ulaştırılan eyleme odaklanılmasının gerekliliği göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Nitekim hırsızlık, kumar ve rüşvet gibi gayri meşru işlemlerde vurgu bu yollarla elde edilen varlığa, "kazanç"a değil de buna temel teşkil eden eyleme olduğu ve fıkhîta da bu yasakların hasılat değil eylemsel yönleri esas alınarak tanımlandığı dikkate alındığında ribada da benzer bir yaklaşımın takibinin gerekliliği ortaya çıkar. Ancak hem klasik hem de konuyla ilgili modern kaynaklarda bu noktanın pek ön plana çıkarılmadığı, hâsılat, sonuca odaklı bir edebiyatın baskın olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum da hem tarihte hem de günümüz faiz tartışmalarında büyük karışıklıklara yol ve zemin oluşturmuştur.

Tarihte *bey'ul-îne*, *bey'ul-vefâ*, *bey'ul-istiğlâl*, *muamele-i şeriyeye* gibi özü itibariyle katma değer üretici nitelikli iktisadi bir eylem olmayan, aynı nitelikteki iki malın farklı miktarlarda değişiminden ibaret olan hileli işlemlere bazılarınca cevaz verilmiştir. Bunun benzerine günümüz finans piyasalarında da şahit olunmaktadır. Finansal piyasalardaki birçok faizli işlem, insanların gözlerinden saklanırcasına, masum hale büründürülüp farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Örneğin, her biri gerçekte karzın/borcun faize dönüştürülmüş halinden ibaret olan birçok işlem "Bono" yahut "Tahvil Alım-Satımı", "Bono" veya "Tahvil İhracı", hazine veya merkez bankalarının "Varlık Alım-Satımı", "Geri Alma Şartlı Satım" (Repo), "Sat, Kirala-Geri Satın Al" (Sale, Lease and Buy-back), "Altına Dayalı Kira Sertifikası", "Teverruka Dayalı Kira Sertifikası", "Yönetim Sözleşmesi Temelli Kira Sertifikası" "Emtia Murabahası", "Teverruk", "Gelire Endeksli Senet", "Anapara ve getiri garantili vekâlet yatırımı (Wakala investment)", "Çifte vekâletle bankacılık murabahası" gibi ilk bakışta helal nitelikli normal ticari işlemi çağrıştıran kavramlarla ifade edilmektedir. İkincil piyasalarda senet kırdırma yoluyla faizli borç sözleşmesinden ibaret olan çok sayıdaki finansal işlem son derece doğal gösterilerek, "Faktöring işlemleri", "İpotekli menkul kıymet alımı- satımı", "Varlığa endeksli menkul kıymet ihracı" vb. şekilde isimlendirilmektedir. Kısacası, günümüzde finansın dili oldukça tahrib edilmiştir. Mekke dönemi müşriklerinin faizli işlemi insanlığın meşru kabul ettiği alım satım kapsamında gösterip zihinleri bulandırma çabaları sadece o dönemde kalmamış, gerek Müslüman gerekse gayri Müslim uzmanlar(!) tarafından günümüzde de bütün yoğunluğuyla

¹⁰² " لعن أكل الربا وموكله ", Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned*, 45.

¹⁰³ "ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع لكم رؤوس أموالكم" , Ebû Dâvud, *Sünen*, 3/244.

sürdürülmektedir. Örneğin 1911 yılında faizli Mısır Milli Bankası'nın kuruluş müzakerelerinde Kur'an'daki faiz (riba) yasağı ile aslında fahiş tefecilik faizinin kastedildiği, normal orandaki faizin yasaklanmadığı görüşünden hareketle faizli bankanın fihhi temellendirilmesi(!) yapılmaya çalışılmış, Osmanlı'daki para vakıflarının hileli işlemlerine ilişkin fetvalar faizli bankaya delil gösterilmiştir¹⁰⁴. Bu düşünce dillendirilmeye devam etmiş, 31 Ekim 2002 tarihinde dönemin Mısır Baş Müftüsü M. Tantâvî'nin başkanlığında yapılan toplantıda *Mısır İslâm Araştırmaları Kurulu* (Mısır Din İşleri Yüksek Kurulu) banka faizinin helâl olduğuna ilişkin fetva yayınlamıştır¹⁰⁵. Benzer görüşlere son yıllarda bazı akademisyenlerin açıklamalarında da rastlanılmaktadır. Sonuçta, Allah bir eylemi yasaklamışken, insanların dikkati eyleme değil, onunla ilintili detay konulara yönlendirilmiş, kelime oyunları ile toplumların zihinleri meşgul edilerek bu sayede faiz yoluyla sömürü asırlardan beri devam ettirilmiştir.

Nisa 29. ayette mal transferinin iki ana yönteminden bahsedilir; bunlardan birincisi karşılıklı rıza temelli ticaret yöntemi, diğeri batıl mal transfer yöntemleridir. Meşru görülen kazanç amaçlı varlık transfer yöntemi sadece bütün alt çeşitleri ile ticarettir. Dolayısıyla faizin bunlardan hangisinin kapsamına girdiğinin tespit edilip tanımın buna göre yapılması önem arz etmektedir. Ticaret daha önce de belirtildiği üzere farklı nitelikli mal ve hizmetlerin değişim işlemidir. Dolayısıyla bir işlemin ticaret olarak adlandırılması için ortada değişime konu edilen iki farklı malın veya hizmetin var olması ve bunların taraflardan birinden diğerine ebedi şekilde naklinin gerçekleşiyor olması gerekir. Mal yahut hizmet nakline dayanmayan, birine verilen şeyin (vasıf itibarıyla) aynısıyla yahut daha fazlasıyla geri alınması işlemi hiçbir medeniyette ticaret olarak adlandırılmaz. İnsanlık ticareti *ticaret*, faizli işlemi de *riba/faiz* olarak adlandırmıştır. Mal transfer yöntemlerinden her birinin iktisadî, hukukî, kaydî ve ahlakî yapı ve işlevi farklıdır. İki farklı malın birbirleri ile değiştirilmesi alım satım (bey'), malın karşılıksız olarak başkasına verilmesi en geniş anlamıyla sadaka, kendisi tüketilmeksizin menfaatinden yararlanan bir malın belli bir süre ile kullanılıp geri alınmak üzere başkasına verilmesi, işlem ücretli ise icâre, ücretsiz ise âriyet, kendisinden ancak tüketilmek suretiyle yararlanılabilen mislî bir malın belli vade sonunda aynı miktarla misli ile geri alınmak üzere verilmesi karz-ı hasen, ek bir meblağla geri alınmak üzere verilmesi ise (bir mal transfer yöntemi olarak) *faiz işlemi/riba* olarak adlandırılır. Misli ve

¹⁰⁴ Bkz. İsa Abduh, *Bünûk bila fevâiyid* (Mısır: Daru'l-İ'tisâm, 1977), 110-113.

¹⁰⁵ Bu, hey'et olarak banka faizinin caiz olduğuna dair verilmiş ilk ve (31 Aralık 2003 tarihi itibarıyla) nihai fetvadır. Hey'et faizli bankacılıkta uygulanan faizinin cevazına ilişkin görüşünü şöyle gerekçelendirir:

(1) Banka tarafından verilen faiz banka ile müşteri arasındaki vekâlet ilişkisine dayanır. Müşteri bankayı vekil tayin etmiş, banka da bu vekâlete dayalı olarak, vekil sıfatıyla parayı çalıştırır.

(2) Devlet ve onun vatandaşı arasında faiz sözkonusu olmaz. (Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk., el-Azîzi, Muhammed Râmiz Abdulfettâh, *Beyânu'l-hukmi's-ş-şeri'yyi fi'l-fevâidi'l-masrifîyyeti reddedn alâ fetvâi mecmai'l-buhûsi'l-İslâmiyye* (Amman: 2003); Yusuf el-Kardâvî, "Fevâidü'l-bunûk", www.islamnafatwa.com.

tüketilen bir malın belli vade ile kullandırılmasından (riba işleminden) elde edilen gelire de aynı şekilde faiz (riba) denir.

Bütün bunlardan hareketle kanaatimizce ribanın hem hukuki hem de iktisadi olmak üzere temelde iki açıdan tanımının yapılması gerekir. Hukuki açıdan "akit" yönü, iktisadi açıdan ise "mübadele yöntemi" ve bu yöntemden ortaya çıkan "hasılat" yönü dikkate alınmalıdır. Çünkü Kur'an'daki faizle ilgili ayetler bizi buna sevk etmektedir. Genellikle Hanefi kaynaklarında yer verilen "الربا هو الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع: Riba alış verişte şart koşulan karşılıksız fazlalıktır"¹⁰⁶ şeklindeki tanım hem sonuç odaklı hem de ıstılahî (hukuki) anlamıyla bey' temellidir. Diğer tanımlar da benzer niteliktedir. Bu tanımlar yalnızca hâsılat şeklindeki ribayı ifade etmesi bakımından isabetli görülebilir. Ancak, daha önce de ifade edildiği gibi, ribanın yasaklanmasında asıl olan hasılat/sonuç değil eylemin bizzat kendisidir. Bu klasik tanımdan hareketle ribayı eylem olarak tanımlamaya çalışırsak şöyle bir durum ortaya çıkar: "هي المعاملة التي يشترط فيها الفضل الخالي عن العوض: Riba kendisinde karşılığı bulunmayan fazlalığın şart koşulduğu işlemdir". Bunu bir aşama daha ileri götürerek ribayı iktisadî bir eylem biçimi olarak şu şekilde tanımlayabiliriz: "الربا: هي مبادلة المال بالمال متفاضلا Riba nitelikleri aynı iki malın farklı miktarlarda değiştirilmesi eylemidir". Günümüzde çok sayıda değişik eylem ve yöntemle faizciliğin yapıldığı dikkate alındığından bu şekildeki bir tanımın işin gerçeği ile daha örtüştüğü söylenebilir. Nitekim Allah'ın Elçisi'nden yapılan nakillerde riba çok farklı ve fakat tümü de haram nitelikli eylem ve maddi meblağlar için kullanılmıştır. Ancak şurası unutulmamalı ki, ribanın gerek tarihte gerekse günümüzde en fazla söz konusu olduğu eylem "kredi"dir; yani aynı niteliklere sahip iki malın farklı miktarlarda ve fakat belli vade ile değiştirilmesi işlemidir. Nitekim hadislerde de kredili/vadeli işlemlere vurgu yapılmıştır. Faiz/riba bu şekilde tanımlandığı ve finansal işlemler de bu yaklaşımla değerlendirildiğinde hangi işlemin farklı iktisadi değerlerin mübadelesinden ibaret gerçek ticaret, hangisinin de ticaret görüntüsüne büründürülmüş riba işlemi olduğu daha net olarak ortaya çıkacaktır.

Sonuç

Kur'an ve sünnette riba ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Riba kelimesinin Kur'an ve sünnetteki kullanımı ona yüklenebilecek terim anlamı hususunda önemli ipuçları içermektedir.

Riba Kur'an'da sadaka, zekât, karz ve özellikle bey' ile mukayeseli şekilde ele alınır ve ribanın yapı itibarıyla bu varlık transfer yöntemlerinden farklı olduğu vurgulanır.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/109.

Riba tarihin her döneminde bilinen ve uygulanan bir yöntem olduğundan Kur'an'da ve sünnette kastedilen riba tarihi süreçte bilinen ve uygulanan ribadır. Ribanın Cahiliye (Kur'an ribası) ve sünnet (fadl) ribası şeklindeki ayrımını isabetli görmüyoruz. Zira naslarda riba farklı yönleriyle bir bütün olarak ifade edilmektedir.

Klasik kaynaklarda riba genelde *"muamelede şart koşulan karşılıksız fazlalık"* yahut *"karşılıksız fazlalığın şart koşulduğu akit"* şeklinde hukuki yaklaşımla tanımlanmıştır. Her iki tanımda da ribanın eylemsel yönüne değil hukuki bir bakış açısıyla hâsılat, fazlalık, sonuç tarafına vurgu yapılmıştır. Bu durum Batılı literatürde de benzer niteliktedir. Ribanın sadece fazlalığa yönelik hukuksal odaklı tarifi işin eylemsel tarafının gözlerden kaçması sonucunu doğurmuştur. Bunun bir neticesi olarak tarihte ve günümüzde çok sayıda işlemin özü itibarıyla riba olmasına rağmen farklı ve masum ad ve kılıflarla uygulanması ve böylece insanlığın aldatılması durumu ortaya çıkmıştır.

Kanaatimizce riba hem –klasik kaynaklarda olduğu gibi- akit ve fazlalık olarak hukuksal açıdan hem de eylem türü olarak iktisadi açıdan tanımlanmalıdır. Hatta kendisi öncelikle iktisadi gaye ile girişilen iktisadi bir eylem olduğundan, eylemsel tarafı daha baskın olmalıdır.

Sonuç olarak ribanın farklı açılardan aşağıdaki şekilde tanımlanabileceği kanaatine ulaşılmıştır:

-
ktisadi eylem biçimi olması bakımından:

"الربا هي مبادلة المال بالمال متفاضلا: Riba nitelikleri aynı iki malın farklı miktarlarda değiştirilmesi eylemidir.",

-
ukuksal işlem bakımından:

"الربا هي المعاملة التي يشترط فيها الفضل الخالي عن العوض: Riba kendisinde karşılığı bulunmayan fazlalığın şart koşulduğu işlemdir."

-
asılat/fark/sonuç olması bakımından:

"الربا هو الفضل الخالي عن العوض المشروط في المبالاة: Riba mübadelede şart koşulan karşılıksız fazlalıktır"

Kaynakça

- Abdubakî, Muhammed Fuad. *el-Mucemü'l-müfehres*. Kahire: 1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi. *el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980/1400.
- Azîzî, Muhammed Râmiz Abdulfettâh. *Beyânu'l-hukmi's-şerî'yyi fi'l-fevâidi'l-masrifîyyeti reddin alâ fetvâ*. Amman: Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2003.
- Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: 2012.
- Bayındır, Servet. *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: 2005.
- Behutî. *er-Ravzu'l-murbi Şerhu Zâdi'l-Müstakni*. thk. Muhammed Ahmed et-Tayyâr vd. Riyad: Dâru'l-Vatani, 2006.
- Behutî. *Şerhu Müntehâ'l-iradât Dekâiku uli'n-nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. Risale, 2000.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Mustafa Dib el-Boğa. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991/1412.
- Dıraz, Muhammed Abdullah. *er-Riba fi nazari'l-kânûni'l-İslâmî*. y.y., ts.
- Diwani, Tarık. *Faiz Sorunu*. çev. Mehmet Saraç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ebû Davud. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaut - Muhammed Kamil Karabelli. y.y.: Risale nşr., 2009/1430h.
- Ebu Zeyd, Abdulazim Celal. *Fıkhü'r-riba*. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2004.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. İsmail Karaçam vd. İstanbul: 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: 1998.
- Ertürk, Kübra. *Fıkıhta Faize Konu Mallar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gözübenli, Beşir. "İslâm'da Faiz Yasası ve Paralı Ekonomi". *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*. 78-102. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.
- Hakim en-Nisaburî. *el-Müstedrek*. nşr. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hammad, Nezih. *Akdü'l-karz fi's-şerî'âtî'l-İslâmiyye*, Beyrut: 1991.
- Hammûd, Sami Hasan Ahmed. "The Islamic Banking in Theory and Practice", *Islamic Banking, İstanbul Bankası Spring Conferences-II* .113-120. İstanbul: Büyük Tarabya Hotel, May 20 1982.
- Hemşerî, Mustafa Abdullah. *el-A'mâlî'l-masrafîyye ve'l-İslâm*. Kahire: 1974.

Hey'et. *el-Mu'cemü'l-vecîz*. Mısır: 1980.

Hüseyin Tevfik Rıza, *Rabevâtü'l-karz ve rabevatü'l-bey'*. y.y.: 1998.

İldız, Erkan. *Eski Çağda Bankacılık ve Bankerlik*. İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği Yayınları, No: 297, 2013.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Tunûsiyye, 1984.

İbn Kayyim el-Cezviyye, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi bekr. *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: 1977.

İbni Abidîn. *Haşiyetü İbni Abidin*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.

İbni Hacer el Askalanî. *Fethu'l-barî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. M. Fuad Abulbaki. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbni Kudame, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: 1986.

İbni Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi. *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekâik*. y.y.: ts.

İbni Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktesid*. Mısır: Matba'atü Mustafa Yay., 1981.

İbnu'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdolvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İlâhî, Fudayl. *et-Tedâbîru'l-vâkıyetü mine'r-riba fi'l-İslâm*. Riyad: 1986.

İsa Abduh. *Bünûk bila fevâid*. Mısır: Dâru'l-İ'tisâm, 1977.

Kardâvî, Yusuf. *Fevâidü'l-bunûk*. Erişim 1 Temmuz 2003. www.islamnafatwa.com

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.

Kur'an-ı Kerim ve Meâli

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr. *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Küçükkalay, Abdullâh Mesud. *İktisadi Düşüncede Faiz: Antik Yunan'dan Monetarizm*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.

Kütüb-i Sitte.

Malik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Takıyyü'ddîn en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Havi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1414.

Mevsilî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. eş-Şeyh Zuheyr Osman el-Cuayd. Dâru'l-Erkam, ts.

Mısri, Refik Yunus. *el-Cami fi usûli'r-riba*. Dımaşk-Beyrut, 1991.

Haleva, Rov Yithsak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla TORA ve AFTARA: ŞEMOT*, çev. Moşe Farsi. İstanbul: 2004.

Mütrek, Abdülaziz. *er-Riba ve'l-muâmelatü'l-masrifîyye fi nazari's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kahire: 1974.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l-mühezzeb li's-Şirâzi*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Özcan, Abdullah. *el-Ecel fi'l-akdi'l-bey*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989.

Özsoy, İsmail. *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Râzi, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. Huseyn el-Kureşî. *Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîru'l-kebir*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1934.

Sâidî, Ali b. Ahmed el-Adevî. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi'l-Hıraşî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Semerkandî, Ebu Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 2. Basım. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Seyyid, Muhammed Murteza. *Tâcu'l-arûs*, Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306/1888.

Subhanî, Azeemuddin. *Divine Law of Riba: New Critical Theory*. Kanada: Montreal, 2016.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîati*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şirbînî, Şemsüddin b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifati meâni'l-Minhâc*. Beyrut: ts.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed. *Şerhu Müşkilü'l-âsâr*. nşr. Şuayb el Arnavud. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Ünal, Halit. "Arâyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337.

Zekeriyâ el-Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esna'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422.

Zeyrek, İsmail - Mızırak, Zekeriya. "Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı". *Selçuk Üniversitesi S.B.E. Dergisi* 22 (2009), 383-394.

İbn Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler*

Arif ÖZAYDIN**
İbrahim ARSLAN***
İlyas BAYAR****

Öz

İslam Medeniyetinin öncü düşünürlerinden biri olan İbn Haldun, sosyal bilimler alanında yaptığı katkılarla yaşadığı coğrafyanın sınırlarını aşmış, çağının ötesine geçmiş ve evrensel bir karaktere sahip olmuştur. İbn Haldun, tarih, tarih felsefesi başta olmak üzere birçok disiplinin öncüsü olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, İbn Haldun'un ekonomiye dair tespitleri ve görüşleri, günümüzde ana akım iktisatta yer alan birçok düşüncenin temelini oluşturmaktadır. İbn Haldun'un kalkınma anlayışını kurumsal yapılar ve iktisadi faktörler olmak üzere iki ana başlıkta incelemek mümkündür. Yapılan çalışmada İbn Haldun'un kalkınma anlayışını inşa eden iktisadi faktörler anlatılmaya çalışılmıştır. Emek, işbölümü, kamu harcamaları, düşük vergilendirme, nüfus politikası ve iklim yapısının iktisadi kalkınma üzerindeki etkisi İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri çerçevesinde sunulmaya çalışılmıştır. Söz konusu düşünceler, çağdaş kavramlar/bakış açısı ile değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, günümüz iktisadi problemlere çözüm sağlama noktasında yeterli potansiyele sahip olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, İktisat, Büyüme, Kalkınma.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 31.05.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 28.06.2021

Bu çalışma Prof. Dr. İbrahim Arslan danışmanlığında 24.02.2021 tarihinde tamamlanan "İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri Işığında İktisadi Kalkınma ve İslam Ülkelerinde Azgelişmişlik Sorunsalı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.945533>

** Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü

Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Economics ozsagir@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0002-1011-0065

*** Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü

Professor, Gaziantep University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Economics arslan@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0003-4638-2676

**** Öğr. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Ömerli Meslek Yüksekokulu

Lecturer, Mardin Artuklu University, Vocational Higher School of Omerli ilyasbayar@artuklu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1278-7309

The Economic Factors That Built Ibn Khaldun's Understanding of Economic Development

Abstract

One of the leading thinkers of Islamic Civilization, Ibn Khaldun, with his contributions in the field of social sciences, went beyond the borders of the geography he lived in, went beyond his age and had a universal character. Ibn Khaldun has been accepted as the pioneer of many disciplines, especially history and philosophy of history. In this context, Ibn Khaldun's determinations and views on economics form the basis of many ideas in mainstream economics today. It is possible to examine Ibn Khaldun's understanding of development under two main headings: institutional structures and economic factors. In the study, the economic factors that built Ibn Khaldun's understanding of development were tried to be explained. The effect of labor, division of labor, public expenditures, low taxation, population policy and climate structure on economic development has been tried to be presented within the framework of Ibn Khaldun's *The Muqaddimah*. When these ideas are evaluated with contemporary concepts/perspective, it will be seen that they have sufficient potential to provide solutions to today's economic problems.

Keywords: Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Economic, Growth, Development.

Özet

Sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi iktisat bilimi de ağırlıklı olarak ele alındığı dönemin ideolojik yapısından ve egemen anlayışından soyutlanmadan sunulmamıştır. Bilimsel çalışmaların hem işlevselliğini hem de yararlılığını artırmak ise ancak birikimli ilerleme ile olanaklıdır. İktisadi Analiz Tarihi adlı eserinde J. Schumpeter, 5. ve 13. yüzyıllar arasındaki 500 yıllık dönemi Büyük Boşluk olarak nitelendirmiştir. Söz konusu dönemde iktisat alanında kayda değer bir çalışmanın yapılmadığını ileri sürmüştür. Fakat söz konusu dönemde İslam düşünürleri üretim, dağıtım, vergi, kamu harcamaları, piyasa, fiyatlandırma, büyüme vb. birçok ekonomik faktöre ilişkin çalışmalar yapmışlardır. Bu süreç, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ile mükemmel bir noktaya ulaşmıştır.

Birçok aydına göre İbn Haldun, sosyoloji, siyaset, kültür vb. sosyal bilimlerin birçok alanında otoritedir ve söz konusu alanlarda İbn Haldun, öncü ve kurucu olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış ekonomi sahası içinde geçerli olmuştur. Batı dünyasında son iki yüzyılda tercüme faaliyetlerinin artmasıyla birlikte İbn Haldun üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ancak, İbn Haldun'un iktisat teorisi ve politikasına ilişkin görüşlerinin ana akım iktisatta yer almamasının bir eksiklik olduğuna dair egemen bir görüş vardır. Bu durum, aslında İslam toplumlarının da sahip oldukları derin anlayış ve analiz yeteneklerine yabancı kalmasına sebep olmaktadır. İslam düşünürleri arasında İbn Haldun'u farklı ve benzersiz kılan, İbn Haldun'un bilginin doğasına ilişkin düşünce dünyasının klasik anlayıştan farklı olmasıdır. Yani, İbn Haldun toplumsal değişim ve transformasyon sürecini ampirik ve akılcı bir temelde, neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele almıştır. İbn Haldun'un

bilimsel bir anlayışla sunduğu bu çalışmalar, yöneticilerin politikalarına da yön vermiştir.

İbn Haldun'un Mukaddimesinin hemen hemen her faslında, ekonomik işleyişe (emek, ücret, mal ve sermaye gelişimi, üretim, kâr, kazanç, piyasa, fiyat, meta, zanaat, vergi vb.) ve doğrudan ekonomik doktrinlere ilişkin birçok vurgu yapılmıştır. Mukaddime'nin dördüncü bölümünde İbn Haldun, arz ve talep mekanizması arasındaki ilişkiden hareketle "Şehirlerde Fiyatların Oluşması Hakkında" başlıklı bölümde fiyatların nasıl oluştuğunu açıklayarak doğrudan ekonomik meseleleri ele almaktadır. İbn Haldun'un yaşadığı dönemde tarım toplumu ve emek yoğun üretim hâkim olmakla birlikte İbn Haldun, devlet ve uluslararası ticaret (o dönemde şehirlerarası) unsurlarını ekonomiye dahil etmiştir.

İbn Haldun, kamu hizmetini yerine getiren memurların aldıkları ücretlerin ekonomi üzerinde yarattığı etkilere yoğunlaşarak çağdaş satın alma teorisine öncülük etmiştir. İbn Haldun, vergi oranının/miktarının artırılarak vergi gelirlerinin artırılamayacağını; vergi oranı/miktarı artışlarının, ikame etkisi ve vergi sömürüsü nedeniyle ekonomik daralmaya neden olacağını yüzyıllar önce dile getirmiştir. Bu anlayışla, İbn Haldun'a göre ekonomik büyüme ve kalkınmanın sağlanmasında düşük vergi oranı/miktarı çok önemli ve kilit bir unsurdur. İbn Haldun, Malthus'tan farklı bir yaklaşımla nüfus artışının (işgücü) ekonomik büyüme ve kalkınmayı sağlayacağını belirtmiştir. İbn Haldun, şehirlerde ve bölgelerdeki zenginliğin farklı oluşunu nüfus üzerinden açıklar. Bu yaklaşımını da, bedevilik-hadarilik yaşam biçimi üzerinden izah eder. Bedevi yaşam tarzında tüketim, zorunlu ihtiyaçlar üzerine kurulu iken hadari toplumlarda ise bireylerin istek ve ihtiyaçlar artar, çoğalır, karmaşıklaşır ve lüks mallara olan talep artar. Refah düzeylerini arttırmak isteyen insanlar şehirlere göç eder. Böylelikle o yerlerde nüfus kalabalıklaşır, üretken emek ve işbölümü ile birlikte üretim fazlası ortaya çıkar. İşgücü arzının artışı sayesinde üretim artar, bu durum insanların servetlerinden birikim meydana getirerek servet kazanılmasına olanak sağlar, refah yükselir. Piyasa canlılığı sayesinde aynı zamanda vergi hasılatı da artar, devletin kuvveti artar, yeni şehir ve kaleler inşa edilir. Üretken emeğin ve yenilikçi bir ulusal yapının büyüme ve kalkınmayı sağladığı günümüzde de açıkça görülmektedir. İbn Haldun, iklimin hem bireysel davranış/yapı hem de ekonomik faaliyetler üzerindeki etkisini Montesquieu'den çok daha önceleri ifade etmiştir. Bu hususla birlikte İklimin ekonomik kalkınma üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu, şehirlerde yaşayanların sahip olduğu fikir ve tecrübelerin; şehrin yenilikçi yapısının ve medeniyet seviyesinin kalkınma üzerinde daha belirleyici olduğunu ifade etmiştir.

İbn Haldun'un kalkınma anlayışı, ekonomik faktörlerin yanı sıra kurumsal faktörleri de içeren bir anlayışa dayanır ve bu anlayış çok disiplindir. İbn Haldun'a göre kalkınmayı; adalet, mülkiyet hakları, yönetim tarzı, siyasi istikrar, ekonomik özgürlükler vb. gibi unsurlar belirler. A. Smith'ten yüzyıllar önce İbn Haldun, işbölümü sayesinde üretimin ve verimliliğin artacağını vurgulamıştır. Ayrıca, İbn

Haldun; işbölümünün, toplumsal dayanışmaya ve uluslararası ticarete katkı sağladığını belirtir, bunları da üretken emeğin şekillendirdiğini açıkça belirtmiştir. İbn Haldun, kamu harcamalarında artışın refah üzerindeki belirleyici etkisini yüzyıllar önce ifade etmiştir. Günümüz ifadesiyle, devletin kamu harcamalarını karşılamak için topladığı vergilerin devlet tarafından iddihar edilmemesini tüketim ve yatırım kanallarına aktarılmasını ve böylelikle piyasaların canlandırılabilceğini dile getirmiştir.

İnsanların refah düzeyinin nasıl artırılabileceği sorusuna cevap vermek ekonomi biliminin nihai amaçlarındandır. Bu anlayışla, bir iktisat klasiği olarak Mukaddime'nin çağları aşan bir yapıya sahip olduğu ve İbn Haldun'un iktisadi kalkınmaya ilişkin görüşlerinin günümüzde de geçerli olduğu açık bir biçimde savunulabilir. İbn Haldun'un ekonomik anlayışı insan merkezlidir. Bu çerçevede önemi son yüzyılda yeni anlaşıldığı halde İbn Haldun, ekonomik büyüme ve gelişmeyi sadece ekonomik faktörlere indirgememiştir. İbn Haldun başta olmak üzere İslam düşünürlerinin katkılarının İktisadi düşünce tarihinde göz ardı edilerek aktarılma çabası iktisat düşünce sistematığının anlaşılmasına katkı sağlamayacaktır.

Summary

As in other fields of social sciences, economics was not presented without abstracting from the ideological structure and dominant understanding of the period in which it was mostly dealt with. Increasing the functionality and usefulness of scientific studies is only possible through cumulative progress. Joseph Schumpeter in his work titled "History of Economic Analysis", he described the 500-year period between the 5th and 13th centuries as the Great Gap and claimed that there was no significant study in the field of economics in that period. However, in the mentioned period, most of the Islamic scholars were concerned with production, distribution, tax, public expenditures, market, pricing, growth, etc. has worked on many factors. This process came to an perfect with Ibn Khaldun's The Muqaddimah.

According to many intellectuals Ibn Khaldun is sociology, politics, culture etc. seen as an authority, pioneer and founder in many fields of social sciences. This is also validity for economics. With the increase in translation activities in the last two centuries, many studies have been done on Ibn Khaldun in studies in the West. But, there is a dominant opinion that it is a shortcoming that Ibn Khaldun's views on economic theory and policy, in today's terms, are still not included in mainstream economics. This issue, in fact, causes the Islamic societies to remain autonomously alien to their deep understanding and analysis abilities. What makes Ibn Khaldun different and unique from Islamic thinkers is that his world of thought about the nature of knowledge is different from the classical understanding. That is, it deals with the process of social change and transformation on an empirical and

rationalist basis, in the context of cause-effect relationship. The studies presented by Ibn Khaldun with a scientific understanding also direct the policies of administrators.

In almost every chapter of the Muqaddimah, there are many articles related to economic functioning (labor, wages, goods and capital development, production, profit, earnings, market, price, commodity, craft, tax, etc.) and direct economic doctrines. In the fourth chapter in The Muqaddimah's, Ibn Khaldun deals directly with economic issues by explaining how prices are formed in the section titled "Prices in Towns", based on the relationship between supply and demand mechanism. During the period of Ibn Khaldun, agricultural society and labor-intensive production were dominant. As a matter of fact, Ibn Khaldun included the state and international trade (intercity at that time) elements into the economy.

He pioneered the contemporary purchasing theory by detailing this approach on the wages of civil servants performing public service. Ibn Khaldun stated that tax revenue cannot be increased by increasing the tax rate/amount; he even stated centuries ago that the tax increase would cause economic contraction due to the substitution effect and tax exploitation. With this understanding, according to Ibn Khaldun, low tax rate/amount is a very important and key factor in ensuring economic growth and development. Ibn Khaldun, with a different approach from Malthus, stated that population growth (labor force) would provide economic growth and development. Ibn Khaldun explains the diversity of wealth in cities and regions over population. He explains this approach through the life style of Bedouinism and Sedentary culture. While consumption in the Bedouin lifestyle is based on obligatory needs, in sedentary societies the wants and needs of individuals increase, multiply, become more complex, and the demand for luxury goods increases. People who want to increase their welfare level migrate to cities. Thus, the population becomes crowded in those places, and a surplus of production emerges with productive labor and division of labor. Thanks to the increase in labor supply, production increases, this situation allows people to gain wealth by creating savings from their wealth, welfare increases. Thanks to the market of boom, tax revenues also increase, the power of the state increases, new cities and castles are built. It is clearly seen today that productive labor and an innovative national structure ensure growth and development. Ibn Khaldun expressed the effect of climate on both individual behavior/structure and economic activities long before Montesquieu. In addition to this, the effect of climate on economic development is limited, the ideas and experiences of the people living in the cities; stated that the innovative structure of the city and the level of civilization are more decisive on development.

Ibn Khaldun's approach of development is multidisciplinary and he has an understanding that includes institutional factors as well as economic factors. According to Ibn Khaldun, development consists of justice, property rights, management style, political stability, economic freedoms etc.. Ibn Khaldun

emphasized that production and productivity would increase thanks to the division of labor centuries before A. Smith. He clearly stated that the division of labor shapes social solidarity and international trade, as well as its contribution to productive labor. Ibn Khaldun expressed the decisive effect of the increase in public expenditures on welfare centuries ago. In today's terminology he explained that the taxes collected by the dynasty/state to meet public expenditures are not accumulated by the state, but converted into consumption and investment, and that the market can be revived in this way.

Answering the question of how to increase the welfare level of people is one of the ultimate goals of economics. In this context, it can be clearly claimed that the *Muqaddimah*, as an economics classic, has a structure that goes beyond the ages and that Ibn Khaldun's views on economic development are still valid today. Ibn Khaldun tried to establish a human-centered understanding of economics. Within the framework of this understanding, it has not work downed economic growth and development to only economic factors, although its importance has only recently been understood in the last century. In the history of economic thought, it is obvious that it will be incomplete to build a systematic of economic thought by ignoring the contributions of Islamic thinkers, especially Ibn Khaldun.

Giriş

İktisat, sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi çoğunlukla ele alındığı dönemin ideolojik yapısından ve egemen anlayışından soyutlanmadan sunulmamıştır.¹ Bilimsel çalışmaların işlevselliğinin ve yararlılığının artması ise ancak birikimli ilerleme sayesinde olanaklıdır. Joseph Schumpeter; "İktisadi Analizin Tarihi" adlı eserinde, 5. yy. ile 13. yy. arasındaki 500 yıllık dönemi Büyük Boşluk (Great Gap) olarak nitelendirmiş ve söz konusu dönemde ekonomi alanında kayda değer bir çalışmanın olmadığını ileri sürmüştür.² Hâlbuki söz konusu dönemde İslam âlimlerinin birçoğunun üretim, dağıtım, vergi, kamu harcamaları, piyasa, fiyatlandırma, büyüme vb. birçok unsura dönük çalışmaları olmuştur. Bu süreç, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri ile kemale ermiştir.

A. J. Toynbee, İbn Haldun'u "Herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük bir tarih felsefesinin sahibi" olarak tarif etmiştir.³ Toynbee ile birlikte birçok fikir insanı, İbn Haldun'u; sosyoloji, siyaset, kültür vd. sosyal bilimlerin birçok alanında otorite, öncü ve kurucu olarak görmüştür. Söz konusu durum iktisat için de geçerlidir. İbn Haldun'un ağırlıkta olduğu ancak diğer İslam âlimlerinin de ekonomiye katkılarının sunulduğu ilk çalışmalardan biri, Batılı bir iktisatçı olan Joseph J. Spengler (1964) tarafından

¹ Joan Robinson, *Economic Philosophy* (London: Penguin Books, 1970), 1.

² Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Taylor & Francis e-Library, 2006), 70.

³ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1955), 3/322; Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 4.

yapılmıştır.⁴ Spengler, İbn Haldun başta olmak üzere “Müslümanların ekonomik bilgisinin gerçek durumu öğrenilmek istenirse bu bilgi ve deneyime erişimi olanların çalışmalarına dönülmelidir” şeklinde bir tespit yapmıştır.⁵

Son iki yüzyılda çeviri faaliyetlerinin artması ile birlikte Batı’daki çalışmalarda, İbn Haldun üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Ancak, İbn Haldun’un günümüz ifadesiyle iktisat teorisine ve politikasına dair görüşlerinin halen ana akım iktisatta yer almamasının eksiklik olduğu kanaati egemendir. Bu husus, esasında İslam toplumlarının sahip oldukları derin anlayış ve analiz kabiliyetlerine de otonom olarak yabancı kalınmasına neden olmaktadır.

İbn Haldun’un kalkınma anlayışı, sistematik ve çok disiplinli bir anlayışa dayanmaktadır. İbn Haldun’un emek, bölüşüm, iş bölümü, arz, talep ve fiyatların oluşumu hususundaki katkılarının yanı sıra kamu harcamaları ve vergilendirme politikasına dair tespitleri de dikkate değerdir. Ayrıca, söz konusu çalışmalar değer atfetmekten ziyade olgusal tespitlere dayanmaktadır. İbn Haldun’un iktisadi anlayışı bütüncül bir perspektife sahiptir; bu anlayış toplumların yapısını, devletlerin yönetim kabiliyetini, uluslararası ticaret yapısını da kapsayan bir niteliğe sahiptir.

Yapılan bu çalışmada İbn Haldun’un kalkınmaya ait görüşleri, katkıları ve tespitleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bu anlayışla, ilk olarak İbn Haldun’un yaşamı, Mukaddime adlı eserinin oluşum süreci ele alınmıştır. Daha sonra Mukaddime’nin bir iktisat klasığı olup olmadığı analiz edilmiştir. İbn Haldun’un iktisadi kalkınma anlayışının hem iktisadi faktörler hem de kurumsal yapılar olmak üzere iki temel ayağı vardır. Bu çalışmada; İbn Haldun’un kalkınma felsefesinin iktisadi unsurları, nüfus ve iklim ile bağıntılı bir şekilde sunulmaya gayret edilmiştir.

1. İbn Haldun ve Mukaddime

Orta Çağ Müslüman düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Haldun, 1332’de Tunus’ta doğmuş ve 1406’da Mısır’da vefat etmiştir. İslam düşünürünün tam adı Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyuddin İbn Haldun Maliki, Hadrami olup İbn Haldun şöhretini ifade etmektedir.⁶ İbn Haldun, tarih ve tarih felsefesi başta olmak üzere kültür tarihi, siyaset, sosyoloji, eğitim ve iktisat dallarının öncüsü olarak kabul edilmektedir.⁷ İbn Haldun, 74 senelik ömrünü Tunus, Cezayir, Fas, Endülüs, Mısır olmak üzere farklı devletlerde geçirmiş, hayatı boyunca ilimle uğraşmış, hanedanlıkların en üst seviyelerinde idari ve siyasi

⁴ Vural Fuat Savaş, *İktisatın Tarihi* (Ankara: Siyasal Yayınevi, 2007), 131.

⁵ Joseph J. Spengler, “Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun”, *Comparative Studies in Society and History*, 6/3 (Apr. 1964), 304.

⁶ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı* (Ankara: Harf Eğitim Yayınları, 2015), 7-35.

⁷ Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 19; İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 7; Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadı’na Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 73.

faaliyetlerde bulunmuş, kadılık ve müderrislik yapmıştır. Söz konusu dönemin en ilginç olaylarından birisi İbn Haldun'un Şam'da Timur ile görüşmesi olmuştur. İbn Haldun'un evrensel tarihi anlattığı ve İbretler Kitabı anlamına gelen Kitab'ül-İber, (Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtedai ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevî's-Sultâni'l- Ekber) 3 kitap (7 cilt) şeklinde yazmıştır. Beş aylık zaman zarfına sığan ve 1377 yılında yazılan Mukaddime, İbn Haldun'un 8 yıllık çalışmasının ürünü olan Kitab'ül-İber'in giriş kısmı (orijinal Mukaddime) ve birinci kitaptan (3 cilt) oluşmuştur.⁸

İbn Haldun'un özgün ve orijinal kılan fikirlerinin yanı sıra, İbn Haldun'un önemini anlamının yolu, İslam tarihinin geçirdiği evreleri incelemekten geçmektedir. İslam düşünce dünyası, sahip olduğu açık medeniyet anlayışıyla diğer uygarlıklarla etkileşime geçmiştir. İslam dünyasının ilk ilimler akademisi olarak kabul edilen Beytü'l Hikme, bu çabalardan ilkidir. Abbasi Halifesi Me'mun'un girişimleri ile kurulan bu akademiyle amaçlanan, Yunan bilim ve felsefesi başta olmak üzere diğer uygarlıkların eserlerinin çeviri yoluyla İslam dünyasına kazandırılmasıdır.⁹ İslam medeniyetinin Altın Çağ'ı olarak nitelendirilen ve 13. yy.'nin ikinci yarısına kadar etkisi devam eden bu dönem, daha sonra yerini çözüme ve çöküş safhasına bırakmıştır. Hem İslam dünyasının iç çekişmeleri hem de Moğollar'ın saldırgan tutumları çöküş sürecini derinleştirmiştir. Özellikle de Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı işgal etmesi ve Abbasi Halifeliğine son vermesi kırılma dönemlerinden birisi olmuştur. İlim dünyasının büyük bir darbeye uğraması da bu dönemde olmuştur. Bağdat başta olmak üzere, şehirlerde mevcut olan câmiler ve kütüphaneler tahrip edilip yıkılmıştır. Yakılamayıp Dicle Nehri'ne atılmış kitaplar nedeniyle nehrin günlerce mürekkep akıttığı rivayet edilmektedir.¹⁰ Mukaddime'nin ortaya çıkışı bu olaydan 120 sene sonraya denk gelse de bu döneme kadar gerek iç çatışmalar gerekse de dış saldırılar devam etmiştir. İslam hanedanlıkları arasındaki iç çatışmalarla birlikte İspanya da Müslümanların yarımadaadaki varlıklarını yok etmek istemektedir. İslam dünyası sadece yönetim anlamında değil bilimsel, kültürel ve iktisadi sahada da krizler ile karşı karşıya kalmıştır. Böylesi bir dönemde İbn Haldun, önemli bir düşünür olarak ortaya çıkmıştır.¹¹

İbn Haldun'u, İslam düşünürlerinden farklı ve özgün kılan husus, bilginin doğasına dair düşünce dünyasının klasik anlayıştan farklı oluşudur. Yani, toplumsal değişim ve dönüşüm sürecini görgül ve rasyonalist bir temelde neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele almasıdır. Bu bağlamda, İbn Haldun'un ifadeleri

⁸ Ümit Hassan, "İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 28/3 (1973), 111-126.

⁹ Gazi Erdem, "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 57-77; Mahmut Kaya, "Beytü'l Hikme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 6/88-90.

¹⁰ Abdulkadir Yuvalı, "Hülâgü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/473-75.

¹¹ Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition In Economic Thought* (London: Routledge, 1994), 112-13.

esrarlı, esoterik ve hermeneutik bir tarzda değildir. Söz konusu ifadeler, eleştirel ve gerçekçi olup, olması gerekeni izah etme çabası taşımaktadır.¹² İbni Haldun'u Müslim ya da gayrimüslüm seleflerinden farklı kılan husus, ekonomi dahil sosyal/siyasal olayları sadece ahlâk/etik bağlamında ele almamasıdır. İbn Haldun tarafından bilimsel bir anlayışla sunulan çalışmalar, esasında idareci ve yöneticilerin politikalarına da yön vermektedir.¹³ İktisadi meseleler noktasında da İbn Haldun hem İslam geleneğinden hem de Batı dünyasından farklı bir metod izlemiştir. İslam geleneğinin yanı sıra Batı dünyasında da ekonomik araştırmalar son yüzyıla kadar normatif bir yapıda ele alınmıştır. Bir malın üretilmesi için harcanan emeğin üzerinde bir malı satmanın caiz olup olmaması, bu durumun ahlâki bağlamı, faizin iktisadi faaliyetlerdeki yeri ve Hz. Mesih'in buyruklarına uygunluğu türünden sorular iktisadi araştırmaların çerçevesini oluşturmuştur. İbn Haldun, 400 yıl öncesinden ekonominin de belli sabit yasalarla ele alınmasını döngüsel bir tasvir üzerinden anlatı çabasına girmiştir.¹⁴

2. İktisadi Düşünce Tarihi ve Bir İktisat Klasiği Olarak Mukaddime

İktisadi düşünce tarihinde hipotezlerin, teorilerin ve kanunların inşa edilme sürecinin Merkantilist düşünce akımı ile başladığı kabul edilir. Fizyokrat ekol ile devam eden bu süreç Klasik, Keynesyen, Neo Klasik Sentez, Monetarizm gibi iktisadi akımlar ile devam etmiştir. 1970'lerden sonra Yeni Klasik, Yeni Keynesyen, Post Keynesyen, Reel Konjonktür, Arz Yanlı İktisat, Anayasal İktisat vd. yeni düşünce akımları iktisadi düşünce tarihinde yerlerini almıştır. İktisadi düşünce akımlarını farklı kılan ve onları birbirinden ayıran hususlardan bazıları aşağıda sıralanmıştır:

- Üretilen bir malın değerinin belirlenmesinde alınacak ölçütün ne olduğu,
- Fiyat ve ücretlerin elastik ya da inelastik olma durumu,
- Bekleyişlerin iktisat politikalarındaki rolü,
- Paranın iktisadi faaliyetler üzerindeki etkisi,
- Bir üretim faktörü olarak sermayenin mülkiyet durumu (özel mülkiyet-kamu mülkiyet çatışması),
- Devletin ekonomiye müdahalesinin gereksizliği/gerekliliği ve gerekli ise derecesi,

¹² Ahmet Arslan, *Bir Ömür Düşünmek*, ed. Devrim Özkan ve Buğra Kalkan (İstanbul: Eksi Yayınları, 2019), 290-92.

¹³ Abdalla M. Battah, *Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science* (Doktora Tezi, The American Univesity, 1998), 113.

¹⁴ Satı El Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001), 398.

- İktisat politikasının amaçları olarak kabul edilen fiyat istikrarı (enflasyon ile mücadele), istihdam ve refah artışı, gelir dağılımı eşitliğinin sağlanması için hangi politika araçlarının kullanılacağı,

- İktisadi büyüme ve kalkınmanın sağlanmasını sağlayacak iktisadi ve kurumsal değişkenlerin neler olduğu üzerinedir.

Yukarıda belirtilen faktörler, düşünce akımlarının farklı oluşlarının nedenlerinden sadece bir kısmını ifade etmektedir. Burada vurgulanması gereken esas nokta, İslam bilginlerinin fen, felsefe ve sosyal bilimler sahasında ve özellikle de 8-13. yy. arasındaki parlak dönemde ortaya koydukları icat ve keşiflerin göz ardı edildiği gerçeğidir.¹⁵ Hâlbuki İslam bilginlerinin yaptıkları çalışmaların bilim tarihinde yer alması, bilimin kapsamının ve bilimsel kaynakların zenginleşmesine olanak sağlayacağı hakikati göz ardı edilmemelidir. Chapra'ya göre bu durumun nedeni bilim tarihi perspektifinden okunmalıdır. 19. yy.'e kadar insanlığın refah seviyesini artıran etmenler salt iktisadi değişkenler üzerinden ele alınmamıştır. İktisadi değişkenlerin yanı sıra demografik, kültürel, siyasal, hukuki ve toplumsal faktörler de etkileyici unsurlar olarak görülmüştür. Fakat iktisat metodolojisinde son iki yüzyılda yaşanan ayrışmayla iktisatın, fen bilimlerine benzetilerek anlatılma çabasına girildiğine şahit olunmaktadır.¹⁶ Bu hususla birlikte, son iki yüzyılda (19. yy.-20. yy) Batı dünyasında İslami eserler noktasında çeviri faaliyetleri arttığı halde, İslam bilginlerine hak edilen seviyede atıf yapılmadığı da bir gerçektir.

İbn Haldun, Mukaddime'de doğrudan ekonomi veya iktisat kavramlarını kullanmamıştır. Yalnızca, Mukaddime'de doğrudan aktardığı bir mektupta (Tahir b. Hüseyin) iktisat terimi iki yerde kullanılmıştır. Bu kavramlar da ölçülü olma anlamındadır.¹⁷ Bununla birlikte Mukaddime'de neredeyse her bölümde ekonomik işleyişe (kesb, me'aş, mal ve sermaye terakümü, istihsal (üretim), kâr, kazanç, pazar, fiyat, a'mal-sanai', vergi vb.) ve doğrudan ekonomik öğretilere ilişkin birçok ifade geçmektedir. İbn Haldun, dördüncü bölümde, arz ve talep mekanizması ilişkisinden hareketle, fiyatların nasıl oluştuğunu "Şehirlerde Fiyatların Oluşması Hakkında" başlıklı kısımda izah ederek doğrudan iktisadi konulara eğilmektedir.

İbn Haldun'un "Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir"¹⁸ görüşü toplumsal hadiselerin, devletin gelişmişlik düzeyinin ve üst kurumların yapısının ekonomik güç tarafından belirlendiğini göstermektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un bir devletin yok oluş sürecini, siyasal ve özellikle de ekonomi boyutuyla ele alması, Mukaddime'de ekonominin önemini göstermesi açısından dikkate

¹⁵ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi. Sefer Turan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010); Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2008).

¹⁶ M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış*, trc. Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayıncılık, 2019), 144.

¹⁷ Kamuran Gökdağ, *İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 134.

¹⁸ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 323.

değerdir. Bu durum, Mukaddime’de şu şekilde yer almaktadır: “Bil ki, hükümdarlık (devlet) olmazsa olmaz iki temel üzerine kuruludur. Birincisi, asker (ordu) olarak ifade edilen güç, kuvvet ve asabiyettir. İkincisi ise askeri ayakta tutan ve devletin ihtiyaçlarını gideren mal ve paradır. İşte devlette görülecek bozulma bu iki temelden başlar.”¹⁹

Özel,²⁰ Mukaddime’nin “sosyoloji klasiği” sıfatı ile birlikte “iktisat klasiği” olarak nitelendirilebileceğini Gift ve Krislov’un (1991) çalışması üzerinden dile getirir. Gift ve Krislov (1991), Adam Smith’in “Ulusların Zenginliği” adlı eserinin bir iktisat klasiği olup olmadığını, geliştirdikleri altı kriter üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu kriterler sıralandıktan sonra Mukaddime adlı yapının klasik bir iktisat eseri olduğu noktasında değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.²¹

1. Eser/çalışma, disiplinin metodolojisini geliştirerek yeni anlayışlar sunmalıdır. Richard Cantillon, David Hume, Thomas Malthus, William Petty, Francois Quesnay, James Steuart ve A.R.J. Turgot, iktisadi düşünce tarihinde önemli katkılar sağlamalarına rağmen “Ulusların Zenginliği” eserinde üretilen hipotezler ve ekonomi politikaları 18. yüzyılda daha büyük katkılar sağlamıştır. Adam Smith’in çalışmaları Marksist, neoklasik ve Avusturya akımının ortak atası hükmünde olup John R. Commons, WC Mitchell, Thorstein gibi Kurumcu İktisatçıları da etkilemiştir.

2. Eser, sentez ya da antitez biçiminde oluşturulmuş olsa bile daha önceki anlayışları içermelidir. Smith, iktisadi düşünce tarihinde önceleri ele alınan sorunları tartışmakta ve bu sorgulamaları derinleştirmektedir. Smith’in çalışmaları skolastik, merkantilist ve fizyokratların çalışmalarını da inceleyen bir yapıya sahiptir.

3. Eser/kitap, iktisatçı olmayanlara da ekonomiye ilişkin konuları anlatacak bir kaynak materyal özelliğine sahip olmalıdır.

4. Eser/kitap, hem iktisatçılar hem de diğer araştırmacılar için metodoloji, felsefe ve siyaset alanlarında bir kaynak olarak kullanılabilme olanağı sağlamalıdır.

5. Eser, ekonomi dışındaki araştırma gündemlerini etkilemelidir.

6. Eser, yeniden okunmaya ilham vermeli, kültürler-arası ve zaman-üstü olmalıdır. Ulusların Zenginliği, yayınlanmasından iki asır sonra birçok ülkeden hem iktisatçılar hem de diğer araştırmacılar tarafından geniş bir biçimde okunmakta, tartışılmakta ve söz konusu fikirler çeşitli ideolojilerde

¹⁹ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir (İstanbul: Marmara Kültür Yayınları, 2019), 1/444.

²⁰ Mustafa Özel, “Bir İktisat Klasiği Olarak İbn Haldun’un Mukaddime’si”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 1-8.

²¹ Richard E. Gift-Joseph Krislov, “Are There Classics in Economics”, *The Journal of Economic Education* 22/1 (1991), 27-32.

kullanılmaktadır. Ayrıca dünya üzerinde birçok dile çevrilmiştir ve bu çalışma iktisat alanındaki çağdaş ders kitaplarında yaygın bir şekilde alıntılanmaktadır.

İbn Haldun'un, iş bölümü, emek-değer teorisi, arz ve talep mekanizması, kamu harcamaları, vergiler, nüfus ve iklimin ekonomik gelişme üzerindeki etkisini yüzyıllar evvelinden önce sistematik bir biçimde dile getirmesi dikkate değerdir. Ayrıca, bir toplumun iktisadi durumunun diğer bütün alanları belirlediğini ifade etmesi de önemlidir. Bu katkılar, Mukaddime'nin disiplinin metodolojisini geliştirerek yeni anlayışlar sunduğunu göstermektedir. Mukaddime, daha önceki anlayışları da barındıran bir yapıdadır. İbn Haldun'un öğretilerinin kaynağı bu konuda ipuçları vermektedir. İbn Haldun'un öğretilerinde hem Yunan filozoflarının hem de İslam düşünce geleneğinin etkili olduğu dile getirilmektedir.²² İlk Çağ Yunan filozoflarının ekonomiye dair görüşleri sınırlı bir çerçevede olsa da İbn Haldun'un ekonomi anlayışı ise Platon ya da Aristoteles'ten farklı olarak büyüme ekonomisi üzerinedir. Yunan ekonomi anlayışı; istekler, arzular, takas, para ve ev ekonomisi gibi konularda yoğunlaşırken İbn Haldun başta olmak üzere Müslüman ilim adamları, fiyatlandırma mekanizması, üretim ve bölüşüm, kamu maliyesi, büyüme vb. konularda yoğunlaşmışlardır.²³ İbn Haldun'dan önce yaşayan İslam düşünürlerinden her birisi siyasete, yönetime, ekonomiye, devlet mekanizmasının işleyişine vurgu yapmışlardır. Ebu Yusuf (ö. 798), Gazali (ö. 1111), Maverdi (ö. 1058), İbn Teymiyye (ö. 1328) bunlardan bazılarıdır. Fakat İbn Haldun, farklı bir biçimde kalkınma odaklı bir ekonomik anlayış üzerinde yoğunlaşmış, ekonomiye devlet ve uluslararası ticaret unsurlarını ekleyerek ekonomiyi genişletme çabasına girmiştir. Bu bağlamda, Chapra, İslam âlimlerinin iktisada katkılarının tedrici olduğunu ancak İbn Haldun'un Mukaddime'sinin yaptığı katkıların mükemmelleştiği nokta olduğunu ifade etmiştir.²⁴

İbn Haldun, arz ve talep kanunu çerçevesinde piyasada fiyatların oluştuğunu ifade eder. İbn Haldun, talebin artması ya da azalmasına göre fiyatlarda meydana gelen değişiklikleri sadece iktisadi çerçevede ele almamış, yarattığı sosyal sonuçları da dikkate sunmuştur.²⁵ Bedevi ve hadari umranın farklı oluşunun tüketim, üretim ve siyasi yapı üzerinden sosyolojik çerçevede sunulması; emek, arz, talep, fiyat, işbölümü, uluslararası ticaret gibi iktisadın temel konularının toplumsal hayat üzerindeki yansımalar üzerinden dile getirilmesi; artan kamu harcamaları ve vergiler ile devletin ekonomiye müdahalesinin uygarlığın çöküşüne neden olacağı tezinin bütüncül bir perspektifle sunulması eserin iktisatçı olmayanlar için de anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

²² Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: Routledge, 2017).

²³ Abdul Azim Islahi, *History of Islamic Economic Thought. Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis* (United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2005), 75-76.

²⁴ Chapra, *İslam İktisadının Geleceği İslami Bakış*, 144.

²⁵ el-Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, 399.

Mukaddime, dört, beş ve altıncı kriterler açısından değerlendirildiğinde eserin bir iktisat klasığı olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un tarihi haberlerin aktarılma biçimini ve metodunu eleştirerek ilmi umranı kurma çabasına girmesi, tarihi olayları egemen olan normatif görüşlerden bağımsız bir şekilde ele alması onun tarih ve tarih felsefesine; toplumların ilerleme ve gelişmelerini bedevi ve hadari umran üzerinden açıklaması onun kültür tarihi ve sosyolojiye; asabiyet kavramı üzerinden devletlerin kuruluş ve yıkılış sürecini dile getirmesi onun siyaset bilimi ve genel olarak da sosyal teoriye katkılarını göstermektedir. Farklı alanlarda yapılan söz konusu çalışmalar, Mukaddime'nin farklı alanlarda kaynak materyal olarak kullanılabilirliğini göstermektedir. Mukaddime, bu yönüyle ekonomi dışında da araştırma gündemlerini etkilemeyi başarmıştır. Mukaddime, yukarıda ifade edilen disiplinlerin yanında din, eğitim metodları, fen bilimleri vd. birçok ilimleri kapsayan bir eserdir. 14. yüzyılda yazılmış bir eserin onlarca dile çevrilmesi, çeviri faaliyetleri neticesinde özellikle son iki yüzyılda özellikle de sosyal bilimler literatüründe binlerce çalışmaya sahne olması ve farklı ideolojilerce atıf yapılması, eserin hem kültürler-arası hem de zaman-üstü olduğunu olduğunu ve yeniden okunulduğunu bir göstergesidir.

3. İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Ekonomik Kalkınmanın Unsurları: İktisadi Faktörler, Nüfus Politikası ve İklimin Etkileri

İktisadi kalkınma, iktisadi büyümeyi içine alacak bir biçimde bir ülkenin ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel açıdan gelişmesidir. Bu anlayışla, iktisadi kalkınma insanların yaşam ve yeteneklerinin kalitesini artırma sürecidir. İktisadi kalkınma hem niceliksel hem de niteliksel anlamda gelişmeyi ifade ederken iktisadi büyüme ise niceliksel özelliklere dayanır.²⁶ Kalkınma ve kalkınma iktisadının kavramsallaştırılması ve gelişim çabası esas olarak yakın zamana denk gelir. Ancak, toplumların gelişme/kalkınma istek ve çabaları, insanlık tarihi kadar eski olup günümüze kadar devam eden bir süreçtir. Bu bağlamda, kalkınmaya dönük tespitler, esasında refah artışının nasıl sağlanacağı, bir başka ifade ile milletlerin/ulusların düşüş ve yükselişini belirleyen faktörlerin neler olduğu ile ilişkilidir.

İbn Haldun, bir toplumun yükselişini sağlayan unsurları ahlâki, sosyal, siyasal, yönetsel, ekonomik ve tarihi etmenlere dayandırarak etkileşim temelli bir süreç inşa etmiştir. Bu süreç, Mukaddime'nin değişik çevirilerinde yer almış ve kelimât-ı hikmetiye olarak ifade edilen sekiz temel prensipten oluşmuştur.²⁷ Bu sekiz temel prensip, döngüsel/dairesel bir sisteme sahip olup başlangıç ve sonu kesin bir biçimde ayrılmamıştır. Söz konusu döngü Mukaddime'de şu şekilde yer

²⁶ Michael P. Todaro-Stephe C. Smith, *Economic Development* (Boston: Pearson, 2015), 7; Abuzer Pınar, *Maliye Politikası: Teori ve Uygulama* (Ankara: Naturel Yayıncılık, 2010), 172.

²⁷ M. Umar Chapra, "İbn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?", *The Journal of Socio Economics* 37/2 (2008), 836-863.

almaktadır: “Hükümdarın gücü hukukun (şeriatın) uygulanması yoluyla gerçekleşir. Hukuk, ancak hükümdar aracılığıyla uygulanabilir. Güçlü hanedanlık, yalnızca halk vasıtasıyla güçlenir. Halkın varlığı servet ile sağlanır. Serveti kazanmanın yolu imar (gelişme) ile dir. Gelişmenin tek yolu adalet ile dir. Adalet insanlık arasında kurulan bir denge mekanizmasıdır. Adaleti sağlama görev ve sorumluluğu hükümdarıdır.”²⁸

İbn Haldun'un kalkınma anlayışı, dinamik ve çok disiplinli bir yapıya sahip olup ekonomik faktörlerle birlikte kurumsal faktörlere de dayanır. İbn Haldun'a göre milletlerin yükselişini; girişim serbestisi, özel mülkiyet haklarının korunması, adaletin sağlanması ve hukukun üstünlüğü, düşük vergilendirme, devletin ticaret başta olmak üzere üretime ve fiyatlara müdahale etmemesi, ticaret yollarının güvenliğinin sağlanması, daha az bürokratik yapı, piyasada monopol eğilimlerin engellenmesi, bağımsız ve istikrarlı bir para politikası, büyük bir nüfus, bağımsız düşünen ve yaratıcı bir eğitim sistemi, beşeri sermaye ve asabiyet gibi unsurlar sağlamaktadır.²⁹ Kalkınmayı sağlayan ekonomik faktörler ise işbölümü, kamu harcamaları, vergiler, nüfus (emek) ve iklim üzerinden detaylandırılabilir.

3.1. Emek, İş Bölümü ve İktisadi Kalkınma

A. Smith, “Ulusların Zenginliği” isimli eserinde emeğin üretimdeki önemini vurguladıktan sonra işbölümü sayesinde emek veriminin artacağını ifade etmiştir.³⁰ Piyasa genişliği kavramından sonra iş bölümüne dair tespitler Smith'in büyüme teorisinin ikinci basamağını oluşturmuştur.³¹ Adam Smith, iğne örneği üzerinden, iş bölümünün yapılması sonucunda aynı sayıda iş gücü ile iş miktarının nasıl arttığını; işçide el yatkınlığı, zaman tasarrufu ve icat edilen makinelerin işi kolaylaştırması üzerinden anlatır. Smith, “emeğin üretici güçlerindeki en büyük gelişmenin ve bir yerde, emeğin yönetiminde ya da kullanılmasında gösterilen ustalığın, el yatkınlığının ve kavrayışın çoğu, anlaşılan iş bölümünden gelmiştir” biçiminde ifade ettikten sonra, “İşçinin biri teli çeker; bir başkası bunu düzeltir, bir üçüncüsü keser; bir dördüncüsü ucunu sivriltilir, bir beşincisi baş geçebilmesi için tepesini ezer” örneği ile durumu net bir biçimde ifade eder.³²

İktisadi düşünce tarihinde iş bölümünün önemine dair ilk çalışmaların Adam Smith tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Ancak 14. yy.'de iş bölümünün emek verimliliğine ve iktisadi büyümeye olan katkısı ilk olarak İbn Haldun

²⁸ Abdurrahman İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trc. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), 238-39.

²⁹ Selim Cafer Karataş, “Economic Theory of İbn Khaldun and Rise and Fall of Nations”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 2006), 286.

³⁰ Savaş, *İktisatın Tarihi*, 725.

³¹ Ersan Bocutoğlu, *İktisadi Düşünceler Tarihi* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2016), 62.

³² Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, trc. Haldun Derin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 5-9.

tarafından dile getirilmiştir. İbn Haldun, iş bölümünü sadece ekonomik verimliliği yönüyle değil aynı zamanda meydana getirdiği sosyal dayanışma ve toplumsal iş birliği perspektifi üzerinden ele alarak Durkheim'in öncülüğünü de yapmıştır.³³ İbn Haldun, marangozluk mesleği üzerinden iş bölümünü, "Marangozlukta usta olan zat, keresteyi önce ya küçük parçalar halinde veya tahta şeklinde ayırır (ölçer, biçer, keser, tahlil). Sonra bu parçaları arzu edilen suretlere göre birleştirir... Mesela kapıların ve sandalyelerin işlenmesi (oyulması, kabartılması) böyledir" şeklinde ifade etmiştir.³⁴

İbn Haldun'un işbölümü yaklaşımını özgün ve önemli kılan durum, işbölümünün üretim üzerindeki etkisinin sanayi, sosyal ve uluslararası boyutuyla ele almasından ileri gelmektedir.³⁵ İnsanların geçimlerini sağlamak için iş birliğine ihtiyaç duyduğu ve toplumsal yaşamın bunu zorunlu kıldığı gerçeğinden hareketle İbn Haldun, sosyal ve sanayi yönünden işbölümünü şu şekilde ifade etmektedir: "İnsanlardan bir taifenin, birbirine yardım etmek suretiyle istihsal [üretim] ettikleri ihtiyaç maddeleri, istihsale katılanların adedinden kat kat fazla insanın zaruri (ve iptidai) ihtiyaç açığını kapatır. İmdi, bir kimse, mesela buğdaydan kendisine yetecek kadar bir miktardaki gıdayı müstakilen ve tek başına istihsal edemez. Ama kimi alet yapan marangoz ve demirci, kimi sığır bakan, tarla süren, başakları hasat eden ve kimi çiftçiliğin sair külfetlerini üstlenen altı veya on kişi, aynı şeyi istihsal etmeye koyulup, bu işleri aralarında tevzi ettiler mi, (iş bölümü) veya bunun için bir araya geldiler mi, bu emekleriyle hasıl olan belli miktardaki gıda hiç şüphe yok ki, istihsale katılanların (ve yukarıda bahsedilenlerin) birçok kat fazlasına kâfi gelir. Şu hâlde bir araya gelindikten sonraki emekler, birleştirilen iş gücü (ile üretilen erzak) çalışanların ihtiyaçlarından ve zaruri ihtiyaç maddelerinden fazladır."³⁶

İbn Haldun, iş bölümü sayesinde ortaya çıkan üretim fazlasının o dönem için şehirlerarası, günümüz ifadesiyle de uluslararası ticarete konu olacağını emek faktörü üzerinden açık bir biçimde ifade etmektedir. Bu durum Mukaddime'de şu şekilde yer almaktadır: "İmdi, bir kasaba veya şehir halkı, (iş bölümü yaparak) tüm emeklerini (a'mal, iş gücü), zaruri (gıda) maddeleri ve ihtiyaçları ölçüsünde tevzi edince, bu hususta bahis konusu emeklerin asgarisi (zaruri ihtiyaçlarını temin için) kâfi gelir. Geriye kalan emeklerin tümü, zaruri ihtiyaç maddeleri üzerine zait olarak baki kalır. Bu da refaha, refahın getirdiği adet ve itiyatlara ve diğer şehir halkının ihtiyaç duydukları hususlara harcanır. Öbür şehirlerdeki halk, karşılığını ve değerini vererek (söz konusu asgari emek üzerine zait olan emekle istihsal edilen

³³ Mohaned Talib Al-Hamdi, "Ibn Khaldun: The Father of the Division of Labor", *Paper presented at the international Conference on Ibn Khaldun* (Madrid: 3-5 November 2006)

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 734.

³⁵ Jean David C. Boulakia, "A Fourteenth-Century Economist", *Journal of Political Economy* 79/5 (October 1971), 1106-1108.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 652.

ihtiyaç fazlası malları) onlardan temin ederler. Netice olarak (mal ihraç eden belde ve kavimler) bu yoldan zenginlikten bir pay ve nasip alırlar."³⁷

3.2. Kamu Harcamaları ve İktisadi Kalkınma

İbn Haldun, "Vergiler ve Mali İşler Divanı" görevinin zorunlu olduğunu ve bu görevin devlet görevleri arasında büyük bir bölümü teşkil ettiğini ifade eder. İbn Haldun'a göre bir devletin mutlak anlamda kurulması için üç unsur gereklidir. Bunlar: mal (para), asker (ordu) ve devlet yazışmaları ve diplomasidir.³⁸

İbn Haldun, "Sultanın ihsanlarında azalma, vergileri eksiltir" başlığı ile ekonomide döngüsel bir akım mekanizmasının olduğunu farkındadır. İbn Haldun'a göre hanedan/devlet tarafından elde edilen vergiler iddihar edilip harcamalara tahvil edilmezse toplam talep düşer bu durumda vergi gelirleri azalır. Bu durum pazarda durgunluğa neden olur. İbn Haldun, devlet ve sultanın en büyük pazar olduğunu ifade ettikten sonra günümüz ifadesiyle kamu harcamaları-durgunluk-vergi gelirleri arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: "...Hanedanlık ve sultan âlemdeki en büyük pazardır. (İktisadi ve ticari faaliyetlerin merkezi devlettir). Umranın maddi unsurunu ve esasını bu pazar teşkil eder. Sultan, mal ve vergi gelirlerini kendine tahsis eder veya bu servet kaybaldığı için sarf yerlerine harcamazsa bu durumda, sultanın maiyetinde ve etrafındaki şahısların, devleti himaye edenlerin elinde mal azalmış olur. Aynı şekilde bunların ve yakınlarının yaptıkları bağışlar da inkıtaya uğramış ve harcamaları toptan azaltmış olur. Hâlbuki (harcama yapan) halkın büyük bir kısmını bunlar teşkil eder, bunların pazarlarda yaptıkları masraflar başkalarının harcadıkları paralardan daha fazladır. (En büyük tüketici kesim bunlardır). Bu yüzden pazarlarda kesat vaki olur. Alışverişler durgunlaşır, ticari mallardaki kârlar zayıf bir seviyeye düşer. Bu da (devlet ile ilgili) gelirlerin azalmasına yol açar. Çünkü vergi gelirleri ve hasılat, ülkenin mamur oluşuna, alışverişe, pazarların faaliyetine, ahalinin kâr ve menfaat peşinde olmalarına bağlıdır. (Onun için devlet harcamaları ne kadar çok olursa, gelirleri de o nisbette fazla olur, gider geliri besler ve onun kaynağı olur). Çünkü irâdın azalması halinde sultanın serveti de azalmıştır. Zira belirtmiş olduğumuz gibi devlet en büyük pazardır, tüm pazarların anası, gelir ve gider itibarıyla de aslı ve maddesidir. Eğer devlet pazarı durgunlaşır ve sarfiyat yapılan yerler azalır, onun dışında kalan pazarların bunun gibi ve daha ağır bir durumla karşılayacakları gayet tabiidir."³⁹

Yukarıda aktarılanlar, günümüz ifadesiyle, kamu hizmetini yerine getiren devlet çalışanlarının maaşlarının indirilmesinin, aynı zamanda satın alma güçlerini azaltacağı sonucunu vermektedir. Bu tespitler ışığında, İbn Haldun, çağdaş satın

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 652.

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 494.

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 548.

alma gücü kuramına da öncülük etmiştir.⁴⁰ İbn Haldun, söz konusu tespitler üzerinden ülke kalkınması için vergi ve harcama arasındaki ilişkiyi net bir biçimde ifade etmiştir. Daha açık bir ifade ile İbn Haldun, vergiyi, halk ve devlet arasında bir mal gibi görmüştür. Hanedan/devlet, halktan topladığı vergileri mal ya da hizmet şeklinde ekonomiye geri döndürmezse bir tür halkın malı gasp edilmiş olur.⁴¹

İbn Haldun, şehirleşme ve kentleşme için de mutlak anlamda devlete ihtiyaç duyulduğunu, “Devletin ömrü uzun olursa, şehirde fabrikalar kurulmaya, geniş ve görkemli evler inşa edilmeye devam eder, çarşılar, sokaklar büyür” üzerinden de günümüz ifadesiyle kamu yatırımlarının ekonomik büyüme ve kalkınma üzerindeki önemini vurgulamıştır.⁴²

Klasik iktisadın “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” anlayışı 1929 Büyük Ekonomik Buhan ile birlikte yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Keynes, kamu harcamalarının toplam talebin bir kısmını oluşturduğu gerçeğinden hareketle, kamu harcamalarının artırılması veya vergilerin indirilmesi gibi genişletici maliye politikası uygulamaları sayesinde ekonomik krizlerin etkilerinin azaltılabileceğini savunmuştur. Bu anlayış esasında kamu harcamalarının iktisadi büyüme ve kalkınma üzerindeki etkisini de göstermektedir. Kamu harcamaları ile milli gelir arasındaki ilişkinin son yüzyılda daha anlaşılır hale geldiği kabul edilse de söz konusu ilişki, İbn Haldun tarafından yüzyıllar önce ifade edilmiştir. Bu bağlamda bazı yazarlara göre İbn Haldun, Keynes’in selefi ve mübeşşiridir.⁴³

İbn Haldun, devletin üretim ve ticari faaliyetlerde bulunmasına karşı çıkar. Ayrıca, düşük vergi oranı/vergi miktarı ve mülkiyet haklarının korunması savunusu ile de özel kesimin üretimini teşvik etmiştir. Bu yaklaşımı sebebi ile arz yanlı iktisat anlayışının öncüsü olarak görülmüştür. Bu hususla birlikte, hükümetin satın aldığı mal ve hizmetler aracılığıyla da ekonomik büyüme noktasında devlete önemli bir fonksiyon yükler. Bu iki durum günümüz bakış açısıyla bir zıtlık oluşturuyor gibi görünse de Lizana, İbn Haldun’un iki farklı anlayışın fırsatları fark ettiğini belirtir ve İbn Haldun’un günümüz iktisatçılarına göre daha geniş bir perspektife sahip olduğunu ifade eder.⁴⁴

3.3. Vergi, Vergi Politikası ve İktisadi Kalkınma

İbn Haldun’u ekonomi sahasında öncü bir konuma getiren ve literatüre Haldun-Laffer eğrisi olarak da yerleşmesini sağlayan husus, İbn Haldun’un vergi

⁴⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2007), 309.

⁴¹ Neşet Tok, *İlm-i Umran İbn Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 121.

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2019, 2/25-26.

⁴³ Boulakia, *Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist*, 1117; Kozak, *İbn Haldun’a göre İnsan-Toplum-İktisat*, 245; Karataş, *Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of Nations*, 279.

⁴⁴ Seyfi Say, *İbn Haldun’un “Uluslararası İlişkileri Etkileyen Unsurlar”a İlişkin Görüşlerinin Analiz ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 334.

konusundaki yaklaşımıdır. Nitekim Arthur B. Laffer, ismi ile zikredilen eğrinin kendisinden önce İbn Haldun tarafından ele alındığını ve gelişmiş bir versiyonunun John M. Keynes tarafından dile getirildiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Laffer, vergi oranlarındaki artışın optimum seviyeyi aşması durumunda vergi hasılatının düşeceğini belirtmiştir. ABD'nin 40. Başkanı Ronald Reagan, 42. Başkan W.J. Clinton'un yürürlüğe koymak istediği vergileri ve bu politikaları eleştirip politika tavsiyelerinde bulunduğu doğrudan İbn Haldun'dan bahsetmiştir.⁴⁶ Oweiss'e göre İbn Haldun, vergi teorisine ilk olarak katkı sağlayan düşündürdür ve Oweiss, "Laffer eğrisinin on dördüncü yüzyılda İbn Haldun tarafından geliştirilen vergilendirme teorisinin grafiksel bir sunumundan başka bir şey" olmadığını iddia etmiştir.⁴⁷

İbn Haldun, modern maliyenin tasnif ettiği biçimiyle, dolaylı-dolaysız vergiler ayrımını günümüz maliyet literatüründeki ifadelerle kullanmamış olsa da bu ayrımı fark etmiştir.⁴⁸ İbn Haldun, "sadaka (zekât), haraç ve cizyeden ibaret olup, bunlar tevziat (ve mükelleflerden her birine düşen pay)" şeklinde ifade ettiği kısımda dolaysız (doğrudan) vergilere temas ederken "Bunun üzerine devletin başında bulunan zat, çeşitli vergiler ihdas eder. Pazarlarda yapılan alışverişler için tarife ve resimler koyar. Pazarda bulunan mallar ve şehir kapılarındaki sermaye üzerine yani ithal mallarına belli miktarda yeni vergiler (gümrük) tarh eder" kısmında ise dolaylı vergilere temas etmiştir.⁴⁹ Günümüzde vergi sistemi ve optimal vergileme nasıl olmalıdır sorusuna cevap verilirken A. Smith'in ilkeleri esas alınmaktadır. Smith, optimal vergileme meselesinde adalet, belirlilik, uygunluk ve iktisadilik kriterlerine vurgu yapmaktadır.⁵⁰ Mukaddime'de İbn Haldun, doğrudan iktibas ettiği bir mektup üzerinden optimal bir vergilemenin özellikleri için adalet, hakkaniyet, eşitlik ve umumilik kriterlerini sıralamıştır.⁵¹

İbn Haldun'un ortaya koyduğu vergi oranı/miktarı ile iktisadi kalkınma arasındaki ilişkiyi anlamak için Mukaddime'de yer aldığı şekliyle asabiyet (grup dayanışması) ile bedevilik-hadarilik kavramlarının anlaşılması gerekir. Genel bir ifadeyle, bedevilik ile kastedilen göçebe, konargöçerliktir. Hadaret ise köy, belde, kasaba ya da şehir gibi yerlerde meskûn olma halini, hadari ise yerleşik insanı (uygar) açıklamaktadır. İki toplum yapısının farklı oluşu tüketim, üretim ve siyasi yapılanmaları üzerinden ifade edilebilir. Asabiyet de çok genel bir anlatımla,

⁴⁵ Arthur B. Laffer, "The Laffer Curve: Past, Present, and Future, Executive Summary", The Heritage Foundation, erişim: 17 Temmuz 2019 <https://www.heritage.org/taxes/report/the-laffer-curve-past-present-and-future>.

⁴⁶ Karataş, *Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of Nations*, 287-288.

⁴⁷ Ibrahim M. Oweiss, "İbn Khaldûn, Father of Economics". In *Arab Civilization: Challenges and Responses*, haz. Ibrahim M. Oweiss ve George N. Atiyeh (New York: State University of New York Press, 1988), 120.

⁴⁸ Ahmed Alrefai and Michael Brun, "İbn Khaldun: Dynastic Change And Its Economic Consequences", *Arab Studies Quarterly* 16/2 (Spring, 1994), 73-86.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 539-541.

⁵⁰ Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 926-929.

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 578.

kabile/klan mensuplarının birbiriyle yardımlaşmasını, dayanışmasını, birleşmesini olanaklı kılan ve bağlı oldukları kabile/klanları müdafaa etmelerini sağlayan bir histir.

İbn Haldun, asabiyet üzerine kurulu bir devletin başlangıçta bedevilik özelliklerine/karakterine sahip olduğunu bu nedenle halktan alınan vergi ve resimlerin az olduğunu ifade eder. Devletin kuruluş sürecine denk gelinen bu dönemde, harcamalar da azdır. Vergilerin az oluşu imarı güçlendirir, umranı çoğaltır. Döngüsel bir akım sayesinde vergi miktarının az oluşu, bireylerin çalışma arzu ve isteklerinin artmasına sebebiyet verir ve bu durum nedeniyle de vergi hasılatı da artar. Ancak güçlenen ve gelişen devlet, bedeviliğin sade yaşam tarzından uzaklaşır, bunun yerini israf ve savurganlık alır. Tüketim kalıp ve alışkanlıkları değişen hanedan/yönetimin ihtiyaçları da artar. Bu ihtiyaçların karşılanması için tebaanın, çiftçinin ödediği vergi ve resim miktarı artırılır. Dahası pazardaki alışverişlere vergi ve tarifeler (dolaylı vergi) konulur. Bu durumda, üretici kesim, artan vergi tarifeleri ve tarh edilen yeni vergiler nedeniyle üretimden çekilir. Bu durum hem pazardaki büyümeyi azaltır hem de vergi hasılatının düşmesine sebebiyet verir. Bu durum İbn Haldun tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Ülkeyi mamur hale getirmenin en kuvvetli sebebi, memleketi imar etmek için çalışan müteşebbislerin (müstahsillerin ve mu’tamirlerim) üzerine tarh edilen vergilerin miktarlarını imkân ölçüsünde azaltmaktır, insanlar bu yoldan ülkeyi imar için hevesli olarak faaliyet gösterir.”⁵²

3.4. Nüfus Politikası, İklim ve İktisadi Kalkınma

İktisadi çalışmalarda iktisadi kalkınma ile nüfus arasındaki ilişkiyi açıklayan ilk teorinin Thomas Robert Malthus tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Malthus, 1798’de yayınlanan “Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme” yapıtında nüfus ile ilgili politika önermelerini detaylandırmıştır. Malthus, gıda veya yiyecek maddelerin aritmetik dizi; nüfusun geometrik dizi şeklinde arttığını dile getirmiştir. Dünya nüfusunun 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512 şeklinde; gıda maddelerinin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 biçiminde oransal olarak arttığını bir müddet sonra gıda artışının nüfusa yetmeyeceğini ifade etmiştir. Bu anlayışla, Malthus’a göre sefalet ve açlığı önlemenin bir yolu da evlenme yaşının geciktirilmesi ve doğum kontrolü yapılarak nüfus artışının sınırlanmasıdır.⁵³

İbn Haldun, hem şehirlerde hem de bölgelerdeki zenginliğin farklı oluşunu nüfus üzerinden izah eder. İbn Haldun, bedevilik-hadarilik yaşam biçimi üzerinden nüfus artışı ile ekonomik gelişme arasındaki ilişkiyi açıklar. Bedevi yaşam tarzında tüketim, zorunlu ihtiyaçlar ile sınırlıyken hadari toplumlarda istek ve ihtiyaçlar artar, çoğalır, karmaşıklaşır ve lüks mallara olan talep artar. Daha

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2018, 539-540.

⁵³ Thomas Robert Malthus, *First Essay On Population* (London: Macmillan, 1966), 14-126.

müreffeh bir yaşam isteği şehirlere göçü artırır, nüfus kalabalıklaşır, üretken emek ve iş bölümü ile birlikte üretim fazlası ortaya çıkar. İbn Haldun'a göre bu durum, umran/bayındır ile ilgilidir. Nitekim işgücünün çokluğu sayesinde üretim artar, bu durum birikim yaratarak daha fazla servet kazanılmasına olanak sağlar, refah yükselir. Piyasa canlılığı aynı zamanda vergi hasılatını da artırır, devletin güç ve kuvveti artar, yeni şehir ve kaleler inşa edilir. İbn Haldun bu durumu: "Bil ki, umranın eksilmesiyle çalışma ve emek yok olur veya azalır, Allah (o yerde) kazancın ortadan kalkmasına izin verir (yani orada kazanç ve birikim olmaz). Nüfusu az olan şehirlere dikkat edildiğinde, insan emeği ve çalışmanın azlığından dolayı, rızkın ve kazancın nasıl azaldığı veya ortadan kalktığı çok iyi görülecektir. Aynı şekilde umranı çok olan şehirlerin durumun ise çok daha iyi ve refah içinde olduğu görülecektir" şeklinde sürdürür⁵⁴.

İktisadi düşünce tarihinde İbn Haldun'un Malthus'tan önce nüfus ile ekonomik gelişme arasındaki korelasyonu açıkladığı açık bir biçimde görülmektedir. Ayrıca, dünya nüfusunun Malthus döneminde 1 milyar dolaylarında olduğu göz önünde tutulursa, (7.5 milyara yaklaşan nüfusun) günümüzde hem gıda üretiminin büyük bir miktarda artması hem de yaşam süresinin iki kat artması Malthus'un öngörülerinin isabetli olmadığını göstermiştir.⁵⁵

İbn Haldun, ülkeler arasında ortaya çıkan gelir farklılığının nedenlerinden birisini de mutlak anlamda olmasa bile nispi olarak coğrafi yapıya (iklime) atıfta bulunarak açıklar. İklimin, birey davranışları üzerinde etkili olduğu, ilk olarak İbn Haldun tarafından dile getirilmiştir. Bu görüşler daha sonra coğrafi yapısalcılık ismiyle bir ekol haline gelmiştir.⁵⁶ Nitekim İbn Haldun'a göre iklim yapısının farklılığı ekonomik faaliyetleri de etkiler.⁵⁷ İbn Haldun, farklı iklimlerin birey davranışları üzerindeki etkisini Montesquieu'dan⁵⁸ yüzyıllar evvel ifade ederek Montesquieu'un öncüsü konumunda yer almıştır.⁵⁹

İbn Haldun, farklı kuşaklarda yaşayan insanların hem yaşam biçimlerinin hem de ekonomik gelişmişlik seviyesinin farklı oluşunu yedi kuşak üzerinden şu şekilde ifade eder: "...Dördüncü kuşak en ılıman ve uygun iklime sahiptir. Onun iki tarafında yer alan üçüncü ve beşinci kuşak da buna en yakın iklimlere sahiptir. Onlardan sonra gelen kuşakların iklimleri normalden uzaklaşırlar. Birinci ve yedinci kuşak ise (meskûn bölgeler içinde) normalden en uzak iklimlere sahiptir.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2019/II: 93.

⁵⁵ Mahfi Eğilmez, *Tarihsel Süreç İçinde Dünya Ekonomisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 172; Can Coşkun Aktan, *Thomas Roberth Malthus (1766-1834)*, Erişim Tarihi: 20 Haziran 2019, Homepage: <http://www.canaktan.org/>

⁵⁶ Ömer Demir, *Uluslararası Politik Ekonomi*, hzr. Ömer Demir (Eskişehir: AÖF Yayınları, 2018), 104.

⁵⁷ Ömer Demir, *Din Ekonomisi İnanç, Zenginlik ve Mutluluk* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 138.

⁵⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, trc. Berna Günen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 289-306.

⁵⁹ Warren E. Gates, "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas On Climate and Culture", *Journal of The History of Ideas* 28/3 (Jul.- Sep. 1967), 419; Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 34-35.

Bu nedenle, bu üç kuşak içindeki ilimler, sanayi, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler ve hatta hayvanlar da içinde olmak üzere her şey, en mutedil ve uygun özelliklere sahiptir. Buralarda yaşayan insanların bedenleri, renkleri, ahlâkları ve dinleri en uygun niteliktedir... İklimi mutedil olan bu kuşaklarda yaşayan insanlar, iklimin kendilerine sağladığı uygun şartlardan dolayı, diğer insanlardan daha mükemmel durumdadırlar. Evleri, giyecekleri, yiyecekleri ve uğraştıkları sanatlar en uygun özelliklerdedir. Taştan yüksek evler bina ettikleri, bu evleri sanat eserleriyle süsledikleri, alet ve gereçler icat etmede birbirleriyle yarıştıkları ve bütün bu sahalarda çok ileri bir düzeye ulaştıkları görülür. Altın, gümüş, demir, bakır, kurşun ve kalay gibi doğal madenleri kullanırlar. Aynı şekilde ticaretlerini altın ve gümüş paralarla yaparlar... Birinci ve ikinci veya altıncı ve yedinci kuşaklar gibi mutedil olmayan iklimlere sahip yerlerde yaşayan insanlar da bütün hallerinde mutedillik ve uygun şartlarda olmaktan uzaktır. Evleri çamurdan ve kamıştan, yiyecekleri mısır ve ottan, elbiseleri ağaç yaprakları veya hayvan derilerinden ve çoğu da hiç elbise giymeyip çıplak bir vaziyettedir. Meyveleri ve ekmekle yedikleri katkıları, tuhaf ve normalin dışına çıkmaktadır. Alışverişleri ise altın ve gümüşle değil, bakır, demir veya hayvan derileriyledir.”⁶⁰

Sonuç

İbn Haldun (1332-1406), İslam Medeniyetinin bilimsel, kültürel, siyasi ve ekonomik olarak krizin girdabına girdiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. İbn Haldun’un varlığından neredeyse 70 yıl önce bazı İslam ülkeleri Moğol istilasına uğramış, İspanya başta olmak üzere diğer yerlerde Müslümanların varlıkları sonlandırılmak istenmiştir. Söz konusu dönemde İslam toplulukları/hanedanlıkları arasında da derin bir çatışma hali vardır. Bütün bu unsurlar dikkate alındığında bir buhran hali egemendir. Böylesi bir dönemden sonra İbn Haldun’un Mukaddime’si ortaya çıkmıştır. İbn Haldun, Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs devletlerinde bulunmuş, hem siyasi faaliyetler hem de idari görevler icra etmiştir. Bu dönemdeki müşahede ve tespitleri; yalnızca siyaset ve yönetim alanı ile sınırlı kalmamış, sosyolojik, kültürel ve ekonomik unsurları barındıran geniş bir perspektif üzerine inşa edilmiştir.

İbn Haldun, tarihi haberlerin nakledilme biçiminin ve metodunun eksikliğine, yanlışlığına vurgu yapmak suretiyle yeni bir ilim kurmuştur. Bunu da ilm-i umran olarak ifade etmiştir. İbn Haldun, ilm-i umranın; toplumsal yaşamda meydana gelen vahşilik, ehlileşme, medeniyetler, asabiyetler, insanların birbirleri üzerinde kurmak istedikleri egemenlik ve egemenlikten neş’et eden mülk, hanedanlık, toplumların kazanç, geçim yolları, ilimler ve sanatlar hakkında haber verdiğini ifade eder. Bu anlayış üzerinden toplumların ekonomik yapıları asabiyet, bedevi ve hadarilik kavramları etrafında şekillendirilmiştir.

⁶⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2019, 1/ 117-122.

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde tarım toplumu ve emek-yoğun üretim egemendir. Bu hususla birlikte İbn Haldun'un iktisadi görüşleri yaşadığı çağın ötesindedir. Nitekim İbn Haldun, ekonomiye devlet ve uluslararası ticaret (o dönem şehirlarası) unsurlarını da dâhil etmiştir. İbn Haldun, toplumların yapısındaki farklılığın ekonomik durumdan kaynaklandığı ifade etmiştir. İbn Haldun, emeğin üretimdeki önemi, bölüşümü, ücret ve fiyatların serbest piyasa şartlarında oluşması, risk ve belirsizliğin ticari faaliyetlerdeki etkisi, vergi gelirleri ile vergi hâsılatı arasındaki korelasyon, günümüz ifadesiyle çarpan etkisinin (kamu harcamaları) milli gelir üzerindeki etkisi vb. bir çok alanda yüzyıllar evvelinden ve halen günümüzde geçerliliğini sürdüren tespitler yapmıştır.

İbn Haldun'un kalkınma anlayışı çok disiplinli olup iktisadi faktörlerin yanı sıra kurumsal faktörleri de kapsamaktadır. İbn Haldun, kalkınmayı adalet, mülkiyet hakları, yönetim tarzı, politik istikrar, ekonomik özgürlükler vb. birçok husus etrafında şekillendirmiştir. Yapılan çalışmada İbn Haldun'un kalkınma yaklaşımı iktisadi faktörler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. İbn Haldun, emeğin önemine vurgu yaparak iş bölümü sayesinde üretimin ve verimliliğin aratacağını A. Smith'ten yüzyıllar önce vurgulamıştır. İş bölümünün üretken emeğe olan katkısının yanı sıra sosyal dayanışma ve uluslararası ticareti şekillendirdiğini, net bir biçimde ifade etmiştir. İbn Haldun, devlet ile vatandaş arasında dengenin sağlanmasını ve refah artışını kamu harcamaları üzerinden ifade etmiştir. Günümüz terminolojisiyle, hanedanın/devletin kamu harcamalarını karşılamak üzere topladığı vergilerin devlet eliyle iddihar edilmemesini, tüketim ve yatırıma dönüştürülmesini ve bu yolla piyasanın canlandırılabilceğini izah etmiştir. Bu yaklaşımını, kamu hizmetini yerine getiren memurların aldığı ücret üzerinden detaylandırarak çağdaş satın alma kuramına öncülük etmiştir. İbn Haldun, vergi oranının/miktarının artırılarak vergi hasılatının artırılmayacağını; hatta vergi artışının ikame etkisi ve vergi sömürüsü nedeniyle iktisadi daralmaya neden olacağını yüzyıllarca önce ifade etmiştir. Bu bağlamda, iktisadi büyüme ve kalkınmanın sağlanmasında kilit unsurun düşük vergi oranı/miktarı olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun, Malthus'un aksine nüfus artışının (işgücü) iktisadi büyüme ve kalkınmayı sağlayacağını ifade etmiştir. Üretken emek, yenilikçi bir ulusal yapının bu hususu doğruladığı net bir şekilde görülmektedir. İbn Haldun, iklimin hem birey davranışları/yapısı hem de iktisadi faaliyetler üzerindeki etkisini Montesquie'den çok önceleri ifade etmiştir. İklimin ekonomik kalkınma üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu, şehirlerin tecrübesinin, yenilikçi yapısının ve medenileşme seviyesinin daha belirleyici olduğunu izah etmiştir.

Ekonomi biliminin nihai amacı, insanların refah seviyesi nasıl artırılabilir sorusuna cevap aranmasıdır. Bu bağlamda, bir iktisat klasiği olarak Mukaddime'nin çağları aşan bir yapıya sahip olduğu ve İbn Haldun'un iktisadi kalkınmaya dair görüşlerinin günümüzde geçerliliğini sürdürdüğü açık bir biçimde iddia edilebilir. İbn Haldun, insan merkezli bir iktisat anlayışı kurma çabasında olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde, önemi son yüzyılda yeni anlaşıldığı halde

iktisadi büyüme ve kalkınmayı sadece iktisadi faktörlere indirgememiştir. İktisadi düşünce tarihinde, başta İbn Haldun olmak üzere İslam düşünürlerinin sağladığı katkılar görmezden gelinerek iktisadi düşünce sistematüğini inşa etmenin eksik kalacağı aşikârdır. İbn Haldun üzerine son yıllarda ülkemizde yapılan çalışmalar artarak devam etmektedir. Bu hususla birlikte, İbn Haldun'un sahip olduğu derin kavrayış ve ilmi zenginlik göz önünde bulundurulduğunda, İbn Haldun'un başta iktisat anlayışı olmak üzere diğer alanlarda da daha spesifik konuların ve alanların araştırmaya konu olabileceğinin görülmesi dikkate değerdir.

Kaynakça

Aktan, Can Coşkun. Thomas Roberth Malthus (1766-1834). Erişim tarihi 20 Haziran 2019, Homepage: <http://www.canaktan.org/>

Al-Hamdi, Mohaned Talib. "Ibn Khaldun: The Father of the Division of Labor". *Paper presented at the international Conference on Ibn Khaldun*, (Madrid: 3-5 November 2006).

Alrefai, Ahmed and Brun, Michael. "Ibn Khaldun: Dynastic Change and its Economic Consequences". *Arab Studies Quarterly* 16/2 (Spring, 1994), 73-86.

Arslan, Ahmet. *Bir Ömür Düşünmek*. ed. Devrim Özkan ve Buğra Kalkan. İstanbul: Eksi Yayınları, 2019.

Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Baeck, Louis. *The Mediterranean Tradition In Economic Thought*. London: Routledge, 1994.

Battah, M. Abdalla. *Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science*. The American Univesity, Doktora Tezi, 1998.

Bocutoğlu, Ersan. *İktisadi Düşünceler Tarihi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2016.

Boulakia, Jean David C. "A Fourteenth-Century Economist". *Journal of Political Economy* 79/5 (October 1971), 1106-1108.

Chapra, M. Umar. "Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?" *The Journal of Socio Economics* 37/2 (2008), 836-863.

Chapra, M. Umer. *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış*. trc. Melih Turan. İstanbul: İktisat Yayıncılık, 2019.

Demir, Ömer. *Din Ekonomisi İnanç, Zenginlik ve Mutluluk*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

Demir, Ömer. *Uluslararası Politik Ekonomi*. hzr. Ömer Demir. Eskişehir: AÖF Yayınları, 2018.

Eğilmez, Mahfi. *Tarihsel Süreç İçinde Dünya Ekonomisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.

El Husri, Satı. *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Erdem, Gazi. "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 57-77.

Gates, Waren E. "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas On Climate and Culture". *Journal of the History of Ideas* 28/3 (Jul.- Sep. 1967), 419.

Gift, Richard E. – Krislov, Joseph. "Are There Classics in Economics". *The Journal of Economic Education* 22/1 (1991), 27-32.

Gökdağ, Kamuran. *İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2007.

Hassan, Ümit. "İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 28/3 (1973) 111-126.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Islahi, Abdul Azim. *History of Islamic Economic Thought. Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*. United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2005.

İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. trc. Halil Kendir. İstanbul: Marmara Kültür Yayınları, 2019.

İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

Karataş, Selim Cafer. "Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of Nations". *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 2006.

Kaya, Mahmut. "Beytül Hikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1998,

Khaldun Ibn, Abdurrahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. trc. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Kozak, İbrahim Erol. *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Laffer, Arthur B. "The Laffer Curve: Past, Present, and Future, Executive Summary", The Heritage Foundation, erişim: 17 Temmuz 2019 <https://www.heritage.org/taxes/report/the-laffer-curve-past-present-and-future>.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: Routledge, 2017.

Malthus, Thomas Robert. *First Essay on Population*. London: Macmillan, 1966.

Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. trc. Berna Günen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Oweiss, Ibrahim M. "Ibn Khaldún, Father of Economics". *In Arab Civilization: Challenges and Responses*, haz. Ibrahim M. Oweiss, ve George N. Atiyeh. New York: State University of New York Press, 1988.

Özel, Mustafa. "Bir İktisat Klasiği Olarak İbn Haldun'un Mukaddime'si". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 1-8.

Pınar, Abuzer. *Maliye Politikası: Teori ve Uygulama*. Ankara: Naturel Yayıncılık, 2010.

Robinson, Joan. *Economic Philosophy*. London: Penguin Books, 1970.

Savaş, Vural Fuat. *İktisatın Tarihi*. Ankara: Siyasal Yayınevi, 2007.

Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Söyleşi: Sefer Turan. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.

Yuvalı, Abdulkadir. "Hülâgü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18/473-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler*

Mehmet YÜCE**

Öz

İslâm sadece inanç esasları üzerine kurulmuş din değildir. İslam dininde akâid ilkeleri temel olmakla birlikte bunun hem tamamlayıcısı hem de yansıması olarak amel-ibadet, ahlâk esasları ve muamelat da dinin diğer sacayaklarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslam dini hayatın bütün alanlarına ilişkin her konuya temas etmektedir. Ancak metodolojik olarak her konuyu ayrıntılı olarak ele almaz. Yapısına göre kimi konular için esasları belirtmekle yetinilir. İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'an, diğer birçok toplumsal kurumda olduğu gibi ekonomi kurumunun temel ilkelerini belirlemekle yetinmiştir. Zira Kur'an, dönemin ekonomik yapısı ve gelişimine göre farklılaşacak ekonomi kurumunun temel ilkelerini belirleyip, ayrıntılı uygulamayı dönemin ihtiyacına göre İslam toplumlarına bırakmıştır. Bu durum Kur'an'ın olaylara mucizevi bakış açısını gösterdiği gibi İslam dininin toplumsal olaylara bakış tarzını da ortaya koymaktadır.

İnsanlar, varlıklarını sürdürebilmeleri için birçok kuruma ihtiyaç duymaktadırlar. Bunlardan biri de ekonomi kurumudur. Hayatın bütün alanlarında her konuya temas eden İslam dini, insanların temel ihtiyaçlarını karşıladıkları ekonomik kurumuna da kuşkusuz temas etmektedir. Bu ilişki sonucunda ise İslam ekonomisi sistemi oluşmuştur. İslam ekonomisinde sistem, İslam hukukunun birincil kaynakları Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere İslam'ın temel kaynaklarından beslenmektedir. İslam iktisadında sınır, İslam dininin belirlediği kapsam ve çerçevedir. Amaç bireyin ekonomik ihtiyacını karşılamak ve sorunlarını çözmekle birlikte, dünyevi ve uhrevi saadeti sağlamaktır. Hedef sadece maddi tatmin sağlamaktan ibaret olmayıp, Kur'an'ın insanlar için belirlediği yüksek gayelere ulaşmaktır. Birey, iktisadi faaliyetlerde bulunurken sadece iktisadi kurumları değil, İslam'da yer alan diğer kurumları da dikkate almalıdır. İşte burada İslam ekonomisinin temel ilkeleri devreye girmektedir. Dolayısıyla bu ilkeler, İslam ekonomik sisteminin işleyişini sağlayan birer ölçü olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Ekonomi, İslam Ekonomisi, İslami Ekonomi, Ekonomi Felsefesi, Ekonominin İlkeleri, İslam Ekonomisi İlkeleri.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 01.03.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 17.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.888911>

** Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü
Prof. Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Economics, Department of Finance
myuce@uludag.edu.tr ORCID: 0000-0001-6398-5589

Main Principles in Islamic Economy

Abstract

Islam is not just a religion founded on the principles of belief. In the Islamic religion, "akaid", that is, the principles of faith are fundamental, but as both a complement and reflection of this, deeds constitute worship, the principles of morality and muamelat are other parts of the religion. Therefore, Islam touches on every issue related to all areas of religious life. But methodologically it does not address every issue in detail. According to its structure, it is sufficient to specify the principles for some subjects. The Qur'an, which is the main source of the religion of Islam, is content with determining the main principles of the economic institution, as in many other social institutions. As a matter of fact, the Qur'an determined the main principles of the economic institution that would differ according to the economic structure and development of the period and left the detailed application to Islamic societies according to the needs of the period. This situation not only shows the miraculous perspective of the Qur'an but also reveals the way the religion of Islam views social events.

People need many institutions to survive. One of these institutions is the economic institution. The religion of Islam, which touches every subject in all areas of life, undoubtedly touches the economic institution where people meet their basic needs. As a result of this relationship, the Islamic economic system was formed. In Islamic economics, its system is fed by the basic sources of Islam, especially the Qur'an and Sunnah, which are the primary sources of Islamic law. The limit in Islamic economics is the scope and framework determined by the religion of Islam. While the aim is to meet the economic needs of the individual and to solve his problems, it is to provide worldly and otherworldly happiness. The goal is not just to provide material satisfaction, but to reach the high goals that the Qur'an has set for people. While the individual is engaged in economic activities, he should take into account not only economic institutions, but also other institutions in Islam. This is where the main principles of Islamic economics come into play. Therefore, these main principles continue to exist as a measure that ensures the functioning of the Islamic economic system.

Keywords: Economics, Islamic Economics, Islamic Economy, Philosophy of Economics, Principles of Economics, Principles of Islamic Economics.

Özet

İnsanı yaratılmışların en üstünü ve en güzel şekilde yaratılmışı olarak gören İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'an'a göre, insan başboş ve amaçsız değil aksine yüce gayeler için yaratılmıştır (ez-Zâriyât 51/56; el-Kıyâme 75/36; et-Tîn 95/4). Yüce gayelerle yaratılmış insanın en yüce gayesi ise yaratıcısını tanımak, O'na itaat etmek ve iradesi doğrultusunda bir hayat yaşamaktır. İslam'da bu şekilde tanımlanan insan için elbette bir yaşam felsefesi de belirlenmiştir. Bu felsefesi bakışı özü ise, insanın Yaratıcının bakışıyla dünyayı yorumlaması ve iradesine uygun hayat sürdürmesi şeklinde ifade edilebilir. Müslüman bireyin hayata bakışı ise Kur'an ve sünnette somutlaştırılmıştır. Dolayısıyla insan

yaşamında en önemli yeri teşkil eden ihtiyaçların karşılanmasını kendine konu alan ekonomiye ilişkin temel düzenlemelerin de bu kaynaklarda yer alması kaçınılmazdır.

İslam ekonomisi, yaratılmışların en üstünü olan insanın meşru ihtiyaçlarını karşılamak üzere kaynak israfına gidilmeksizin, mevcut imkânlar çerçevesinde sınırlı kaynakları kullanarak üretilen mal ve hizmetlerin adaletli bir şekilde bölüşülmesine olanak sağlayan, bireyin özgür iradesiyle yapacağı tercih ile kamu yararı ve kâinatın dengesinin uyumu esasına dayalı olarak kaynak tahsisini gerçekleştiren, ahlaki değerlere haiz, meşruiyetini Kuran-ı Kerim ve Sünnetten alan bir ekonomik anlayış şeklinde tanımlanabilir. İslam ekonomisi özünü Kur'an ve Sünnetten alır. Ekonomik gelişmeler sonucu ortaya çıkan yeni gelişmeler ise Kur'an, Sünnet, Sahabe ve Medeni ehli uygulamalarla birlikte İslam Hukuku içtihatları dikkate alınarak günün şartlar içinde İslam'ın temel anlayışına göre yorumlanır.

Ekonomi, insan ihtiyacını karşılamak üzere kıt kaynakları kullanarak, mal ve hizmetlerin üretimini, tüketimini ve bölüşümünü inceleyen; neyin üretilmesi, nasıl üretilmesi ve kimler için üretilmesine ilişkin sorulara cevap arayan bir bilim dalıdır. Bu sorular İslam ekonomik sistemi tarafından da cevaplandırılması gerekmektedir. Kısaca kaynak dağılımı meselesi olarak da adlandırılan bu sorun, kapitalist sistemde piyasa mekanizması aracılığıyla çözümlenmeye çalışılmaktadır. Sosyal adaleti esas alan İslam dini bu sorunu tamamen piyasa mekanizmasına bırakmış mıdır? Kapitalizmin temel ilkelerinden olan, "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" mantığı ne kadar İslam'ın temel yaklaşımlarıyla örtüşmektedir? Üretim düzeyinin belirlenmesinde "fiyat mekanizması" nı esas alan kapitalist bakış, adalet ve ölçülülük ilkesini benimseyen İslam üretim anlayışıyla ne kadar uyum içindedir? İslam ekonomi sistemi, ekonominin ana sorunları olan "tam istihdam, etkin kullanım, üretim kapasitenin artırılması" sorunlarına nasıl bir çözüm getirmektedir?

Tüm bu soruların cevabını İslam Dininin birinci kaynağı olan Kur'an'da ayrıntılı olarak bulmak mümkün değildir. Zira İslam Dininin temel kaynaklarında ekonomik yapının çerçevesini ayrıntısıyla çizilmemiştir. Bunun yerine ekonomik alana ilişkin genel ilkeler, emirler ve tavsiyelerde bulunulmuştur. İşte burada söz konusu soruların çözümü bu temel ilkeler ışığında konunun uzmanlarının içtihatlarıyla şekillenecektir. Bu yaklaşım İslam'ın yeni sorunlara ya da yeni doğan ihtiyaçlara ilişkin getirilecek düzenlemelere temel bakışını da yansıtmaktadır. Zira bu yaklaşım Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam toplumunun karşılaştığı sorunlar için geliştirilen bir çözüm yöntemi olagelmıştır. Sahabe döneminden sonra yeni sorunlarla karşılaşan İslam âlimleri, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen nakillere kendi rey (oy) ve içtihatlarını ilave ederek sonraki nesillere, yani tebei tâbiîn (Sahabe sonrası ikinci nesil) tabakasına nakletmişlerdir. Aynı yaklaşımla tebe-i tâbiîn tabakası da kendi dönemlerine kadar gelen rivayet birikimini aynı gerekçelerden hareketle, kendi düşünce ve çıkarımlarını da ekleyerek sonrakilere

aktarmışlardır. Böylece toplumsal hayatın her alanına ilişkin İslami bir bakış tarzı şekillenmiştir.

İşte özünü Kur'an ve Sünnetten alan İslam ekonomik sistemin sorunları yönelik getirdiği çözümler de bu metodoloji ile gerçekleşmiştir. Bu çalışmanın konusu da İslam toplumlarının karşılaştıkları yeni ekonomik sorunlara çözüm getirirken dikkate almaları gereken ilkeler oluşturmaktadır. Söz konusu ilkeler şunlardır: Tevhit/Birlik ilkesi, adalet ve ihsan ilkesi, özgür irade ilkesi, sorumluluk ilkesi, Homo İslamicus ilkesi ve ölçülülük ilkesidir.

Tevhit ilkesine göre, insanların emrine verilmiş olan imkân ve kaynaklar, insanın istediği gibi tasarruf edebileceği gibi bir şahsi mal değil, kendisine Allah tarafından emanet edilmiş bir mülktür. Dolayısıyla insan mülkün emanet olarak sahibidir. Bu nedenle emanet teslim aldığı bu kaynakları israf edemez. İslam ekonomisi ihtiyaç esaslı harcamayı teşvik ederek tasarruf ekonomisine yönlendirmekte ve kaynak israfı önüne geçilmektedir.

Adalet ve İhsan ilkesine göre kaynaklar Allah'a aittir ve Müslümanlar bu kaynakları gelecek nesiller için korumaya mecburdurlar. İslami ekonomi anlayışı, Allah'ın merhametiyle insanlara gönderdiği kaynaklardan faydalanmasına izin verirken, bu kaynakların plansız bir şekilde kullanılarak başkalarına maliyet getirmesi yasaklamaktadır.

Özgür İrade ilkesine göre bireyler özgür irade sahibidirler. Allah insanları diledikleri şekilde amel etmekte serbest bırakmıştır. İnsanlar, İslam hukuku sınırları içinde kalmak şartıyla istediği şekilde iktisadi faaliyete bulunabilir. Ayrıca kişinin iktisadi faaliyette bulunması ya da bulunmaması konusunda cebri yollara başvurulmaz. Ancak devletin düzenleyici ve adaleti tesis edici yönde müdahalesi her zaman geçerlidir.

Sorumluluk ilkesi, özgür bir sonucu olan bu ilkeye göre, kişi eylemlerinin sonucuna katlanmak zorundadır. Birey hem içinde yaşadığı topluma karşı hem de Allah'a karşı sorumludur. İşte bireyin bu sorumluluk bilinci içinde hareket etmesi gerekmektedir.

Homo İslamicus ilkesi sadece kendi menfaati peşinde olan insan tipini değil, başkasını da düşünen (altruist) insan tipini benimsemektedir. Diğer bir ifadeyle, İslam iktisadi Sisteminde, toplum yararını kendi çıkarından üstün tutan, azimli ama hırslı olmayan, üretken ama aldatmayan, müteşebbis ama kanaatkâr olan birey tipi tanımlanmaktadır.

Ölçülülük ilkesi ise ekonomik ve toplumsal hayata denge ve ölçüye dikkat çekmektedir. Bu ilkeye göre kişinin tüketiminde meşru hassasiyeti yanında aşırıya gitmemesi ve makul dengeye de riayet etmesi gerekmektedir.

Summary

According to the Qur'an, which is the primary source of the religion of Islam, which sees man as the highest and most beautiful creature, man was created for lofty purposes, not idle and aimless (az-Zariyat 51/56; al-Qiyame 75/36; et- Tîn 95/4). The highest goal of man, who was created with lofty purposes, is to know his creator, to obey Him, and to live a life in line with his will. Of course, a philosophy of life has also been determined for the human being defined in this way in Islam. The essence of this philosophical point of view can be expressed as man's interpretation of the world with the Creator's point of view and living in accordance with the Creator's will. The Muslim individual's perspective on life is embodied in the Qur'an and the Sunnah. Therefore, it is inevitable that the basic regulations related to the economy, which takes place in meeting the needs that constitute the most important place in human life, are also included in these resources.

The Islamic economy allows the fair distribution of goods and services produced with limited resources, without wasting resources to meet the legitimate needs of man, who is the highest of creations. In addition, it is an economic understanding that allocates resources based on the harmony of the individual's free will with the public interest and the balance of the universe, has moral values, and takes its legitimacy from the Qur'an and the Sunnah. Islamic economy takes its essence from the Qur'an and Sunnah. The new developments that emerged as a result of economic developments, on the other hand, are interpreted according to the basic understanding of Islam in the conditions of the day, taking into account the Qur'an, Sunnah, Companions and Civil practices, as well as Islamic Law jurisprudence.

Economics is the study of the production, consumption and distribution of goods and services, using scarce resources to meet human needs; It is a science that seeks answers to questions about what is produced, how it is produced and for whom. These questions need to be answered by the Islamic economic system as well. In short, this problem, which is also called the issue of resource allocation, is tried to be resolved through the market mechanism in the capitalist system. Has the religion of Islam, which is based on social justice, left this problem entirely to the market mechanism? To what extent does the logic of "laissez faire, laissez passer", which is one of the basic principles of capitalism, overlaps with the basic approaches of Islam? How compatible is the capitalist view, which is based on the "price mechanism" in determining the level of production, with the Islamic understanding of production, which adopts the principle of justice and proportionality? How does the Islamic economic system provide a solution to the main problems of the economy, namely "full employment, efficient use, increasing production capacity"?

It is not possible to find the answers to all these questions in detail in the Qur'an, which is the primary source of Islam. Because, the framework of the economic structure has not been drawn in detail in the basic sources of the religion of Islam. Instead, general principles, orders and recommendations regarding the economic field were made. Here, the solution of these questions will be shaped by the jurisprudence of the experts in the light of these basic principles. This approach also reflects the basic view of Islam on the regulations to be brought about new problems or emerging needs. Because this approach It has been a solution method developed for the problems faced by the Islamic society after the death of Muhammad. Islamic scholars who faced new problems after the period of the Companions, Hz. By adding their own opinions (votes) and ijtihads to the transmissions from the Prophet and the Companions, they transferred them to the next generations, that is, to the tebei tâbiîn (second generation after the Companions)society. With the same approach, the tebei tâbiîn society transferred the accumulation of narrations up to their own period to the next ones by adding their own thoughts and inferences, based on the same reasons. Thus, an Islamic perspective on every aspect of social life was formed.

Here, the solutions brought by the Islamic economic system, which takes its essence from the Qur'an and the Sunnah, have been realized with this methodology. The subject of this study is the principles that Islamic societies should take into account while solving the new economic problems they face. The principles in question are as follows: the principle of Unity/Unity, the principle of justice and benevolence, the principle of free will, the principle of responsibility, the principle of Homo Islamus, and the principle of proportionality.

According to the principle of Tawhid, the means and resources given to people are not a personal property that people can dispose of as they wish, but a property entrusted to them by Allah. Therefore, man is the owner of the property as a trust. For this reason, the escrow cannot waste these resources that it has received. The Islamic economy encourages need-based spending and directs it to savings economy and resource waste is prevented.

According to the principle of Justice and Ihsan, resources belong to Allah and Muslims are obliged to protect these resources for future generations. While the understanding of Islamic economics allows people to benefit from the resources that Allah has sent to people with His mercy, it prohibits the unplanned use of these resources to cause cost to others.

According to the principle of Free Will, individuals have free will. Allah has left people free to act as they wish. People can engage in economic activity as they wish, provided that they remain within the boundaries of Islamic law. In addition, forced means are not applied to the person's economic activity or not. However, the intervention of the state in a regulatory and justice-establishing direction is always valid.

According to the principle of Responsibility, a person has to bear the consequences of his actions. The individual is responsible both to the society in which he lives and to Allah. The individual must act in this sense of responsibility.

The principle of Homo Islamicus adopts not only the type of person who pursues his own interests, but also the type of people who think about others (altruist). In other words, in the Islamic economic system, the type of individual who is determined but not ambitious, productive but honest, enterprising but self-satisfied is defined.

The principle of Proportionality, on the other hand, draws attention to balance and measure in economic and social life. According to this principle, besides the legitimate sensitivity of the consumption, the person should not go to extremes and respect the reasonable balance.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, diğer canlılardan farklı olarak sürekli bir gelişim süreci içinde bulunmakta ve bu sürecin her aşamasında birtakım maddî-manevî kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaçların başında da toplu halde yaşamak yer almaktadır. Toplumun temelini teşkil eden bu ihtiyaç ve bu ihtiyacın zorunlu sonucu oluşan ortak hayat, toplumda “örüntü ağı” diyebileceğimiz soyut bir sosyal sistemi ortaya çıkarmaktadır. Bu sistem de davranış örüntülerini¹ oluşturmaktadır. Toplumun davranış kalıpları diye tanımlayabileceğimiz kurumlar da kendini bu şekilde hissettirmektedir. Bir toplumdaki kurumlar ağı, toplumun kültürünü meydana getirmektedir. Kurumlar, kişilerin neyi, nerede, nasıl yapacaklarını göstermek suretiyle sosyal davranışlarını kolaylaştırarak toplumsal yaşamı sürdürebilir hale getirmektedir. Böylece insanlar maddî ve manevî ihtiyaçlarını bu kurumlar aracılığıyla daha kolay ve daha kaliteli bir şekilde giderebilmektedir.

Toplumlarda hazır davranış kalıpları oluşturan; aile kurumu, siyaset kurumu, eğitim kurumu, ekonomi kurumu ve din kurumu gibi çok sayıda kurum vardır. Bu kurumlardan her bir kurumun temel bir fonksiyonu olmakla birlikte, hem diğer kurumları etkilemekte hem de diğer kurumlara ait ikincil fonksiyonu da yerine getirmektedir. Bu kurumlar içinde en etkin kurum şüphesiz din kurumudur. Tarihsel süreç içinde toplumlar ve toplumların davranış kalıbını belirleyen kurumlar incelendiğinde kurumların temelde din kurumundan doğduğunu söylemek mümkündür. Başlangıçta din kurumu diğer kurumların doğmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuş, ancak bu kurumlar zamanla din kurumundan koparak ayrı kurumlar haline gelmişlerdir.

¹ Davranış örüntüleri insanlar arasında düzenli olarak tekrarlanan düşünme ve eylem biçimlerindeki genelleşme ve standartlaşmayı ifade eder. Böylece davranış örüntüleri, bir toplumda neyin kabul edilebilir ya da kabul edilemez olduğu konusunda ortak yargı ve kuralları belirler.

Toplumsal temel kurumlardan biri de ekonomi kurumudur. Bu kurum insanın varlığının sürdürülmesinde temel işlevini yerine getirmektedir. İnsanoğlu yapısı gereği pek çok şeye ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu ihtiyaçlarını karşılamak için ihtiyaç duyulan kaynaklar ise kıttır. İnsanların ekonomideki kıt kaynaklar ile ihtiyaçları arasında dengeyi kurmak için geliştirdiği davranış kalıbı ise ekonominin felsefesini oluşturmaktadır. Ekonomik işlemler, salt bireysel bir eylem olmayıp aynı zamanda toplumsal bir olgudur. O nedenle ekonominin işleyişinde bireysel davranışlar kadar toplumsal kurumlar da önemli katkı sağlamaktadırlar. Dolayısıyla ekonomi kurumu, davranış örüntüleriyle etkileşim içindedir. Ekonomi hem toplumsal kültürün oluşmasına katkı sağlar, hem de toplumsal kültürden etkilenerek şekillenmektedir. O nedenle ekonominin şekillenmesinde evrensel kurallar kadar kültürel, toplumsal kurumlar da önemli rol oynar.

Toplumun temel iki kurumu olan ekonomi ile din kurumlarının birbirlerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Ekonomi kurumunun oluşması ve şekillenmesinde din kurumu başlıca rol oynamaktadır. Dinin ekonomiyi meşrulaştırıcı rolü, ekonomi işleyişi üzerinde yapılandırıcı bir işleve sahiptir. Mesela İslâm dininin faize olan bakışı dolayısıyla İslâm ülkelerinde konvansiyonel bankacılık sektörünün konumunu tartışmalı hale getirmesi ve alternatif olarak İslâm bankacılık anlayışının gelişerek müesseseseleşmesi buna örnek olarak verilebilir. Diğer taraftan ekonominin de dini anlayış üzerinde birtakım etkileri söz konusu olabilmektedir.

Din-ekonomi ilişkisini *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı* adlı eserde irdeleyen Weber, "Protestanlığın Batı'da kapitalist ruhunun gelişimiyle" ilişkili olduğunu savunmakta ve kapitalizmin bir yaşam biçimi olarak kurulmasında Protestan ahlâkının etkili olduğunu iddia etmektedir. Weber'e göre, Protestanlığın bir eğilimi olan Kalvinizmin öğretileri sürekli çalışmayı, Tanrı için çalışmayı ve çalışma sonucu elde edilen kazancın dünyevî zevkler için harcanmamasını öğütlemektedir. Bu şekildeki kutsama, yoksulluğu kurtuluşa giden yol olarak görüp cennetin öte dünyada olduğunu öğretisine dayanan Katolik anlayışının tersine, kazanmak ve tasarrufta bulunmayı Tanrı'yı daha fazla yüceltmenin aracı haline getirerek, dini ekonominin itici bir gücü haline getirmiştir. Böylece, Tanrı için çalışma işi, toplumsal hayatın ekonomik teşkilatlanmasının ana ahlâkî motivasyonu oluşturmaktadır. Kişinin toplumsal davranışını etkileyen bu motivasyon, "Avrupa'da kapitalizmin oluşumu için gerekli sermayenin birikimine, oluşumuna ve ekonomik gelişmesine neden olmuştur".²

Yaradılışı itibariyle muhtaç olarak yaratılan insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için bir rehberliğe ihtiyacı vardır. İslâm inancına göre Allah, insanı ihtiyaçları ve ihtiyaçları karşılama imkânı ile birlikte yaratmıştır. Mademki ihtiyaç yaratılmıştır, o zaman yaratan, bu ihtiyaçları hangi düzen içinde ve nasıl

² Max Weber, *The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism* (London: George Allenand Unwin, 1984), 29.

karşılacaklarının yolunu da insanlara bildirmiştir. Dolayısıyla insanın dini hayatı gibi dünyevî hayatını da düzenleyen ilim, iman ve salih amel dini olan İslâm, insanların ihtiyaçlarını karşılamada izleyeceği yolu, yöntemleri ve uygulamaları, yani teori ve pratiği içeren bir düzeni de ihdas etmiş ki, bu sisteme İslâm ekonomik sistemi denmektedir. İşte bu çalışmada İslâm ekonomik sisteminin temel ilkeleri ele alınıp, yorumlanmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma disiplinler arası bir çalışma niteliğinde olduğu için kimi disiplin için teferruat sayılabilecek bir konu diğer disiplin için konunun anlaşılması için temel bilgi niteliğinde olabilmektedir. Zira çalışmada konuya İslâm dininin genel bakışı, ekonomik bilimin temel işleyişi yanında ekonomik kurumunun sosyolojik açıdan da irdelemesine çalışılmıştır. Burada amacımız hiçbir toplumsal kurumun bağımsız olmadığı, kurumların birbirinden etkilenecek şekilde şekillendiği ifade edebilmektir. Zira nasıl ki Protestan ahlâkı bir tarafa bırakırsak liberal ekonomik sisteminin birçok kurumu anlamlandırmak mümkün değilse, İslâm dininin temel ilkeleri de göz ardı ederseniz İslâm ekonomisini yorumlamak mümkün değildir. Ayrıca İslâm inanç sistemi göz ardı ederek, liberal ekonomik sistemi devşirerek yani bu sistem içine birtakım dini argümanlar yerleştirilerek İslâm ekonomisini tesis etmiş olmayız. Zira İslâm inanç ve ahlâk anlayışı yanında İslâm kültür ve medeniyeti İslâm ekonomisinin can damarını oluşturmaktadır. Bu bakış çerçevesinde İslâm ekonomisinin temel ilkelerinin belirlemeye çalışılmıştır. Her ne kadar İslâm ekonomisi ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmış olsa da kanaatimizce bu bakış açısı yerinde ya tamamen İslâmîyet'in ilk döneminin şartlara oluşan Medine ekonomik yapısı izah edilmeye çalışılmış, ya da liberal sistem İslâm ekonomisiyle uyumlaştırılarak İslâm ekonomisi olarak sunulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada ekonomik gelişme ve konjonktüre bağlı olarak günün şartlarına göre değişen birtakım kurumlar yerine her koşulda geçerliliğini koruyan ve yol gösterici durumunda olan temel ilkeler belirlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmada İslâm ekonomisinin ayrıntılarına girilmeyecek, sistemin genel ilkeler çerçevesinde İslâm ekonomisi felsefî bir bakış açısıyla izah edilmeye çalışılacaktır. Bu anlayış çerçevesinde konuya ilişkin çok geniş bir literatüre ulaşmamız mümkün olmamıştır. Ulaşabildiğimiz kaynaklardan yararlanarak konuyu özgün bir şekilde ortaya koyma çabası sergilenmiştir.

1. İslâm Ekonomisi Kavramı

İslâm dini, sadece inanç sisteminden ibaret kurallar manzumesinden oluşmamakta, aksine hayatın bütün alanlarına ilişkin her konuya temas etmektedir. İnsanı yaratılmışların en üstünü ve en güzel şekilde yaratılmışı olarak gören İslâm dininin birinci me'hazı Kur'an'a göre, "insan başıboş ve amaçsız değil aksine yüce gayeler için yaratılmıştır".³ Yüce gayelerle yaratılmış insanın en yüce gayesi ise

³ Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Şerifi, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), ez-Zâriyât 51/56; el-Kiyâme 75/36; et-Tin 95/4.

“Yaratıcısını tanımak, O’na itaat etmek ve iradesi doğrultusunda bir hayat yaşamaktır”. İslâm’da bu şekilde tanımlanan insan için elbette bir yaşam felsefesi de belirlenmiştir ki, bu da insanın yaratıcının bakışıyla dünyayı yorumlaması ve iradesine uygun hayat sürdürmesi şeklinde ifade edilebilir. Bu hayat sistemi ise kuşkusuz Kur’an ve sünnet ile somutlaştırılmıştır. Dolayısıyla insan yaşamında en önemli yeri teşkil eden ihtiyaçların karşılanmasını kendine konu alan ekonomiye ilişkin temel düzenlemelerin de bu kaynaklarda yer alması kaçınılmazdır. İşte bu bakış açısı beraberinde İslâm ekonomisi zaruriyetini ortaya koymaktadır.

Ekonomi, insan ihtiyacını karşılamak üzere kıt kaynakları kullanarak, mal ve hizmetlerin üretimini, tüketimini ve bölüşümünü inceleyen; neyin üretilmesi, nasıl üretilmesi ve kimler için üretilmesine ilişkin sorulara cevap arayan bir bilim dalıdır. Yönetim biçimi ve ekonomik yapısı ne olursa olsun iktisat biliminin bu sorularının, her toplum tarafından cevaplandırılması gerekmektedir. Samuelson’un deyimiyle, tamamen kolektivize edilmiş komünist bir devlet, güney denizinde bir adada yaşayan bir kavim, kapitalist bir sınıai memleket, İsviçreli Robinson ailesi veya Robinson Crusoe ve hatta bir arı kovanından ibaret bir cemiyet⁴ bu soruları cevaplandırmak zorundadır. Sonuç olarak her toplum hangi malların, nasıl ve kimin için üretilmesi gerektiğini karara bağlamak zorundadır ki, bu süreç toplumun izlediği ekonomik sistemi şekillendirecektir.

Hangi malların, nasıl ve kimin için üretilmesi gerektiği meselesi kuşkusuz İslâm ekonomisi açısından da cevaplandırılması gereken bir sorudur. Kısaca iktisadî mesele-kaynak dağılımı meselesi olarak adlandırılan bu mesele kapitalist sistemde piyasa mekanizması aracılığıyla çözümlenmeye çalışılmaktadır. Sosyal adaleti esas alan İslâm dini bu sorunu tamamen piyasa mekanizmasına bırakmış mıdır? Kapitalizmin temel ilkelerinden olan, “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” mantığı ne kadar İslâm’ın temel yaklaşımlarıyla örtüşmektedir? Üretim düzeyinin belirlenmesinde “fiyat mekanizması”nı esas alan kapitalist bakış, adalet ve ölçülülük ilkesini benimseyen İslâm üretim anlayışıyla ne kadar uyum içindedir? sorularının cevaplandırılması gerekir. Yine İslâm dininin “tam istihdam, etkin kullanım, üretim kapasitenin artırılması” sorunlarına önerdiği çözüm yöntemleri de ortaya koymak gerekmektedir.

Bu bilgilerden hareketle İslâm ekonomisi, yaratılmışların en üstünü olan insanın meşru ihtiyaçlarını karşılamak üzere kaynak israfına gidilmeksizin, mevcut imkânlar çerçevesinde sınırlı kaynakları kullanarak üretilen mal ve hizmetlerin adaletli bir şekilde bölüşülmesine olanak sağlayan, bireyin özgür iradesiyle yapacağı tercih ile kamu yararı ve kainatın dengesinin uyumu esasına dayalı olarak kaynak tahsisini gerçekleştiren, ahlâkî değerlere haiz, meşruiyetini Kuran-ı Kerim ve Sünnetten alan bir ekonomik anlayış şeklinde tanımlanabilir.

Diğer taraftan ekonomi kurumu diğer toplumsal kurumlardan güç almakta ve toplumun değer kodlarından etkilenmektedir. Hatta daha ötesi İslâm ekonomisi

⁴ Paul A. Samuelson, *İktisat*, çev. Demir Demirgil (İstanbul: Mentesh Kitabevi, 1970), 15.

diğer ekonomik sistemlerden farklı olarak sadece kişisel menfaate odaklanmamakta, dünyevî menfaat ile uhrevî sevabı birlikte nazır-ı dikkate vermektedir. Bu nedenle günümüzde temel ekonomik akımlar olan, bireyseliği kutsayarak bireyi ön planda tutan ve Protestan ahlâkî yapı üzerine bina edilmiş bulunan liberal ekonomik sistem ile merkezîyetçi yapıyı ön plana alan, yani bireyi ihmal edip toplumu önceleyen sosyalist sistemin her ikisi de toplumsal yapıyla uyum içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu sistemlerin, kamucu anlayışıyla ve toplumsal bir yaklaşımla hareket eden kadim Türk -İslâm miras ve kültür kodlara sahip olan Türk toplumuna uyumu konusu akademik camiada etraflıca tartışılması gerekmektedir. Her ne liberal ekonomik sistemlerin birtakım evrensel kalıpları olsa da yapısal anlamda liberal ekonomik sisteme yön veren ilkelerin İslâm ekonomik felsefesi ile örtüştüğünü iddia etmek pek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle liberal ekonomik sisteme yön veren ilkeler ile İslâm ekonomik sisteme yön veren ilkeler arasında temel farklılıklar söz konusudur. Yani iki ekonomik sistem arasında amaç-hedef yönünde tezatlık söz konusudur. Mesela liberal ekonomik sistem bencil-homo ekonomik, çıkarını önde tutan Hodgson bireyi öncülerken, İslâm ekonomisi bencil olmayan, toplumun menfaati kendi menfaatinin önünde gören, diğergam ve faziletli bireyi ön plana çıkarır. Zira İslâm ekonomisi toplum-birey ilişkileri zıtlıkları üzerinde değil, karşılıklı menfaat ve gelişim üzerine kurulu olduğunu kabul eder. Yani birey-toplum ilişkilerinde çıkar çatışması değil, çıkar birliği vardır. Bireyler arasındaki ilişkide de rekabet değil muavenet unsuru esas alınır. Bu ilkeler bir dönem Anadolu'da iktisadî hayata yön veren Ahilik teşkilatı vasıtasıyla somutlaşarak uygulamaya geçmiştir.

2. İslâm Ekonomisinin Felsefi Bakışı

İslâm Dini, inanç sistemi yanında toplumsal hayata ilişkin temel düzenlemeler de getirmiştir. Zira İslâmî yapısı itibarıyla sadece itikadî, vicdanî ve nazarî bir din olmayıp, aynı zamanda uygulama alanı bulmuş, müesseseleşmiş ve toplumsal bir yapı oluşturmuş hayat dinidir. Bu nedenle getirdiği müesseselerle hayatın her yönünü düzen altına almıştır. Bu kapsamda bakıldığında, çok sayıda ayet ve hadis, ahkam-ı hamse denilen *hayat, din, akıl, nesil ve mal* beş temel değer korumasını emretmektedir. Sayılan bu değerler uhrevîlikten öte dünyevîdir. Yani dünya hayatının içindedir, dünyaya aittirler. Zaten İslâm Dini dünya ile ahiretin iç içe olduğu esasını benimser. Bunlar arasında adil bir denge kurar. Yani "dünyayı ahiretin tarlası" olarak görür. O nedenle İslâm kişinin dünyevî hayattan tamamen soyutlanıp salt ahiret için ibadet etmesine yönelik bir anlayışı benimsemez. Diğer bir ifadeyle, İslâm'da ruhbanîyet ya da dünyadan tamamen soyutlanma anlayışı bulunmamaktadır. Zira İslâm dini peygamberi de

⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mizânu'l-amel* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-arabî, 1983), 114.

münzevi bir kişi değil, bizzat devlet başkanı olmuş ve devletin işleyişine bizzat yön vermiştir.

İslâmsadece teoride kalmamış aynı zamanda da uygulama alanı bularak müesseseseleşmiştir. Bu nedenle İslâm gerek bireysel gerekse toplumsal hayata ilişkin her alanda düzenlemeler yapmıştır. İnsan hayatını ve toplumsal düzeni ilgilendiren en önemli konulardan biri olan ekonomik hayatla ilgili birtakım düzenlemeleri de yapması elbette kaçınılmazdır. Ancak, İslâm dininin temel kaynaklarında ayrıntılarıyla ekonomik bir yapının çerçevesini çizmek yerine, ekonomik alana ilişkin genel ilkeler, emir ve tavsiyelerde bulunulmuştur. Bununla birlikte, İslâm birey ve toplumu her yönüyle kuşattığı için birey ile toplumu ilgilendiren tüm kuralları bir bütün olarak ele almıştır. İslâm'a göre bireyin yaptığı her faaliyetin dünyevî sonucu yanında, uhrevi sonucu da bulunmaktadır. Bu nedenle yapılan iş tamamen ekonomi alanını ilgilendirse de, fazilet ve erdemlilik ilkeleri göz önüne alınarak icra edilmesi halinde dünyevî bir iş olan ekonomik faaliyet uhrevi bir iş olan ibadete dönüşecektir. Zira iktisadî faaliyet, sonuç itibarıyla İslâm, yapının bir kısmını teşkil etmektedir. Yani İslâm, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir bütünlük arz ettiğinden ekonomik alanı da kapsamaktadır.

Bu bakış açısıyla İslâm Ekonomisini, İslâmî bilgi kaynaklarından elde edilen değer, norm, kurallar ile İslâm'da yer alan kurumlara dayalı olarak bireyin iktisadî sorunlarını çözmeye ve yorumlamaya çalışan bir yaklaşım olarak tanımlamak mümkündür.⁶ İslâm ekonomi sistemi, İslâm hukukunun birincil kaynakları olan Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere İslâm'ın temel kaynaklarından beslenmektedir. İslâm iktisadında sınır, İslâm'ın belirlediği kapsam ve çerçevedir. Amaç bireyin ekonomik ihtiyacını karşılamak ve sorunlarını çözmek olmakla birlikte, dünyevî ve uhrevî saadeti temin etmektir. Hedef sadece maddî tatmin sağlamaktan ibaret olmayıp, Kur'an'ın insanlar için belirlediği yüksek gayelere ulaşmaktır. İktisadî faaliyetleri gerçekleştirirken sadece iktisadî kurumlar değil, İslâm'da yer alan diğer kurumlar da dikkate alınacaktır. Örneğin pazarlama faaliyetinde bulunulurken sadece klasik pazarlama yöntemleri değil aynı zamanda İslâm anlayışına uygun helal, adil, hakkaniyete uygun vb. gibi unsurları da içeren diğer ilkeleri de dikkate alınması gereklidir. Yani hedefe giden her yol mubah değildir. Meşru gayelere, gayrimeşru araçlarla gidilmez. Hem amaç hem de aracın meşru olması gerekir. Örneğin İslâm İktisad Siteminde üretim teşvik edilir ve meşrudur. Ancak üretim kadar üretim süreci ve bu süreçte kullanılan araçların da meşru olması gereklidir. Mesela hedeflenen üretime ulaşılmakla birlikte, üretim sürecinde fazla mesai yapan işçilerin ek mesaisi (işçinin emeği karşılığı) ödenmediyse, gayrimeşru araçlarla hedefe varıldığı için (işçinin hakkına tecavüz edildiği için) bu anlayış İslâm iktisadî sisteminin felsefesiyle bağdaşmaz. Çünkü burada üretici, işçilerin hakkını

⁶ Şükrü Mollavelioğlu-Zafer Kanberoğlu, "İslâm İktisadına Yaklaşımında Yöntemsel Sorunlar", *İslâm Ekonomisi ve Finansı*, ed. Seyfettin Erdoğan-Ayfer Gedikli-Durmuş Çağrı Yıldırım (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016), 52; Mohamed Haneef- M. A.İslam, "The Islamic Worldview and Islamic Economics", *International journal of Economics* 1/5, 50.

ödemeyerek kazancına haram karıştırmıştır. Dünyevî kar ederek Maddî anlamda mutlu olabilir, ancak ahiret saadeti zedelenmiş olur. Yani üretici dünyevî bir menfaat sağlamış olmasına karşın, harama girerek uhrevî bir kayıpla karşı karşıya kalmıştır. Oysa İslâm dini saadet-i dareyni (iki dünya saadeti) iktiza eder. Bunun için de girişimcinin kazancının helal olmasını ister. O nedenle girişimci sadece kendi menfaatini maksimize etmek amacıyla hareket etmez, aynı zamanda bu faaliyetin paydaşlarının (çalışanlar, müşterilerin, satıcıların vb.) haklarını da gözetmesi ve diğer İslâmî ilkeleri de göz ardı etmemesi gerekmektedir.

İslâm Ekonomisi esasta Kuran ile Sünnet üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın temel kaynaklarında "aile, miras, mülkiyet, devlet, infak, zekât, israf ve faiz" gibi konulara ilişkin temel konular belirlenmiştir. İslâm Hukuk sistemi gibi, İslâm ekonomik sistemi de esnek bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, *İslâm ekonomisinde usul vahiyden kaynaklanan ilkelere dayanmakla birlikte, uygulamalar zamana ve mekâna göre değişebilmektedir.* Bu da İslâm Ekonomisinin ekonomik gelişmelere bağlı olarak içtihat yoluyla gelişebileceği anlamına gelmektedir. İslâm ekonomisinin ana ilkeleri insan hakkı üzerinde tesis edilmiştir. Bu ilkeler esasen siyasî ve ekonomik bağımsızlığın sağlanması, israfın önüne geçilmesi, mülkiyet hakkının yaygınlaştırılması, sosyal adaletin sağlanması ve refahın artırılması şeklinde özetlenebilir. Ayrıca burada önemli bir husus da diğer alanlarda olduğu gibi İslâm ekonomisinde de farklı unsurlar arasında dengenin temin edilmesi ilkesi ön plana çıkmış olmasıdır. Yani diğer sistemlerle benzer şekilde İslâm da denge fikrine dayanmaktadır. Dengenin ise evren, toplum ve nihayet insan olmak üzere üç farklı yönü bulunmaktadır.⁷

Etik ilkelere dayanan ekonomik düzenin çalışmasını garanti altına alan sektörlerin bir araya gelen fonksiyonel bileşenleri *sistem* olarak adlandırılmaktadır. İslâm, bu açıdan, kapsamlı bir düzeni temsil etmektedir. İslâm'ın bir bileşeni olan İslâm ekonomisi, günlük hayatın bir parçası olan diğer sistemler gibi, işler bir sistemdir. İslâm ekonomisi, İslâm ahlâkî sistemi içerisinde kendine ait parametreler ile tanımlanmaktadır. Bu nedenle İslâm ahlâkî normları, İslâm'ın ekonomik güdüleri ile tamamen birleştirilmiştir. Yani İslâm ekonomisine yön veren sadece ekonomik kurallar olmayıp, aynı zamanda ahlâkî normlar da ekonomik yapının oluşumunda önem arz etmektedir. Dolayısıyla İslâm ekonomisinin şekillenmesinde ahlâkî normlar ana unsurlar arasında yer almaktadır. Böylece İslâm ekonomisi sisteminin ahlâkî ve etik temelleri, diğer sistemler ile toplum içerisindeki her çeşit ekonomik ilişkileri yöneten bir değerler sistemi de sağlamaktadır.⁸

Sonuç olarak İslâm ekonomik sistemi kaynağını; Kur'an, Hadis ve İslâm Hukukundan aldığından, temel ekonomik değerler olan üretim, tüketim, bölüşüm ve değişimin belirlenmesinde İslâmî ve ahlâkî değer yargılarını esas almaktadır. Bu

⁷ Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 79.

⁸ Mehmet Asutay, "İslâm Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistematik Anlayışı", çev. Fatih Yardımcıoğlu ve Salih Ülev, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (2014), 120-121.

nedenle, ahlâkî değerler sistemi olarak da ifade edebileceğimiz manevî unsurları da içeren İslâm ekonomisinin felsefî temelleri, sadece dünyevî maddî temeller üzerine inşa edilen diğer ekonomik sistemlerden tamamen farklılık göstermektedir. Çünkü İslâm ekonomisinde birey yaptığı her şeyden dolayı ahirette hesap vereceğini bilir. İyilik ve kötülüğün karşılıksız kalmayacağı ahiret inancı güdüsü bireyin davranışlarının üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Bunun yanında zekât gibi zorunlu, sadaka ve infak gibi ihtiyari teşviklerin de ekonomik davranışlar üzerinde etkisi bulunmaktadır. Bunlarla birlikte İslâm'a özgü olan vakıf sisteminin de gelir dağılımında oynayacağı rol göz ardı edilemez. Tüm bu müesseseler birlikte ele alındığında, bunların İslâm ekonomik sisteminde otomatik stabilizatör olarak birer maliye politikası aracı olarak görev yapacağı aşikârdır. Ancak günümüz şartlarında tüm kurumların işleyişini piyasa mekanizmasına terk etmek yerine, devlet denetimi altında kurumsallaştırılmasını sağlamak gerektiğini belirtmek isteriz.

İslâm iktisadî, İslâm'ın öğretilerinden hareket ederek, iktisadî davranışların nasıl ele alınması gerektiğinin incelemesini konu edinmiştir. İslâm iktisadında sınır İslâm'ın belirlediği çerçevedir ve bu çerçeve içinde davranış sergilenirse, ancak o zaman İslâmî bir iktisadî anlayıştan söz etmek mümkün olur.⁹ Bu özellik İslâm ekonomisinin temel yapısının oluşmasında önemli rol üstlenmektedir.

3. İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri

İslâm ekonomisi bir taraftan insanların ihtiyaçlarını gidermeyi amaç edinirken, diğer taraftan kâinatın dengesi, insanın dengesi ve toplumun dengesini korumaya çalışmaktadır. Bir taraftan insanın maddî ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, diğer taraftan manevî yönü ihmal etmemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla İslâm ekonomisi sadece dünyevî esasları üzerine ikame edilmemiştir. Dünyevî ihtiyaçlar temin edilirken İslâm'ın temel anlayışı göz ardı edilmemekte, o nedenle ilkeler dahilinde hareket edilmektedir. İslâm ekonomisi, İslâm felsefesi bakışıyla olayları yorumlamakta ve elde ettiği bulgulara göre pratiği belirlemektedir. Sisteminin işleyişi için de birtakım ilkelere ihtiyaç bulunmaktadır. İslâm ekonomisinin temel ilkeleri olarak adlandırabileceğimiz bazı ilkeler şunlardır:

3.1. Tevhit /Vahdet/Birlik İlkesi

İslâmî anlayışın temeli, tevhide yani Allah'ın birliğine dayanmaktadır. O nedenle İslâm dinine tevhit dini de denmektedir. İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri olan hadislerde de tevhid anlayışına çokça yer verilmiştir. İslâm'ın beş temel esas üzerine kurulu olduğunu belirten hadiste, birinci esasın tevhid olduğu vurgulanmıştır. Bir diğer hadiste de "Kim ki Allah'ı bir olarak kabul eder Allah'tan gayri tapılanları inkâr ederse, malı ve canı korunmuş, hesabı ise

⁹ Mollavelioğlu-Kanberoğlu, "İslâm İktisadına Yaklaşımında Yöntemsel Sorunlar", 61.

Allah'a kalmıştır" denilmektedir. Yine neredeyse her Müslüman tarafından bilinen hadiste de "Lâilâhe illallah deyin ki kurtulasınız" temel ilkesine işaret edilmektedir. İslâm hukukunun önemli şahsiyetlerinden Ebû Hanîfe'ye göre ise, tevhid, iman esaslarının tamamını içine alan; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, resullere, ölümden sonra dirilişe, hayrıyla şerriyle kadere iman etmektir.¹⁰ İşte bu anlayış İslâm dinini "tevhit dini" kimliğine bürünmesine neden olmuştur. Örneğin; İslâm'ın beş şey üzerine kurulduğunu kabul eden hadiste, Hz. Peygamber, Kelime-i tevhîd'i İslâm içinde anmaktadır.¹¹

Kusurlu ve sınırlı sosyal sistemleri mükemmel ve ebedi varoluşla ilişkilendirerek, İslâm'ın birliğini, özellikle de İslâm'ın dikey boyutunu anlayabiliriz. İslâm ahlâk sisteminin bu dikey boyutu ve eşitliği, Allah ile kendileri arasındaki benzerliklerde somutlaşan herkesin özünde bulunan eşitlikte somutlaşmıştır. Ekonomik sistemin önemli bir parçası olan tektanrıcılık, herkes bir bütünün parçası olarak görüldüğü için hareket özgürlüğü sağlamaktadır.¹² Tevhidi, *Rubûbiyyette tevhid* ve *Ulûhiyyette tevhid* olmak üzere iki şekilde ele almak mümkündür. Rubûbiyyette tevhid, Allah'tan başkasına secde etmemek ve yardım dilenmemek demektir. Buna ibadette tevhid veya amelî tevhid de denir. Rubûbiyyette tevhid kalbin amelî olup imanın gönülden bağlılıkla kabulünü temsil etmektedir. Rubûbiyyette (amelî) tevhid Allah'ı yüreğinizle sevmek ve bu sevgiyi kendi eylemlerinizi kanıtlamak demektir. Ulûhiyyette tevhid ise inancın teorik yönünü oluşturan psikolojik bir işlemdir. İnanç, ikisinin birleşimidir. Ulûhiyyette tevhid insanın düşünce özgürlüğünü sağlarken, Rubûbiyyette (ibadette) tevhid ise duygu özgürlüğünü sağlamaktadır.¹³ Dolayısıyla düşünce özgürlüğüne sahip insanlar, mükemmel olmayan ve sonlu ekonomik sistemleri mükemmel ve sonsuz varoluşla ilişkilendirerek ve "sonlu varoluş ve sonsuz anlam vererek" mutluluğu elde edebilirler. Zira insan yapısı gereğince sonlu varlıklara karşı hep bir tereddüt içinde olmaktadır.¹⁴ O nedenle o sonlu varlığa sonsuzluk gömleğini giydirme çabası içinde bulunmaktadır. Ancak bu şekilde tam mutluluğu yakalayabilir. Bu da tevhid anlayışıyla mümkündür.

İnsanoğlu, yaşamın yapıcı unsurlarının birbirini tamamladığını ve desteklediğini idrak ederek evreni anlamlandırmaktadır. Bu denge İslâm Felsefesinde de korunmuştur. Yani bu faktörlerden bazılarını bir kenara bırakıp,

¹⁰ İrfan Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları*, 11/2 (2013), 183.

¹¹ İbnu'd-Deyba, *Kütüb-i Sitte* 1/30; Konuya ilişkin bkz, Abdullah Acar, "Önceki Ümmetlerin İbadetleri Hakkında Kur'an Kıssalarındaki Bilgiler Kapsamında "İslam Beş Şey Üzerine Bina Edildi" Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 39-68.

¹² Asutay, "İslâm Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistemik Anlayışı", 128.

¹³ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 41/18-20, (Ankara: TDV Yayınları, 2012).

¹⁴ İnsanları bu ruh hali Kur'an'da Hz. İbrahim'in şahsında şöyle ifade edilir "Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. "İşte Rabbim!" dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi (el-En'am 6/75).

diğerlerine de gereğinden fazla değer atfetmemiştir. Bu nedenle İslâm'ın temel bir anlayışı olan adalet ve denge ilkesi gündeme gelmiştir. Çünkü hayat birlik ve uyum içinde var olmaya devam etmektedir. Maddî yön, manevî yönden desteklenir. Bu durumda makro ve mikro alanlar olarak sınıflandırılabilir İslâmî iktisat ilkeleri diğer ahlâkî, sosyolojik, felsefî ve pedagojik ilkelerle iç içe geçmiştir. Bu nedenle, ekonomik ve sosyal hayatta olağanüstü başarılar elde etme potansiyeline sahip İslâmî ilkeler, sadece ütöpik teoriler değil tam tersine, tamamen uygulamaya ve olumlu sonuçlara yönelik olduğunu tarihsel örneklerle göstermektedir.¹⁵

Dolayısıyla İslâm diğer alanda olduğu gibi ekonomik alanda da ölçü ve dengeyi esas almıştır. İslâm ekonomik felsefesi ne kapitalist sistemde olduğu gibi bireyi kutsallaştırarak toplumu göz ardı etmiş ne de sosyalist sistemde olduğu gibi toplumu ya da bir sınıfı yücelterek bireyi yok saymıştır. Toplum ile bireyi bir bütün olarak ele almış, fitri dengeyi de gözeterek her birine layık olduğu hak ve güvenceleri temin etmiştir. Mesela işverene, işçinin teri kurumadan hakkının ödenmesi ödevini yüklerken, işçiye de dürüst davranması ve işinin layıkıyla yapması ödevi yüklemiştir. İşverenin işçiyi sömürmesi hoş görülmediği gibi işçinin de işvereni zarara uğratması hoş görülmemiştir. Burada İslâm'ın temel kavramları olan hak-hukuk-adalet – hakkaniyet kavramları devreye girmektedir. Ayrıca İslâm ekonomisinde motivasyon kaynağı olarak sadece kar unsuru dikkate alınmamakta bu unsur yanında Allah'ın rızasını kazanmak, faziletli davranmak, insanlara faydalı olmak gibi manevî unsurlarda birer müşevvik olarak rol oynamaktadır. O nedenle İslâm ekonomisi kapitalizm ya da sosyalizmgibi sadece maddî olgulara dayalı bir ekonomik sistem olarak yorumlamak, ahlâkî temel üzerinde inşa edilen İslâm ekonomik sistemi özünden uzaklaştırır, sistemi işleme hale getirir.

Bununla birlikte İslâm ekonomik sistemi tamamen bireyin vicdanına terk edilmiş bir sistem de değildir. Sistemin işlenmesi içinde kuşkusuz devletin yapması gereken birçok düzenleme bulunmaktadır. Burada İslâm Hukuku devreye girmektedir. Nitekim Hz. Ebubekir döneminde zekât ödemeyenlerin üzerine gidilerek cebren zekâtın tahsil edilmesi hadiseleri buna somut bir örnek teşkil etmektedir. Burada yine hak-hukuku-denge ilkesi esas alınmaktadır. Aslında bu anlayışı İslâm toplum anlayışında çatışma değil, düzen ve istikrarın esas alınması politikası ile de bir bütünlük arz eder.

İslâm İktisadi sistemi, tevhid inancı esasına göre şekillenmiştir. Tevhid inancına göre, yerin ve göğün tek sahibi ve yaratıcısı Allah olduğuna göre, doğal olarak tüm kaynaklar da Allah'a aittir. Allah bu kaynakların kullanımı ve dağıtımını konusunda kullarını emanetçi kılmakta, ancak onlara nasıl davranmaları gerektiği konusunda emir vermekte ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu konuya ilişkin bazı ayetlerde şöyle buyurulmuştur:

¹⁵ Ahmet Efe, "İslâm Ekonomisi Perspektifiyle Bir Büyüme Modeli Çerçevesinde Üretim ve Sosyal Refah Fonksiyonu", *İstanbul İktisat Dergisi* 2/67(2017), 42.

“Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de, Allah sizi onunla sorguya çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğini azaplandırır. Allah, her şeye güç yetirendir.”¹⁶

“Ki O (Allah), göklerin ve yerin mülkü O'nundur. Allah, her şeyin üzerinde şahid olandır.”¹⁷

“Göklerde ve yerde kim varsa O'nundur. O'nun yanında olanlar, O'na ibadet etmekte büyüklüğe kapılmazlar ve yorgunluk duymazlar.”¹⁸

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁹

Allah, tevhid ilkesi gereği göğün ve yeryüzündeki her şeyin sahibidir. Kur'an bunu **Rabbu'l-âlemîn** kavramı ile ifade etmektedir. Fatiha Suresi'nde yer alan **Rabbu'l-âlemîn** sıfatı, Allah'ın evrenin tek sahibi, her şeyin mutlak sahibi, her şeyin tek yaratıcısı ve tek irade olduğuna işaret etmektedir. Rabbu'l-âlemîn ifadesinde yer alan **âlem** kelimesi maddî ve manevî, görülen ve soyut, Allah'ın bu dünyada ve ötesinde yarattığı her şey anlamına gelmektedir. İnsan bilgisi tarafından görülebilen, algılanabilen ve erişilebilen maddî varlıklara **mülk ve şehadet âlemi**, malzeme dışındaki şeylere ise **gayb ve melekût âlemi** denilmektedir. Allah, gayb ve melekût âleminin tek sahibidir. Mülk ve şehadet âleminin ise gerçek sahibi Allah olmakla birlikte görünürde ve mecazen başka sahipleri de olabilir.²⁰ Gerçek sahibi Allah'tır, aynı zamanda sembolik anlamı ve görünürdeki diğer sahipleri olabilir. O zaman İslâm iktisat ilmi açısından bir üretim faktörü olan “mülk /doğal kaynaklar” sahibi ifadesinde yer alan “sahip”lik kavramı gerçek sahip değil, görünürde sembolik sahipliktir.

Burada tevhit anlayışı ile özgür irade ve sorumluluk anlayışı birlikte ele alınması gerekmektedir. Mülk sahibi Allah'tır ancak Allah insana cüzî irade vermiş ve bununla birlikte dünyevî işlerin işleyişinde birtakım kuralları koyarak insanların başarısı söz konusu kurallara bağlamıştır. Bu işleyiş ekonomik alanda da geçerlidir. Bu hususu İbn Haldun, “Herşey Allah'tandır. Fakat her kazanç ve sermaye birikimi insan emeği ile sağlanır”²¹ şeklinde veciz bir şekilde ifade etmiştir. Yani inanç âleminde her şey Allah'ın emriyle olur anlayışı ekonominin manevî yönü oluşturarak hırs ve haksız rekabete karşı bireyi bilinçlendirirken, bu dünyanın “hikmet dünyası” olduğu o nedenle her şeyin bir sebeple bağlantılı olduğu, insan emeği olmadan ekonomik gelişmenin olmayacağı görüşü de ekonominin maddî yönünü teşkil etmekte ve bireyin kazanç elde etmesi için çalışması gerektiği

¹⁶ el-Bakara 2/284.

¹⁷ el-Buruc 85/9.

¹⁸ el-Enbiya 21/19.

¹⁹ ez-Zariyat 51/56.

²⁰ Hayretin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 60.

²¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 165.

bilincinin oluşmasına neden olmaktadır. Böylece bireyin inanç dünyası ile iş dünyası arasında bağ kurularak bireyin tatmin düzeyi yükseltilmektedir.

İslâm iktisadî sistemde özel mülkiyet esası benimsenmiştir. Ancak burada mülkiyetten kasıt mutlak mülkiyet olmayıp, emaneten mülkiyettir. Aslında kişiler hukuken mülkiyet sahibi olmakla birlikte, inanç sisteminde mülk sahibi Allah olduğu için söz konusu kişi malik Allah adına emanetçidir. Yani üretim faktörlerinin sahibi kişilerdir. Ancak gerçek sahip Allah olduğuna göre kişiler görünürde sahiptirler, yani emaneten sahiptirler. O nedenle söz konusu faktörleri diledikleri gibi değil müsaade edildiği şekilde kullanabilirler. Mesela bunlara zarar veremezler, israf edemezler, toplumun çıkarına ters bir şekilde kullanamazlar. Böylece evren-toplum-kişi arasında denge korunarak, mutlak mülkiyetin kişiye sağladığı özgüvenin oluşturacağı israf yerine emanet mülkiyetin oluşturacağı emanetçilik hisseden kaynaklı denetimli kullanım söz konusu olacaktır. Böylece doğadaki kaynağın kullanımında da ölçülü davranılacak, söz konusu doğal kaynakların da emanetten insanlara tahsis edildiği bilinciyle hareket edilecektir. Böylece insan ile evren arasındaki denge kurulacaktır. Diğer taraftan “yoksulun zenginlerdeki hakkı olarak” görülen zekât müessesinin de devre girmesiyle, kazancın tamamen kendisinin olmadığı ve belli kriterler çerçevesinde bölüşülmesi gerektiği anlayışı kişinin elde ettiği gelir üzerinde mutlak sahip olmadığı düşüncesini pekiştirerek insan ile toplum arasındaki dengeyi tesis edecektir.

İslâm düşüncesine göre, insana verilen imkânlar ve kaynaklar, bir kimsenin istediği gibi saklayabileceği şahsî mallar değil, Allah'ın kendisine emanet ettiği maldır. Bu fırsatlar ve kaynaklar, insanların refahı, sosyal ve ekonomik adaleti sağlayacak şekilde kullanılmalıdır. Dolayısıyla İslâm ekonomik anlayışında özel mülkiyet kabul edilmiş olmakla birlikte kaynak kullanımı konusunda toplum menfaati esas alınması ilkesi benimsenmiştir. Yani kaynak kullanımında israfın önüne geçilerek hem insan-toplum, hem de insan-kâinat arasındaki denge korunmaya çalışılmıştır. Böylece İslâm ekonomisi, kapitalist ekonomi sistemden farklı olarak bireyi koşulsuz harcama yapmaya teşvik ederek israf ekonomisi önünü açmamakta, aksine ihtiyaç esaslı harcamayı teşvik ederek tasarruf ekonomisine yönlendirmekte ve kaynak israfı önüne geçilmektedir. İsrafın haram kılınmış olması bu bakış açısının bir sonucudur.

İslâm ekonomik sistemi insan-evren ve toplum arasındaki dengeyi kurduğu gibi insan ile ahiret arasında ilişkiyi kurarak dünya ile ahiret arasındaki dengeyi de tesis etmektedir. Kur'an bu dünyada gerçekleştirilen her fiilin ahirette²² bir karşılığının olduğunu hatırlatarak ekonomik faaliyetlerde bulunurken ahiretin unutulmamasını emreder. Bu konuda bazı ayetlerde şöyle denilmektedir:

“Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcıyarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara)

²² Kur'an'da 110 yerde ahiret kelimesi yer almaktadır.

iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.”²³

“Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.”²⁴

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.”²⁵

“O gün tartı haklıdır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır.”²⁶

Tevhid ilkesi çerçevesinde İslâm iktisat sistemine bakıldığında şu anlam ortaya çıkmaktadır: Üretim sahiplerinin gerçek sahibi Allah'tır. Allah bunları insanlığa emanet olarak bırakmıştır. Bu nedenle kişiler görünürde üretim faktörlerinin sahibidirler. Bunları insanlığın faydası için kullanmak zorundadırlar. Erdemli, ahlâklı, ahiret hayatını düşünerek hareket eden faziletli birer kişi (ortaklıklarda bu sıfatlar ortaklar için) olan bu üretim faktörleri sahipleri, söz konusu üretim faktörlerini Allah'ın emri ve rızası çerçevesinde, insanlığın faydasına olacak şekilde, meşru bir yol izleyerek, israf etmeden kullanmak suretiyle, iktisadî sisteminin işleyişini sağlamaktadırlar. Bunu bir ibadet anlayışı içinde yapan kişi tembellik göstermeyecek aksine sevap kazanmak güdüsüyle tüm gayretini sarf edecektir. Çünkü “Mevcudat iktifa dîn-himmetlidir” prensibiyle hareket eden her Müslüman bilir ki, mevcutla yetinmek ve gayretsizlik hem dünya açısından hem de ahiret amelleri açısından kötü ahlâklardan sayılmaktadır. Bu sebeple her Müslüman kendi kapasitesi derecesinde hizmet ve gayret ile mükelleftir. Bu anlayış hem sermaye birikimine neden olacak hem de ekonomik kalkınmayı gerçekleştirecektir.

Bununla birlikte, her üretim faktörü sahibi üretim faktörü kullanımı sonucunda elde ettiği neticeye İslâm'daki “kanaat” anlayışının bir gereği olarak rıza gösterecektir. Allah tarafından kendisine takdir edilene yani kısmetine razı olmak anlamına gelen kanaat, herhangi bir çaba sarf etmeden, sebeplere başvurmadan tesadüfen eline geçeni kullanmak, rızkını aramamak vetembel tembel oturmak anlamına gelmemektedir. Her türlü çabayı sarf ettikten sonra elde ettiği sonuca isyan etmemektir. Bu tevhid inancının bir gereğidir. O nedenle “Rızık Allah'tandır” sözü İslâm toplumu için rehber niteliğindedir. İslâm inancına göre kişinin faaliyeti ile edindiği mal, servet ya da zenginlik arasında bir ilişki olsa da doğrudan bir illiyet bağı (sebepler-sonuç ilişkisi) yoktur. Çünkü İslâm inancında servet kişinin çalışmasının karşılığı olmayıp Allah'ın kişiye takdir ettiği ihsandır.

²³ el-Kasas 28/77.

²⁴ ez-Zilzal 99/ 7-8.

²⁵ el-Enbiyâ 21/ 47.

²⁶ el-A'râf 7/8-9.

Bu hususta Kur'an da şöyle denilmektedir: “Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızkı bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir.”²⁷ Bu anlayış kişide çalışma motivasyonu sağlayacaktır. Böylece kapitalist iktisat teorisinde ücret artışına bağlı oluşacak gelir – ikame etkisi yerine²⁸, **israf etmeme-kanaat-ibadet** anlayışına dayalı ikame etkisi doğacaktır. Yani kişi **israf etmeme-kanaat-ibadet** anlayışı çerçevesinde boş zaman yerine çalışmayı tercih edecektir. Kanaatin psikolojik açıdan çalışma hayatı üzerinde olumlu etkisi bulunduğu yadsınmaz bir gerçektir. Allah hikmetiyle muamele eder. O nedenle bazen az verir, bazen çok verir şeklinde düşünen kişi kısmetine sabırla kanaat eder, hatta şükreder. Bu durum onu Allah'a daha da yaklaştırır, motive eder. Sonuç olarak, semere-i sa'yine ve kısmetine rıza kanaattir, meyl-i sa'yi kuvvetlendirir sözüyle ifade edildiği üzere çalışmasının sonucuna ve kısmetine rıza göstermek kanaattir, çalışma arzusunu güçlendirir.

3.2. Adalet ve İhsan İlkesi

Kur'an'da “a.d.l. (عدل)” fiili, “adâletle hükmetmek, adâleti sağlamak, âdil ve eşit davranmak, eşitlik, adâlet” anlamlarına da gelmektedir. Adalet kavramı sadece hukuk alanıyla değil, hayatın tüm alanlarında varlığına ihtiyaç duyulan bir kavramdır. Adalet kavramı adeta toplumda sosyal barışın anahtarıdır. Adalet kavramı, günlük yaşam, kişisel ve sosyal hayatı kapsamaktadır. Bu gerçek, bireyler arasında sağlıklı bir sosyal yaşamın uzun süre devam edebilmesi için insan ve toplum ilişkisini kaçınılmaz olarak belirli kurallara tabi kılmaktadır. Burada adalet ilkesi bu kuralların en önde gelenidir ve aynı zamanda hiçbir toplumun vazgeçemeyeceği evrensel bir ilkedir. Öte yandan Kur'an'ın üç temel ilkesi olan iman, ahlâk ve fazilet ile olgunlaşan bir toplum inşa etmek için birey ve toplum arasındaki ilişkide adalet ilkesinin hâkim olması gerekmektedir.²⁹

İslâm ekonomisinde gelir dağılımının düzeltilmesinde zekât, fitr, sadaka gibi önemli unsurlarla birlikte ihsan da önemli bir unsur olarak rol oynamaktadır. Kur'an'da, insanlara ihsanda bulunma emredilmektedir. Genel olarak, *iyilik ve lütufta bulunmak, bir işi en güzel şekilde yapmak, Allah'a ihlâsla kulluk etmek*, anlamlarına gelen ihsan, iktisadî anlamda yardımlaşmayı ifade etmektedir. İhsan kavramı başkasına iyilik etmek ve yaptığı işi güzel yapmak olmak üzere iki farklı anlamı bulunmaktadır. Bu eksende ihsan sahibine ise muhsin

²⁷ el-İsrâ 17/30.

²⁸ Ücret /gelir artışı halinde kişi çalışmayarak harcanan boş zamanın alternatif maliyetini yükselttiği için kişi boş zamana yönelik talebini azaltarak daha fazla çalışmayı tercih etmesine ikame etkisi, tam tersine ücret/gelir artışıyla geliri yükselen kişinin hedeflediği gelir seviyesine ulaştığı için daha az çalışarak boş zaman tercih etmesine gelir etkisi denir. İkame etkisi ile boş zaman azalır ve çalışma saatlerini (emek arzını) arttırır. Gelir etkisi ile boş zamanı artar, çalışma saatlerini (emek arzını) azaltır. İkame etkisi olumlu etki oluşturarak ekonomiye ivme kazandırır.

²⁹ Mustafa Kara, “Kur'an'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri'”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB*, 34 (2013), 138.

denilmektedir.³⁰Aslında İslâm ekonomi sisteminde “infak” diye adlandırılan terim olarak Allah'ın rızasını elde etme amacıyla kişinin ihtiyacı olanlara parasal ve malen yardımda bulunması anlamına gelen bu kurum, gelirin bölüşümü anlamında önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu şemsiye kavram, hem zekât gibi zorunlu hem de sadaka gibi gönüllü olarak yapılan her türlü hayır işi içermektedir. Her ne kadar gönüllü yardımlar için maddî bir zorunluluk yoksa da manevî cebire dayalı bir zorunluluğun varlığından söz etmemiz mümkündür. Çünkü iyilikte bulunmayı Allah emrediyor. Nahl Suresi'nde şöyle buyrulmaktadır: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”³¹Bu ayette insanları iyilik yapılmasına sadece tavsiye edilmiyor, emrediliyor. Dolayısıyla inanan bir kişinin bu emre kayıtsız kalması elbette düşünülemez. Burada bir hususu belirtmekte de fayda vardır. Her ne kadar İslâm ekonomisinin konusu dünyevî işler teşkil ediyorsa da kaynağı Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. O nedenle inanç ilişkisi yok sayıldığında İslâm ekonomisinden bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Hem ihsan hem de adaleti emreden bu ayet sosyal adaleti sağlamaya yönelik bu iki temel ilkeye uymaları konusunda toplumu uyarmaktadır. Görüldüğü üzere, İslâm tevhid inancı ışığında (başta birey olmak üzere her şeyin Allah'a bağlı oldu inancıyla hareketle) bireyin diğer bireylerle ilişkilerini düzenlemektedir. Dolayısıyla adl ve ihsan kavramlarının iktisadî yansıması olarak ekonomi alanında sosyal adalet ilkesinin uygulamasıyla vücut bulur. Kısaca, **İslâm iktisadının temeli sosyal adalet üzerine inşa edilmiştir.**

İslâm iktisadında sosyal adaleti sağlamaya yönelik uygulamalardan biri de kuşkusuz zekât müessesesidir. Zekât kavramı Kur'an-ı Kerim'de, “*sahip olunan değerlerden başkalarına vererek temizlenme*” anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da zekat kavramı, malların, maddî değerlerin Allah yolunda sarf edilmesi zekât, sadaka, infak gibi kelimelerle, kimi zaman da “yoksulu doyurun”³²veya “mallarla Allah yolunda mücadele edin”³³ gibi ifadelerle de anlatılmaktadır. Beyyine Suresi'nin 5. ayetinde “Oysa onlar, dini yalnızca O'na halis kılan Hanifler (Allah'ı birleyenler) olarak sadece Allah'a kulluk etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten başkasıyla emr olunmadılar. İşte en doğru (dimdik ve sapasağlam) din budur” demek suretiyle zekâtın İslâm'ın şartları arasında yer aldığına işaret edilmektedir. Bununla birlikte bir hadiste ise “Zekât İslâm'ın köprüsüdür”³⁴ denilerek zekâtın sosyal yönüne dikkat çekilmiştir.

Burada adalet ve ihsan ilkesi, yasal, siyasi, ekonomik ve sosyal sistemlerin temel unsurlarının tüm erdemleriyle bir eşitlik düzeyi sağlamaktadır. Bu ilke,

³⁰ Mustafa Çağırıcı, “İhsan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/545.

³¹ en-Nahl 16/90.

³² el-Müdesir Suresi 74/44.

³³ en-Nisa 4/95.

³⁴ Hafız el-Münziri, *Hadislerle İslâm Tergib ve Terhib*, çev. Kolektif (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2017), 1/517.

nesiller arası bir denge kurmakla birlikte bireysel ihtiyaçları karşılanması, gelirin adil dağılımının sağlanması, ekonomik büyüme ve istikrarın sağlanması için gerekli politikaların oluşturulması anlamına da gelmektedir.³⁵

İslâm dininin özenle üzerinde durduğu **adalet ilkesi** toplumun her boyutu ve her alanı için söz konusudur. Bu nedenle adaletin devlet mekanizması yoluyla tesisi zorunludur. İslâm hukukunda adalet ilkesinin çok önemli bir yeri ve uygulama alanı bulunmaktadır. Bu durum İslâm ekonomisi için de önem arz eder. İslâm, iktisadî olarak da adaleti esas almakta ve iktisadî hayata ilişkin düzenin tesisini bu doğrultuda inşa etmektedir. Aslında bu anlayış sadece beşeri unsurlar içinde değil tüm ekonomik unsurlar için de geçerlidir. İslâm ekonomik politikasında gelir elde etmede ve servetin bölüşümünde adalet ilkesi esas alınır. Bu kapsamda iktisadî hayatın işleyişinde *insan haklarına riayet edilmesi, yani insan için gerekli olan saygı ve şeref esasına dayanarak insana yaraşır bir hayat standardının sağlanması* için hakkaniyete uygun bir çalışma düzeninin tesisi ve elde edilen gelirin adil bölüşülmesi önem arz etmektedir. Tarihimizde Türk toplumunda önemli bir yer edinmiş olan Ahilik teşkilatı bu politikanın pratiğine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Diğer taraftan İslâm'ın emrettiği sosyal dayanışma duygusu, İslâm'ın temel kazanımlarından biri olan cihanşümül kardeşliğin doğal bir sonucudur. Kardeşlik düşüncesi, İslâm anlayışının temel unsurlarından biridir.

Sosyoloji biliminin öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun, toplumun oluşumunda önem arz eden unsurlardan birisi olarak kabul ettiği asabiyet (Diğer unsur ise umran kavramıdır.) unsurunu “dayanışma” anlamında kullanmaktadır. İbn Haldun'a göre, toplumsal hayatta insanları bir araya getiren ve onlar arasında sıkı bir bağlılık yaratan unsurların başında dayanışma yer almaktadır. Zira dayanışma sayesinde insanlar birbirlerini koruyup-kollamaya; ekonomik, siyasal ve sosyal konularda ortak tutumlar geliştirmeye ve ortak eylemlerde bulunmaya yönelmektedirler. Bu bağlamda asabiyet, ortaklaşa düşünmenin ve bilincin ürünü olacak şekildeki kolektif eylemlerdir. Başka deyişle asabiyet, toplumun bir bütün olarak birlikte hareket etme kabiliyetine işaret eder.³⁶

Adaletin varlığıyla ilgili olarak Kur'an sadece öğüt vermekle kalmaz, aynı zamanda adaleti sağlamakla da görevlendirilmiştir. Böylece Kur'an “Tevhit ve Kardeşlik” unsurları ile bireyin Allah'a ve diğer bireylere karşı olan görevlerini birleştirmiştir. Bu husus Nisa Suresi'nde şöyle ifade edilmiştir:

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.”³⁷

³⁵ Asutay, “İslâm Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistemik Anlayışı”, 124-125.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları,2005), 1/95.

³⁷ en-Nisâ 4/1.

İslâm ekonomisinde gelirin adil dağılması arzu edilmekle birlikte gelirin eşit bölüşümü yönünde bir uygulama söz konusu değildir. İslâm iktisat sisteminde zekât ve sadaka gibi birtakım müesseseler yardımıyla, gelir grupları arasındaki gelir dağılımı uçurumu törpülenerek sosyal denge kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak mutlak bir gelir eşitliğinden söz edilemez. Çünkü İslâm inancına göre dünya bir imtihandır. Gelir düzeyindeki farklılıklar da bu imtihanın neticesidir. Zengin varlıklarıyla, yoksul ise imkânsızlıklarıyla imtihan olmaktadır. Bu hususta Kur'an'da şöyle denilmektedir: “Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızkı bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir.”³⁸ Ancak bu durumun çatışmaya yol açmaması ve toplumsal barışı bozmaması için kişilere paylaşmayı ve yardımlaşmayı önermektedir. Böylece zenginler ile fakir arasında manevî bir bağ kurmaktadır. Nitekim Kur'an'da “Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”³⁹ denilmektedir. Bir hadiste ise şöyle denilmektedir. “Cebrâil bana komşuya iyilik etmeyi tavsiye edip durdu. Neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacak sandım.”⁴⁰ Herkes tarafından bilinen bir diğer hadiste de “Komşusu açken tok yatan kimse bizden değildir.”⁴¹ denilmektedir.

İslâm iktisat sisteminde nesiller arasında kaynak kullanımında da adalet esas alınmıştır. İslâm dini mevcut nesille doğal kaynakların kullanımı konusunda izin verirken, gelecek nesillerin bu konudaki haklarının korunmasını talep eder. Daha önceden de ifade edildiği üzere İslâm anlayışına göre kaynaklar Allah'a aittir ve Müslümanlar bu kaynakları gelecek nesiller için korumaya mecburdurlar. Dolayısıyla İslâmî normlar, Allah'ın merhametiyle insanlara gönderdiği kaynaklardan faydalanmasına izin verirken, bu kaynakların dengesizce kullanılarak başkalarına maliyet getirmesine izin vermemektedir. Böylece İslâmî normlar, olumsuz dışsallık sorununu ortadan kaldırarak çevreyi korumaya yönelik bir ilke sağlamaktadır.⁴²

İslâm iktisat sisteminde sınıfa dayalı bir sistem öngörülmemiştir. Ancak İslâmî anlayıştaki sınıfsızlık kavramı bütün değişkenleri göz ardı eden sosyalizmde olduğu gibi eşitlik/sınıfsız toplum kavramıyla eş değildir. Bütün insanların hukuk önünde eşit olduğunu benimseyen İslâmî anlayışın ürünü olan İslâm iktisat sisteminde, ekonomik anlamda emek-sermayedar grupları bulunmaktadır. Fakat bu ayrışma kapitalist sistemdeki gibi çatışmaya/emek sömürüsüne dayalı bir sınıflaşma anlamına da gelmemektedir. İslâm ekonomik sisteminde, emek esas

³⁸ el-İsrâ 17/30.

³⁹ en-Nisâ 4/36.

⁴⁰ Muhyiddin en-Nevevi, *Riyazüs-Salihin ve Tercemesi*, çev. Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 1/340.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 1/55.

⁴² Saeed Mortazavi, “Islamic Economics: A Solution for Environmental Protection”, *Working paper at Humboldt State University*, 2004, 9.

olup, sermaye emeğe bağlıdır, denilebilir. Bununla birlikte sermaye değersiz ve emek de tabu değildir. Orta yolu öneren İslâm iktisadî sistemde gruplar arasında dengeye dayalı bir yapı kurulmuştur. Bu yapının esası da başta ahiret inancı olmak üzere “hak kavramı” ve “zekât müessesesi” oluşturmaktadır. Kur’an’da “Artık ölçüyü, tartıyı tam yapın, insanların haklarını ve ücretlerini eksiltmeyin, halka haksızlık etmeyin”⁴³denilmektedir. Bu konuya ilişkin bazı hadisler şöyledir;

“Allah Teâlâ, çalıştırdığı işçiden azami verim aldığı halde, onun ücretini tam ödemeyenin öteki hayatta hasmı olacaktır.”⁴⁴

“Üç kimse, kıyamet gününde beni karşısında bulacaktır: Benim adımı kullanarak haksızlık eden; hür bir insanı satın parasını yiyen; bir işçiyi çalıştırıp da ona ücretini vermeyen.”⁴⁵

“İşçi kardeşleriniz sizin işlerinizi yapan kimselerdir. Allah onları ellerinizin altına verdi; dileyseydi sizi onların eli altına sokabilirdi. Öyleyse, yanınızda işçi çalıştırıyorsanız, yediğinizden onlara da yedin, giydiğinizden giydirin. Onlara güçlerini aşan bir iş teklif etmeyin; eğer zor bir işi yapmalarını isterseniz, siz de onlara yardım edin.”⁴⁶

“Şâyet, bir kimse bizim işçimiz olarak vazifelendirilirse, barınacak yeri yoksa kendisine bir ev edinsin; bekar ise evlensin; hizmetçiye ihtiyacı varsa o iş için birini tutsun ve eğer biniti yoksa bir binit edinsin. Kim, bunlarla yetinmez de daha fazlasını isterse, o, ya emanete hıyânet edecek veya hırsızlığa düşebilecek birisidir.”⁴⁷

“Çalışana ücretini teri kurumadan veriniz.”⁴⁸

İşçi ile işveren arasındaki dengeyi kuran zekât ise hem mâlî bir ibadet hem de toplumsal barışa hizmet eden bir kurumdur. Kur’an’da müminlere zekât vermeyi emreden birçok ayet bulunmaktadır. İslâmî anlayışa göre zekât bir lütuf olmayıp, zengininin malındaki fakirin hakkıdır. Zekât ile birlikte sadaka kurumuna işlerlik kazandırılması halinde, bunların hem bir denge unsuru hem de mâlî politikaların işlemei açısından bir stabilizatör olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu sistemin işleyişi İslâm kural ve kurumlarını içselleştirmiş bireylerin oluşturduğu bir toplumun varlığıyla mümkündür.

⁴³ el-A'râf 7/85.

⁴⁴ Buhârî, “İcâre”, 10.

⁴⁵ Buhârî, “İcâre”, 12, 15.

⁴⁶ Müslim, “İmân”, 38, (No. 40).

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/299.

⁴⁸ Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/311.

3.3. Özgür İrade İlkesi

Yaratılış itibariyle insan akıl ve irade sahibi bir varlıktır. İslâm'da insan hak ve özgürlükleri, bireylerin insan sorumluluğunu üstlenme ihtiyacına dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle irade özgürlüğüyle ilkesi kişinin ahlâkî, hukukî ve dinî sorumluluğunun dayanağını oluşturmaktadır. İnsanlar, hayatlarında ve gelecek dünyasında özgür iradenin gerektirdiği söz ve eylemlerden sorumludur. Bu sorumluluk, insanlara sağlanan yetenekler ve fırsatların sonucudur. Bu bakımdan sorumluluk, belirli insan hak ve özgürlüklerinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. İnsanın bilinçli bir varlık olması, onu iradesi ve özgürlüğü olan bir canlı yapmıştır. Haklar ve özgürlükler, insan varoluşunun ilkelerini oluşturan değerlerdir.⁴⁹İslâm, özgür seçime imkân verir, yani irade-i cüziyi serbest bırakır, din ve inanç konusunda zorlamaya izin vermez. Nitekim Kafirun Suresi'nde "*Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*"⁵⁰ diyerek vicdan ve inanç özgürlüğüne işaret etmektedir. İslâm, toplumların çoğulcu din ve kültür yapısında olduğunu ayrıntılı olarak samimiyetle açıklar. Özgür irade ve diyalog yolu ile fikirsel sınırlar aşılabilir. Herkesin birbirini kabul etmesi İslâm'ın ana prensiplerinden birisidir.⁵¹ Dolayısıyla İslâm dini, toplumunda farklılıkların bir arada olmasına ve farklı toplulukların bir arada yaşamasına imkân tanınmaktadır.

İslâm iktisadî sistem anlayışında, bireyler özgür irade sahibidirler. Allah insanları istedikleri şekilde amel etmekte rahat bırakmıştır. Bu husus Kur'an'da "*...Dilediğinizi yapın. Şüphesiz o, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir.*"⁵² şeklinde ifade edilmiştir. Bu nedenle kişi genel kurallar çerçevesinde özgür iradesiyle karar almakta ve hayata geçirmektedir. Kişinin iktisadî faaliyette bulunması ya da bulunmaması konusunda cebri yollara başvurulmaz. Böylece iktisadî faaliyetlerin serbestçe yapılmasının önü açılmakta ve bireysel iktisadî kabiliyetlerin gelişmesi sağlanmaktadır. Burada devlete düşen görev ise, ekonominin temel ilkelerini güvence altına almak, alt yapı hizmetlerini oluşturmak ve nimet ile külfet paylaşımında adaleti sağlamaktır. Diğer bir ifadeyle devlet bireyin refahını, sağlığını, eğitimini, güvenliğini sağlarken onun özgürlüğünü de güvence altına alır.

Kuşkusuz ekonomik hayatın en önemli katılımcıları insanlardır. Ekonomik hayatta neyin yapılması ve yapılmaması gerektiğine karar veren kişi, alternatifler arasından seçim yapar, yürütür, üretir ve tüketir. Bu nedenle, her ekonomik sistem bireye farklı bir statü tanımaktadır. İslâm'da birey büyük önem taşımaktadır, çünkü birey, özgür iradeyle karar veren, uygulayan ve yapan yegâne varlıktır ve eylemlerinden sorumludur. İslâm'ın en önemli amaçlarından biri, insanlara sadece iktisat alanında değil, kişisel ve sosyal hayatın her alanında karar verebilmeleri ve

⁴⁹ Furat Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslâm'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016).

⁵⁰ el-Kafirun 109/6.

⁵¹ Ebu'l Ala Mevdudi, *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, ed. Abdullah Yusufoglu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 168; 28.

⁵² el-Fussilet 41/40.

uygulayabilmeleri için en uygun işlevleri sağlamaktır.⁵³İslâm iktisadı, insanların ekonomik alanda özgür olmasına izin verir. Ancak bu özgürlük İslâm ahlâkı ve manevî ilkeleriyle çelişmemelidir. İslâm dini sosyal refaha büyük önem verse de kişisel özgürlük sosyal sonuçlardan bağımsız değildir. Bireysel çıkarlar, İslâm toplumunun maddî ve manevî çıkarlarıyla çatışmadığı veya başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece serbest bırakılmıştır.⁵⁴ Böylece İslâm ekonomisi bireysel özgürlüğü, bireysel sorumlulukla entegre etmiştir. O nedenle İslâm ekonomisinde kapitalist sistemdeki *bırakınız yapınlar* anlayışı yerine *İslâm anlayışı ve toplum menfaatiyle bağdaşıyorsa yapın* anlayışı yer almıştır. Yani ekonomik faaliyetlerde sınırsız özgürlük değil, sınırları belirlenmiş özgürlük söz konusudur. Bu sınır da İslâm hukuku, insan hakları ve toplumun menfaatidir. Bununla birlikte zorunlu bir unsur olmamakla birlikte her alanda bireyin faziletli olması ve erdemli davranması teşvik edilmekte, övülmektedir. Sonuç itibariyle İslâm ekonomisinde devletin doğrudan piyasaya müdahale ederek fiyat oluşumuna izin verilmemektedir. Fiyatlar piyasanın temel dinamikleri olan arz-talep koşullarınca belirlenir. Ancak burada adalet ilkesinin bir gereği olarak piyasa tamamen alıcılara göre güçlü konumda olan satıcıların inisiyatifine de bırakılmamaktadır. İslâm Hukukunda piyasalar tamamen denetim dışı bırakılmamıştır. Piyasa üzerinde devletin kontrollü bir denetim söz konusudur.

Nitekim Medine'ye hicret ile birlikte Müslümanların ticari faaliyetlerini İslâm'ın kurallarına uygun olarak yapabilecekleri bir pazar ihtiyacı hissedilmişti. Medine pazarı olarak adlandırılacak bu pazar bizzat Hz. Peygamber'in vaz' ettiği emir ve yasaklara göre oluşturulmuştur. Medine pazarının kendine özgü kuralları ve uygulamaları vardı. Çarşı ve pazarda yapılan ticari işlemlerin İslâmî kurallara ve ahlâka uygunluğunu denetleyen müessesenin adı hisbe olarak tanımlanmış, devlet tarafından görevlendirilen denetçiler ise muhtesib kelimesiyle adlandırılmıştır. Hisbe'nin ilk tatbikatçısı, muhtesibi olarak Hz. Peygamber kabul edilmektedir.⁵⁵

İslâm'ın temel ilkelerine aykırılık teşkil etmemek şartıyla İslâm Hukukunda sözleşme özgürlüğü ilkesi bulunmaktadır. İslâm Hukukunda insanın irade sahibi olduğu kabulünden hareketle insanın sorumlu ve yükümlü bir varlık olarak kabul edilmiş, eylem ve tasarruflarına sonuç yüklenmiştir. Bu nedenle İslâm hukukunda sözleşmelerin geçerliliğinde insan irade ve rızası esas alınmıştır. Böylece sözleşme yapıp yapmama konusunda İslâm Hukuku, zorlamanın tüm unsurları ortadan kaldırmış ve akdin oluşumunda irade hürriyetini ve rızayı esas almıştır. İslâm

⁵³ Ali Rıza Gül, "İslâm İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", *Sosyal Piyasa Ekonomisi ve İslâm'daki Algılanışı* Sempozyumu (Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung Yayını, 2010), 53.

⁵⁴ Gül, "İslâm İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", 70.

⁵⁵ Cengiz Kallek, *Sosyal Servet: İslâm'da Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 132-133; Hakan Kalkavan, "Medine Pazarı Perspektifinde Muhtesib ve Agoranomos Karşılaştırması", *Ekonomi, İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 57.

Hukuku'nun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet, insan iradesini ve rızasını, sözleşmelerde ana düstur olarak kabul etmiştir.⁵⁶

İslâm iktisadî sisteminde, ekonomik ilişkilerde genel ilkeler doğrultusunda bireylerin serbestçe sözleşme yapma hakları bulunmaktadır. Çünkü İslâm ekonomisi, tüm tarafların özgür iradesine ve anlaşmasına dayanan, refahın ve yüklerin paylaşılmasında adaleti vurgulayan, insani yönü ağır basan ahlâkî ilkeler üzerinde tesis edilmiş bir "ortaklık ekonomisidir". İslâm'ın öngördüğü ekonomik düzen, "güven" ve "üretkenliğe" dayalıdır. Ekonomik faaliyetlerde bulunan kişiler, başkalarına zarar vermedikçe ve sosyal hayatı kınamak için harekete geçmedikçe, İslâmî temel ilkelerle korunan sosyal dengeyi zedeleyecek şekilde kendi istekleri ve rızaları doğrultusunda bir sözleşme yapmadıkça, ekonomik faaliyetlerine özgürce devam edebilirler.⁵⁷ Böylece İslâm ekonomi sisteminde ekonominin temel unsurlarından biri olan insan yani beşeri sermaye unsuru serbest bırakılarak, farklı bireysel yetenekleri ekonomiye kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu bakış açısı aynı zamanda hür teşebbüsün önü açılarak özel sektörün gelişimine katkı sağlayıcı niteliktedir.

İslâm iktisat sisteminde piyasalara giriş-çıkış tamamen serbest olup, fiyatlar arz-talep koşullarında oluşmaktadır. Ancak monopolleşmeye ve fahiş fiyat uygulamasına da izin verilmez. İslâm ekonomik sistemde, fiyatların şeffaf olması ve serbest rekabet şartları ortamında gerçekleşmesi esastır. Bu doğrultuda İslâm hukuk doktrininde, taraflara çarşı-pazarda serbest bir şekilde iktisadî faaliyette bulunma imkânı sunulmuş, bu konuda taraflar açısından kısıtlama anlamına gelebilecek uygulamaların yapılmasına müsaade edilmemiştir. Ekonomik konjonktürel duruma göre piyasada oluşabilecek fiyat dalgalanmaları da yine piyasa şartları içerisinde değerlendirilerek, mümkün mertebede fiyatlara müdahale edilmemeyi çalışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle mümkün mertebe fiyatlara narh koyma yoluna başvurmamıştır.⁵⁸ Ancak bu temel uygulamalara rağmen piyasada haksız rekabetin oluşumuna ve monopolleşmeye de izin verilmemektedir. İslâm hukuk doktrininde ekonomik istikrar ve düzeni bozan, sağlıklı bir piyasa ekonomisine aykırılık taşıyan bu tür girişimlere karşı birtakım düzenlemeler bulunmaktadır. Bu düzenlemeler sadece hukuk kuralları olarak kalmamış, aynı zamanda dini ve ahlâkî boyutları ile birlikte yer almıştır.⁵⁹

İslâm ekonomik sisteminde fahiş fiyata müsaade edilmediği gibi yıkıcı fiyata da müsaade edilmemektedir. Yıkıcı fiyatlama, pazarda hakim durumdaki

⁵⁶ Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi İlkesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 123-134.

⁵⁷ Abdurrahman el-Maliki, *Kapitalizm ve Komünizm'e Alternatif İktisadî Siyaset* (Ankara: Köklü Değişim Yayıncılık, 2007), 54.

⁵⁸ Şevket Topal, "İslâm Hukukunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 215-216.

⁵⁹ M. Fatih Turan, "İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 80.

işletmenin rakiplerini pazar dışına çıkarmayı veya disipline etmeyi ya da potansiyel rakiplerinin pazara girişini engellemeyi amaçladığı, hakim durumunun kötüye kullanılması niteliğindeki düşük fiyat uygulaması olarak tanımlanabilir.⁶⁰ Rekabet Kurumuna göre “yıkıcı fiyat, hâkim durumdaki bir teşebbüsün, ekonomik gücüne dayanarak mevcut veya potansiyel rakiplerinin katlanamayacağı ölçüde fiyatları indirmesi ve rakiplerinin pazarı terk etmesinin ardından tekrar fiyatları artırmak suretiyle tekelci kara ulaşmasına yol açabilecek bir uygulama şeklinde ifade edilebilir. Buna göre yıkıcı fiyat uygulayan teşebbüsün belli bir iktisadî üstünlüğe sahip olması, olağandışı düşük fiyat uygulaması, bu uygulamadaki niyetinin rakipleri piyasa dışına çıkarmak olması ve sonuçta rakipleri etkisizleştikten sonra uygulama döneminde girdiği zararları telafi edebilmesinin söz konusu olması gerekir.”⁶¹

Liberal ekonomik sistemde olduğu üzere İslâm ekonomik sistemde de yıkıcı fiyat uygulamalara karşı devletin müdahale etmesi beklenmektedir. Yıkıcı fiyat uygulayan işletme bu uygulama kendisi için büyük bir fayda sağlasa da “zarar-ı âmnu def için zarar-ı has ihtiyar olunur” ve “zarar izale olunur” ilkeleri gereğince kamu müdahalesine maruz kalacaktır. Diğer bir ifadeyle devletin bu duruma sesiz kalması beklenemez. Devletin bu tür uygulamalara karşı yaptırıma başvuracağı açıktır. Bu yaptırımın, birtakım cezai uygulamalar yanında piyasa fiyatı altında satış yapılamayacağını savunan fakihlerin de ifade ettiği gibi, ehli vukuf (bilirkişiler) tarafından belirlenecek bir fiyat tahdidi şeklinde olması da mümkündür. Öte yandan, günümüz hukukunda olduğu gibi, yıkıcı fiyat uygulaması ile diğer esnafları pazardan çıkarma niyeti ve potansiyeli tespit edildiğinde, bu faaliyette bulunan işletme ya da işletmelerden, yine “zarar izale olunur” ilkesi gereğince mağdur esnafların zararının tazmini talep edilebilir.⁶²

İslâm ekonomik sistemde karaborsacılık (ihtikar) da yasaklanmış ve devletin bu duruma müdahale edilmesi gerekli görmüştür. Bilindiği üzere karaborsacılık, piyasa işleyişini bozacak şekilde ticari malların piyasaya arz etmeyerek depolarda stok yapıp daha sonra değerinin üstünde satmak yani fiyatları kendi lehine artırarak menfaat sağlamak amacıyla yapılan işlemlerdir. Karaborsa, halkın yiyecek içecek gibi zaruri ihtiyaçlarını ucuz fiyatla toplayıp, fırsat bulunca pahalı satarak haksız kazanç elde etme eylemi olan ihtikârı, darlığı kamuya zarar verecek tüketim mallarının, kıtlık yaratmak amacıyla ya da fiyat artışı beklentisiyle piyasadandan çekilmesi şeklinde de tanımlanabilir.⁶³

⁶⁰ Sevilay Uzunallı, “Avrupa Birliği Rekabet Hukuku Işığında Yıkıcı Fiyat Uygulamaları İle Hakim Durumun Kötüye Kullanılması”, *Rekabet Dergisi* 11/4 (2010), 59; Yasin Altunsaray-Orhan Ünal, “Elektronik Haberleşme Sektöründe Rekabeti Bozucu Fiyat Uygulamaları: Yıkıcı Fiyatlandırma ve Düzenleyici Yaklaşımlar”, *Sosyo-Ekonomi Dergisi* 2 (2013), 195.

⁶¹ Rekabet Kurulu Kararı, Dosya Sayısı: 2002-2-81, K. 03-28/347-147, T. 1.5.2003.

⁶² Turan, “İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, 96.

⁶³ Muharrem Öztel, “Tanzimat Devri ve Sonrasında Osmanlı Piyasalarında İhtikâr Sorunu”, *International Journal Of History* 5/2 (2013), 305.

Karaborsa iktisadî hayat açısından önemli tahribatta neden olduğu ve ekonomik bunalımlara yol açtığı için konuyla ilgili birçok nasta kesin olarak yasaklanmış ve İslâm hukukçuları tarafından da ayrıntılı olarak ele alınmıştır.⁶⁴

Konu ile ilgili olarak bazı hadislerde şöyle denilmektedir:

“Karaborsacılık yapan kişi ne kötüdür. Allah fiyatları ucuzlatsa üzülür ve pahalandırırsa sevinir.”⁶⁵

“(Stokçuluk etmeyip malını) satışa arz eden kimse rızıklandırılmış, ihtikar eden (karaborsacı) de lanetlenmiştir.”⁶⁶

“Karaborsacılık yapan kimse günahkâr olur.”⁶⁷

Bu uygulamalardan da anlaşılacağı üzere İslâm ekonomik sistemde fiyatların piyasa mekanizması çerçevesinde arz-talep koşullarında belirlenmesi yanında bireyin özgür iradesiyle sözleşme serbestisi ilkesi kapsamında özgürce ekonomik faaliyete bulunacağı esas olmakla birlikte yapacağı tasarruflar iyi niyet ve dürüstlük ilkeleriyle bağdaşır olması ve kamu yararı ile kamu düzeninin korunması ilkeleriyle uyum içinde olması gerekmektedir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim “*Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir*”⁶⁸ve “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin.*”⁶⁹ ayetleri, iktisadî faaliyetin özünde iyi niyetle ve karşılıklı rıza ile olması gerektiği hususları vurgulanmaktadır.

İslâm ekonomisine göre bireyler sosyal çarkın bir dişi değildir. Toplum, devlet, millet, insanlık bir bütün olarak önemlidir ve her biri belli roller üstlenir ancak son tahlilde sorumluluk bireyin üzerinedir. Bu durum, bireyin İslâmî sistem içinde merkezde olduğunu ispatlamaktadır. Bununla birlikte İslâm, bireyi toplum ve onun kurumları ile ilişkilendirir ve ilişki ağının dengelenmesi için çaba sarf eder.⁷⁰Bu anlayış Şeyh Edebali’nin Osman Gazi’ye olan “*Ey oğul, insanı yaşat ki, devlet yaşasın*” nasihatinde Türk-İslâm geleneğine uygun olarak kısa, veciz ve basit bir ifadeyle somutlaşmıştır.

Bireyin özgür iradesini esas alan İslâmî ekonomi sistemi merkezine özel mülkiyet kurumunu yerleştirmiştir. Bu nedenle İslâm iktisadî sisteminin işleyişi yukarıda ifade edildiği temel ilkeler çerçevesinde “özel mülkiyet” ve “hür teşebbüs” üzerine bina edilmiştir. Ancak devletin düzenleyici ve adaleti tesis edici

⁶⁴ Yüksel Çayıroğlu, “İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 318.

⁶⁵ İbnu’d Deyba, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2020), 1/296.

⁶⁶ İbn Mace, “Ticaret”, 6.

⁶⁷ Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 201.

⁶⁸ el-Bakara 2/237.

⁶⁹ en-Nisa 4/29.

⁷⁰ Mevdudi, *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, 29.

yönde müdahalesi her zaman geçerlidir. Ayrıca özel mülkiyet ve hür teşebbüs başkasının zararına yol açmadıkça ve sosyal hayatı ifsat edici sonuç doğurmadıkça mümkündür. Bu yönüyle de İslâm ekonomi sistemindeki özel mülkiyet ve hür teşebbüs kapitalist sistemden farklılık arz etmektedir. Ancak uygulamada gerek Orta Doğu coğrafyasında teşekkül eden Arap-İslâm Devletlerin gerekse Türk-İslâm Devletlerinde mülkiyet yapısının kamu mülkiyeti esası üzerinde kurulmuş olması ve özel mülkiyetin gelişmemesinin nedeni İslâm Hukuku ile değil o günkü konjonktürel yapı ve ilgili devletlerin beslendikleri toplumsal geleneklerinin etkisi ile açıklamak mümkündür.

3.4. Sorumluluk İlkesi

Sorumluluk, kişinin eylemlerinin sonucuna katlanmak anlamına gelmektedir. Hangi hallerde ne tür bir sorumluluğun söz konusu olacağı ülkedeki mer'î hukuk sistemi tarafından belirlenir. İslâm'da herkes kendi vicdanından, toplumundan, ülkesinden, insanından, diğer canlılarından, çevresinden ve evrenden sorumludur. Kur'an'da bu inanç, müminlerin davranışlarını umursamaz, tepkisel veya içgüdüsel söz ve amellerden ziyade bilinçli, anlamlı, maksatlı, iyi ve uygun davranışa dönüştürebilen bir mekanizma olarak düzenlemiştir. Görülebileceği gibi, bu sorumluluk anlayışı, temelde, ekonomik alanda da aynı işlevi sürdürerek, Allah'a karşı olan sorumluluğa dayanmaktadır. Örneğin, insanların mallarını haksız yere edinmeye çalışanlara gelecek nesillere karşı sorumlulukları hatırlatılmakta, bunlar haksız yoldan vazgeçirmeye çalışılmaktadır.⁷¹ Bu husus bazı ayetlerde şöyle ifade edilmiştir:

“Kim düşmanlık ve haksızlıkla bunu yaparsa, onu ateşe atacağız. Bu, Allah'a kolaydır.”⁷²

“Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”⁷³

“İman edip salih amel işleyenlerin kötülüklerini elbette örteceğiz. Onları işlediklerinin daha güzeliyle mükâfatlandıracağız.”⁷⁴

İslâmî ekonomik sistemde genel olarak kişisel çıkarlar ile sosyal çıkarlar arasında bir çatışma olmadığı, aksine kişisel çıkarlar ile sosyal çıkarlar arasında bir uyum olduğu kabul edilmektedir. Genel olarak, birey olmadan toplum olmayacağı ve toplum olmadan bireyin varlığını sürdüremeyeceği düşüncesi kabul edilir. Bireyin topluma karşı sorumlulukları açıkça tanımlandığından, bireysel sorumluluklar açık ve nettir. Bu sorumlulukların farkında olan bireylerden oluşan

⁷¹ Gül, “İslâm İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri”, 69.

⁷² en-Nisa 4/30.

⁷³ en-Nahl 16/97.

⁷⁴ el-Ankebut 29/7.

toplum da faziletli bir toplum olacaktır.⁷⁵ Zira İslâm iktisadî anlayışında erdemli birey ve erdemli toplum varsayımı her daim mevcuttur.⁷⁶ Böylece İslâm'da birey hem kendine hem içinde yaşadığı topluma ve diğer insanlara karşı, hem de Allah'a karşı sorumludur. İşte bireyin bu sorumluluk bilinci içinde hareket etmesi gerekmektedir. Bu davranışın özü Kur'an'ın getirdiği ahlâkî ilkelere dayanmaktadır. Hz. Peygamber bu ilkeleri hayata geçirmiş bir bireydir. Nitekim bu husus Kur'an'ın: "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin"⁷⁷ beyanından anlaşılmaktadır. Hz. Âişe, Peygamberi "Allah Elçisi'nin ahlâkî Kur'an idi."⁷⁸ şeklinde tanımlar. Bu ifadeden "Peygamberin Kur'an'ı rehber edinip onunla bütünleştiği" anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da "Ant olsun ki, Resulullah sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."⁷⁹ denilerek Peygamberi insanlar için bir rol model şahsiyet olduğunu açıklamaktadır.

Bu bakış açısıyla bir iktisat süjesi olarak Müslüman, Allah'a inanan, Allah'a güvenen, sebeplere başvurup Allah'a tevekkül eden, Allah'ın kullarına hizmet şuuru içinde müteşebbis, kul hakkına saygı gösteren, muhteris değil kanaatkâr ve aynı zamanda rasyonel davranan bir insan olmak sorumluluğunu taşımaktadır.⁸⁰ Sonuç olarak İslâm, topluma görevler yüklediği gibi, bireyi de kontrol dışında bırakmaz. Birey, toplumda haklarını garanti altına almasını beklediği gibi, toplum da bireylerden belli sorumlulukları yüklenmesini ve bazı görevleri yerine getirmesini bekler.⁸¹ Naqvi; birlik, denge, özgürlük ve sorumluluk gibi İslâm'ın etik öğretisine dayanan dört temel ilke üzerinden bir iktisat bilimi tartışması yapmaktadır. Kur'an ve hadis gibi İslâm'ın temel kaynaklarından elde edilen bu etik ilkelerin İslâm iktisat teorileri ve temel iktisadî motivasyon hakkında geçerli ifadeler oluşturmada yetkili kılmak için bir referans olabileceği ifade etmektedir.⁸²

⁷⁵ Arif Ersoy, "İslâm İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı", *İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 1 (2015), 48.

⁷⁶ *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde mükemmel olan toplumu bir şehir devleti içerisinde gören olan Farabî'ye göre, insan ancak faziletli bir toplum içinde mutluluğa ulaşabilir. Zira, insanın iyiyi seçerek mutluluğa ulaşması tek başına mümkün değildir. İnsanın aksine yardımlaşma ve işbirliğine ihtiyacı vardır. Tam da bu yüzden insan topluluk içinde yaşamalıdır. Bunların yerine getirilmesi için diğer insanlara ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı her insan sahip olduğu doğal yaratılışının bir gereği olarak mükemmelliğe ulaşabilmek için bir araya gelerek yardımlaşmak zorundadır. İşte insanların bu sebeplerden dolayı birbirleriyle mutluluğu elde etme yolunda yardımlaştığı şehir "erdemli şehir" olacaktır. Erdemli şehrin en önemli özelliği birbirleriyle yardımlaşan insanların bir araya gelmesiyle oluşmuş olmasıdır. Fârâbî bu durumu birbirleriyle işbirliği ve uyum içinde ahenkli bir biçimde çalışan organlara benzediğini belirtmektedir. Bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul:İz Yayıncılık, 2008), 90; Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Ankara:Vadi Yayınları, 2004), 91.

⁷⁷ el-Kalem 68/4.

⁷⁸ Müslim, "Müsafirin", 139.

⁷⁹ el-Ahzab 33/21.

⁸⁰ Ahmet Tabakoğlu, "Gayb İnancının Ekonomik Hayata Yansımaları", *İslâm İktisadı: Toplu Makaleler-2*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 22.

⁸¹ Mevdudi, *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, 168.

⁸² Mollavelioğlu-Kanberoğlu, "İslâm İktisadına Yaklaşımında Yöntemsel Sorunlar", 59.

3.5. Homo İslâmîcus

Bilindiği üzere “Homo economicus” klasik ve neo-klasik iktisadın temel varsayımını oluşturmakta ve bütçe imkânları içerisinde refahını maksimize eden birey anlamına gelmektedir. Temelinde Bentham’ın “*bireyin haz arayan ve elemenden kaçan bir varlık*” olduğuna ilişkin psikolojik aksiyonu vardır. Homo economicus, tüketici olarak fayda maksimizasyonu; üretici olarak ta kar maksimizasyonu peşinde koşan rasyonel insanı tanımlamaktadır. Bu bağlamda, fayda maksimizasyonu peşinde koşan birey varsayımına dayandığından, ahlâk felsefesindeki karşılığı, sadece kendi çıkarını düşünen egoist ve hedonist birey anlamına gelmektedir. Buna karşılık birey, başkalarının refahını (aile, dost, arkadaş) dikkate alan varlık olarak ele alındığında alturist; tüm toplumun faydasını esas alan varlık olarak tanımlandığında da faydacıdır. Ancak, ister alturizm ve faydacılık çıkarıcılığın, isterse çıkarıcılık alturizm ve faydacılığın kapsamı içinde ele alınsın; her iki halde de “homo economicus” anlamsal gücünü kaybetmektedir.⁸³

Klasik ve neo-klasik iktisadın temel varsayımını oluşturan homo economicus kavramı, yani karar ve tercihlerini kendine ait fayda fonksiyonuna (utility function) dayandıran, ekonomik davranışlarında ahlâkî endişe taşımayan, tüm sosyal ve manevî değerleri bir kenara bırakıp sadece menfaati olduğunda bu değerlere uygun hareket eden insan tipi tanımlaması⁸⁴ İslâm’ın ahlâkî anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü İslâm toplumu, sadece kendi menfaati peşinde olan insan tipini değil, başkasını da düşünen (altruist) insan tipini benimsemektedir. Diğer bir ifadeyle, İslâm iktisadî sisteminde, toplum yararını kendi çıkarından üstün tutan, azimli ama hırslı olmayan, üretken ama aldatmayan, müteşebbis ama kanaatkâr olan birey tipi tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir birey tipi menfaatinin peşinde değil toplumun yararı doğrultusunda hareket eden ve İslâm ahlâkıyla teşviz olunmuş bireydir. Çünkü İslâm’a göre, insanoğlunun varlık sebebi Allah’a kulluk etmektir. İbadet kavramı namaz, zekât, oruç, hac gibi herkesçe malum fiillerle birlikte, salih amel diye ifade edilen her türlü iyi davranış, düşünce, çalışma ve faaliyetleri de içine almaktadır. Bu yüzden İslâm, klasik ve neo-klasik iktisadın davranışını menfaatler belirler diye tanımladığı bir insan modeli olan “homo economicus” birey tipini kabul etmez. Kısaca kendi çıkarını ön planda tutan ve bu minvalde hareket eden insan tipi İslâm düşünce sistemiyle uyuşmamaktadır.

⁸³ Hüseyin Akyıldız, “Tartışılan Boyutlarıyla Homo Economicus”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 30.

⁸⁴ Klasik İktisat düşüncesinin öncülerinden olan David Hume, insan aklının kendi çıkarı için çaba sarf ettiğini, en adaletli düzenin kendiliğinden oluşan düzen olduğunu ve devletin buna müdahale etmemesini, kişisel çıkarların ve serbestliğin insanın tabiatında olduğunu öne sürmektedir. Klasik iktisadın kurucu olan Adam Smith ise bireylerin kendi çıkarları için mücadele ederek sonuçta toplumsal çıkarı arttırması, tabii düzenin en serbest düzen olduğu, kamunun güvenlik dışında hiçbir müdahalesinin olmaması gerektiği gibi yönündeki düşüncesi kendisinden sonra gelen iktisatçılar tarafından da kabul görmüş, bu düşünceler ekseninde birey kutsallaştırılarak ekonomik işleyişin merkezine alınmış ve bireysel çıkar motivasyon aracı olarak görülerek korunmuştur. (Bkz. M. Umer Chapra, *İslâm ve İktisadi Kalkınma*, çev. Adem Esen (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2008), 35).

Geleneksel ekonomilerin aksine, İslâmî ekonomisi, değeri temel alan ahlâkî bir disiplindir. Müslümanın bireysel tercihleri, toplumsal çıkarlardan daha az önemlidir. Bu nedenle, İslâm'ın ortak sosyal ve dini normları, Müslüman bireyin ekonomik davranışını yönlendirir. İslâm ekonomik sistemde birey homo economicus değil homo İslâmîcus'tur. Liberal sistemde tamamen çıkarına odaklanan bu nedenle toplumsal ve ahlâkî değerleri önemseyen homo economicus birey yerine, İslâm ekonomisinde toplumsal değerleri önemseyen, ahlâk ve inanç esasları önceleyen homo İslâmîcus bireyi tanımlar.

Tablo 1. Homo Economicus ile Homo İslâmîcus Karşılaştırması

Homo Economicus	Homo Islamicus
1. Varsayımlar	1. Varsayımlar
a. Sınırlı kaynaklar(Kıtlık)	a. Yeteri kaynaklar
b. Sınırsız ihtiyaçlar	b. Sınırlı ihtiyaçlar
2. Davranışsal Normlar	2. Davranışsal Normlar
a. Bireycilik	a. Toplulukçuluk(Kolektivizm)
b. Şahsi çıkar	b. Genel çıkar
c. Rekabet	c. İşbirliği
d. Ahlâklılığı dikkate almayan (Amoralizm)	d. Ahlâklılık (Moralizm)

Kaynak: Mortazavi, agç.,6.

Tablo 1'de de görüldüğü üzere; İslâm iktisat sistemi ile konvansiyonel iktisat, gerek varsayımlar gerekse davranışsal normlar yönünden tamamen farklı bir bakış açısı sergilemektedir. Konvansiyonel iktisata göre kaynaklar sınırlı, ihtiyaçlar sınırsız iken, İslâm iktisat sistemine göre ise ihtiyaçlar sınırlı, kaynaklar yeterlidir. Ancak kaynaklar emanettir ve israf edilmemesi gerekir. Davranışsal normlar açısından konvansiyonel iktisatta bireycilik esas olup şahsî çıkar öndedir. Buna karşın İslâm iktisat sisteminde toplum esas olup toplumsal menfaat ön plandadır. Ancak burada toplumsalcılık anlayışı sosyalizmdeki kolektivizm anlayışından tamamen ayrıdır. İslâm iktisat sisteminde toplum için bireyin hakları feda edilmez. Birey menfaati ile toplum menfaati arasında adil bir denge kurulmaktadır. Yani birey toplum menfaatini gözetmekte, toplum da bireyin hakkını gözetmektedir. Bu da sosyal barışı sağlamaktadır. O nedenle İslâm ekonomik sisteminde birey ne kapitalist sistemde olduğu gibi kutsallaştırılarak şımartılmış ne de sosyalist sistemde olduğu gibi görmezden gelinerek toplum için hak ve özgürlükleri yok sayılmıştır. Tüm alanda olduğu gibi bu konuda da bir denge gözetilmiştir.

3.6. Ölçülülük İlkesi

İslâm dini toplumsal hayata denge ve ölçüye ayrı bir önem vermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Allah evrende denge kanunu koymuştur; bütün varlık ve oluşlar arasında, evrenin belirli bir sistem dâhilinde yürümesini sağlayan

bir genel denge mevcuttur. Nitekim Rahman süresinde “*Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu*”⁸⁵ mealindeki ayette geçen “ölçü” kelimesi bu hususa dikkat çekmektedir. Bu ilke “her şeyi layık olduğu yere koymak” şeklinde tanımlanan adalet ilkesiyle yakın ilişki içindedir. Bu ilke aynı zamanda beşeri ilişkilerde her hak sahibinin hakkını vermesini ifade etmektedir. Rahman suresinin 8. ayetindeki “*Ölçüde haddi aşmayın*”⁸⁶ mealindeki ayette geçen “ölçü” kelimesi bu anlamda ele alınabilir. Zira burada ölçünün ihlal edilmemesi, dengeden sapılmaması istenmektedir.⁸⁷

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre, ölçülülük, ölçülü, dengeli olma durumu, ılımlı ve itidalli olmak anlamına gelmektedir. Ölçülülük ilkesi, kendisine ekonomik hayat içerisinde iki şekilde yer bulmaktadır. Bunlardan ilki tüketicileri esas alan ölçülülüktür. Bu yönüyle ölçülülük insanlara gerektiği kadar, yeri ve zamanında harcamayı savurganlık ile ifrattan uzak durulmasını, yani israftan kaçınmasını öğütlemektedir. Nitekim bu durumun Kur’an da “*Ey Adem oğulları! Her secde ettiğinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”⁸⁸ şeklinde emredilmektedir. Diğer taraftan israfı yasaklayan Kur’an’ın “*Eli sıkı olma (cimri olma); büsbütün eli açık da olma (israf etme). Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.*”⁸⁹ cimriliği de, israfı da yasakladığı görülmektedir. Ölçülülük ilkesinin diğer bir tarafında ise ticaret erbapları ilgilendirmektedir, “...denge ve ölçüyü (mizamı) O koydu ki, dengeden (mizandan) sapmayasınız. Ölçüyü düzgün tutunuz ve eksik tartmayınız.”⁹⁰ “...Ölçüyü ve tartıyı adaletle ve tam yapın. Biz kimseye gücünün yettiğinden fazlasını teklif etmeyiz. Söylediğiniz zaman da, yakınınız da olsa âdil olun ve Allah’a verdiğiniz sözü tutun. Öğüt alıp düşünesiniz diye Allah bunları size emretmiştir.”⁹¹ “Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu daha hayırlı, sonuç bakımından daha güzeldir.”⁹² Dengenin bozulması, hayatı felç eder, fitne, fesat, anarşi ve kargaşa doğurur.

Ölçülülük ilkesi gereğince kişinin tüketiminde meşruiyet hassasiyeti yanında ölçülülük kriterine de riayet etmesi gerekmektedir. Zira ölçülülük makul nispet anlamına gelmektedir. Bu nedenle ilke olarak kişinin tüm ilişkilerinde makul davranmasını gerektirmektedir. Ölçülülük ilkesini, ekonomik ilişkide hak edenin hakkını alması anlamında da yorumlamak gerekir. Mesela makul çalışma saati, makul ücret, makul gider, makul kâr, makul üretim gibi üretim sürecinin her aşamasında makul dengenin tesisi gerekir. Bu şekilde ölçülülük ilkesini somutlaştırmak mümkündür.

⁸⁵ er-Rahman 55/7

⁸⁶ er-Rahman 55/8.

⁸⁷ Kahraman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/199.

⁸⁸ el-A’raf 7/31.

⁸⁹ el-İsra 17/29.

⁹⁰ er-Rahman 7-9.

⁹¹ el-En’âm 6/152.

⁹² el-İsra 17/35.

Sonuç

Ekonomi, kıt kaynaklarla insanları sınırsız ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bir bilim dalıdır. Ülkenin yönetim biçimi ve ekonomik yapısı nasıl olursa olsun, iktisat ilmi neyin üretilmesi, nasıl üretilmesi ve kimler için üretilmesine ilişkin sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır. Bu sorulara verilecek cevap ise iktisadî sisteminin felsefesini oluşturur. Sosyoloji bilimine göre de ekonomi altı toplumsal kurumdan biri olup, insanın bizzat fiziksel varlığının sürdürülmesi temel işlevini yerine getirmektedir. Kurum ise, sosyal kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmış, süreklilik kazanmış, eşgüdümlemiş, onaylanmış, yaygın sosyal örüntü rol ve ilişki ağıdır. O nedenle kurumlar birbirinden etkilenerek varlıklarını inkişaf ederek sürdürürler.

Hayatın her alanına dokunan İslâm dini insan hayatının önemli bir kısmını teşkil eden ihtiyaçlarının teminini konu alan İslâm iktisadına ilişkin temel ilkeler getirmiştir. İslâm düşünce yapısında sürekli gelişen ve değişen ekonomik yapıyı ayrı ve katı kurallara bağlamak yerine İslâm'ın diğer kurumlarıyla birlikte uyum içinde olmasını sağlayacak bir bakış açısı önerilmiştir. Bu nedenle İslâm'ın temel kaynaklarında ayrıntılarıyla ekonomik bir yapının çerçevesini çizmek yerine ekonomik alana ilişkin genel ilkeler, emir ve tavsiyelerde bulunulmuştur. İslâm dini birey ve toplumu her yönüyle kuşattığı için birey ile toplumu ilgilendiren tüm kuralları bir bütünlük olarak ele almıştır. Bu bakış açısıyla İslâm ekonomik sistemi insan – evren - toplum arasındaki dengeyi kurmuştur.

İslâm ekonomisi sadece dünyevî esasları üzerine ikame edilmemiştir. Dünyevî ihtiyaçlar temin edilirken “amaca giden her yol mubahtır” anlayışı yerine “meşru dairede kalmak ve toplumsal menfaati gözetlemek” şeklindeki temel anlayışı göz önüne alınmıştır. Bu nedenle İslâm ekonomisi, İslâm inanç sistemi içinde kalınarak İslâm felsefesi bakışıyla olayları yorumlamış ve elde ettiği bulgulara göre uygulamayı belirlemiştir. İslâm ekonomik sistemde, uygulamaya yön vermek üzere de birtakım ana ilkeler bulunmaktadır. Söz konusu bu ilkeler, “Adalet ve İhsan İlkesi, Tevhit İlkesi, Özgür İrade İlkesi, Sorumluluk İlkesi, Homo İslâmîcus ve Ölçülülük İlkesi” şeklinde saymak mümkündür.

Tevhit ilkesine göre, yerin ve göğün tek sahibi ve yaratıcısı Allah olduğuna göre, doğal olarak tüm kaynaklar da Allah'a aittir. O zaman insanın söz konusu kaynakları Allah'ın bir emaneti olarak görmesi ve bu hassasiyete uygun kullanması gerekir. Adalet ve ihsan ilkelerine göre ise üretim, tüketim ve paylaşımında ilişkisinde sadece ekonomik kurallar değil insanî erdemlerin de dikkate alınması gerekir. İslâm ekonomisine egemen olan özgür irade ilkesinde, bireysel özgürlük, toplumsal menfaat ve İslâm toplumunun maddî ve manevî alanlarıyla çatışmadığı veya kişinin diğer insanların hakkına girmedığı sürece kısıtlanmaması gerekir. Sorumluluk ilkesi ise Allah'a inanan, rasyonel davranıp Allah'a güvenen, sebeplere başvurup Allah'a tevekkül eden, Allah'ın kullarına hizmet şuuru içinde müteşebbis, kul hakkına saygı gösteren, muhteris değil kanaatkâr bir insan olmak

sorumluluğunu ifade eder. Homo İslâmîcus, İslâm iktisadî sisteminde, toplum yararını kendi çıkarından üstün tutan, azimli ama hırslı olmayan, üretken ama aldatmayan, müteşebbis ama kanaatkâr olan birey tipi tanımlar. Son olarak ölçülülük ilkesi bir taraftan insanlara gerektiği kadar, gerektiği yerde ve zamanında harcamayı, savurganlık ile ifrattan uzak durulmasını, yani israftan kaçınmasını öğütlerken, diğer taraftan ise ticaret erbablarının işlerinde dengeyi gözetmelerini tavsiye etmektedir.

Kaynakça

Acar, Abdullah. "Önceki Ümmetlerin İbadetleri Hakkında Kur'an Kıssalarındaki Bilgiler Kapsamında "İslam Beş Şey Üzerine Bina Edildi" Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (2014), 39-68.

Ahmed b Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı 1982.

Akdemir, Furat. "İmanın Değersel Anlamı ve İslâm'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6/ 2* (2016), 37-65.

Akyıldız, Hüseyin. "Tartışılan Boyutlarıyla Homo Economicus". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 13/2* (2008), 29-40.

Altunsaray, Yasin- Ünal, Orhan. "Elektronik Haberleşme Sektöründe Rekabeti Bozucu Fiyat Uygulamaları: Yıkıcı Fiyatlandırma ve Düzenleyici Yaklaşımlar". *Sosyo-Ekonomi Dergisi 2* (2013), 195-224.

Asutay, Mehmet. "İslâm Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistemik Anlayışı". çev. F. Yardımcıoğlu ve S. Ülev, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi 2/4* (2014), 119-137.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhari* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Chapra, M. Umer. *İslâm ve İktisadi Kalkınma*, çev. Adem Esen, İstanbul: Cantaş Yayınları, 2008.

Çayiroğlu, Yüksel. "İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2* (2015), 315-370.

Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslâm Ekonomisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Baskı, 2016.

EFE, Ahmet. "İslâm Ekonomisi Perspektifiyle Bir Büyüme Modeli Çerçevesinde Üretim ve Sosyal Refah Fonksiyonu". *İstanbul İktisat Dergisi 2/67* (2017) 31-58.

el-Maliki, Abdurrahman. *Kapitalizm ve Komünizm'e Alternatif İktisadî Siyaset*. Ankara: Köklü Değişim Yayıncılık, 2007.

Ersoy, Arif. "İslâm İktisadi ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı". *İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi 1* (2015), 37-64.

Eyibil, İrfan. "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları 11/2* (2013), 181-194.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Baskı, 2004.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mîzânü'l-amel*, Beyrut: Daru'l-kutubi'larabî, 1983.

Gül, Ali Rıza. "İslâm İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri". *Sosyal Piyasa Ekonomisi ve İslâm'daki Algılanışı*. Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung Yayını, 2010.

Haçkalı, Abdurahman. "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi İlkesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 119-136.

Hafız, el Münziri. *Hadislerle İslâm Tergib ve Terhib*. çev. Kolektif, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2017.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı yayınları, 6. Basım, 2015.

İbnü'd Deyba, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Ferec, Ebû Muhammed) Vecîhüddîn Abdurrahmân b. Alî eş-Şeybânî. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2020.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Mukaddime*. nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Kalkavan, Hakan. "Medine Pazarı Perspektifinde Muhtesib ve Agoranomos Karşılaştırması", *Ekonomi, İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 56-63.

Kallek, Cengiz. *Sosyal Servet: İslâm'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kara, Mustafa. "Kur'an'da 'Adâlet Kavramı Ve Güncel Değeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB* 34 (2013), 137-172.

Karaman, Hayretin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Mehmet Emin Özafşar vd. *Hadislerle İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2020.

Mohamed Haneef- Islam, M.A. "The Islamic Worldview and Islamic Economics", *International Journal of Economics* 5/1 (2013), 39-65.

Mollavelioğlu, Şükrü- Kanberoğlu Zafer. "İslâm İktisadına Yaklaşımında Yöntemsel Sorunlar", *İslâm Ekonomisi ve Finansı*, ed. Seyfettin Erdoğan-Ayfer Gedikli-Durmuş Çağrı Yıldırım, İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016, 51-71.

Mortazavi, Saeed. "Islamic Economics: A Solution for Environmental Protection". *Working paper at Humboldt State University*, <http://ijtihadnet.com/article-İslâmîc-economics-solution-environmental-protection/>(Erişim: 30.07.2018), 2004.

Nevevi, Muhyiddin. *Riyazüs-Salihin ve Tercemesi*. çev. Kıyamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı, 1981.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 41/18-20.

Öznel, Muharrem. "Tanzimat Devri ve Sonrasında Osmanlı Piyasalarında İhtikâr Sorunu". *International Journal Of History* 5/2 (2013), 303-325.

Samuelson, Paul A. *İktisat*. çev. Demir Demirgil, İstanbul: Mentesh Kitabevi, 1970.

Tabakoğlu, Ahmet. "Gayb İnancının Ekonomik Hayata Yansımaları". *İslâm İktisadı: Toplu Makaleler-II*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005, 13-28.

Topal, Şevket. "İslâm Hukukunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 211- 228.

Turan, M. Fatih. "İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 78- 103.

Uzunallı, Sevilay. "Avrupa Birliği Rekabet Hukuku Işığında Yıkıcı Fiyat Uygulamaları İle Hakim Durumun Kötüye Kullanılması", *Rekabet Dergisi* 11/4 (2010), 59-109.

Weber, Max. *The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism*. London: George Allen and Unwin, 1984.

Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfûl) Literatürü*

Mahmut SAMAR**

Öz

Sigortacılık, genel anlamda kişilerin mal ve canlarının maruz kalma ihtimali olan risklerin gerçekleşmesi halinde ortaya çıkacak zararın tazmin edilmesini hedefleyen bir sistemdir. Geleneksel sigortacılık sistemi faiz ve garar gibi unsurlar barındırdığından İslam hukuku açısından birtakım tereddütlere yol açmaktadır. Bu nedenle İslami finans sisteminin de gelişmesiyle birlikte İslami bir sigorta modeli olan tekâfûl sistemi gündeme gelmiştir. Katılım sigortacılığı (tekâfûl), yardımlaşma usulüyle yapılan karşılıklı bir sigorta türüdür ve belirli rizikolara maruz şahısların bu rizikoların gerçekleşmesiyle ortaya çıkacak zararların telafisi üzerine anlaşmaları olarak tanımlanmaktadır (AAOIFI). Bu çalışma, Türkiye’de İslam hukuku alanında yapılan İslami sigortacılık, tekâfûl ve/veya katılım sigortacılığıyla ilgili yapılan çalışmaları tespit etmeyi ve kısmen değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla bugüne kadar konuyla ilgili literatürün tespiti ve tasnifi yapılarak özellikle İslam hukuku alanında yapılmış çalışmalar, değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ancak ihtiyaç duyulan yerlerde fıkıh ilminin kaynaklık ettiği İslam iktisadı ve finansı alanında yapılan bazı çalışmalar da bu anlamda incelenmiştir. Değerlendirmede kronoloji ve çalışmanın türü olmak üzere iki kıstas göz önünde bulundurulmuştur. Çalışmada sempozyum ve çalıştay gibi ilmi toplantıların yanı sıra kitap, tez, makale, tebliğ türü çalışmalar üzerinde durulmuş ve bugüne kadar çokça tekrar eden ve ihmal edilen hususların tespitine çalışılmıştır. Böylece bundan sonraki süreçte bu alanda yapılacak çalışmalara yön verecek bazı öneriler sunulması hedeflenmiştir. Çalışmada sayısal verilere ve diğer alanlarda yapılmış çalışmaların listesine yer verilmiştir. Bu yönüyle çalışma, bir bibliyografya denemesi niteliği taşıdığından önem arz etmektedir. Çünkü bugüne kadar katılım sigortacılığı literatürüne dair bir çalışma yapılmamıştır. Bu anlamda çalışma benzerlerine ilk adım olacak ve bundan sonra konuyla ilgili mevcut çalışmalara tek elden ulaşma imkânı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslami Sigorta, Tekâfûl, Katılım, Literatür.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 30.04.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 25.06.2021

Bu çalışma, *Uluslararası İslami Sigortacılık ve Finans Sempozyumunda (25-26 Mart 2021, Çorum)* sözlü olarak sunulan ve özeti yayınlanan bildirinin genişletilmiş halidir.

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.930165>

** Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Assoc. Prof., Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law mahmutsamar@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0268-9115

Bibliographic Study of Islamic Insurance Literature (Takaful) in Turkey

Abstract

Insurance is a system that aims to compensate for the loss as a result of exposure of persons or property to various types of potential risks. From the point of view of Islamic law, the traditional insurance system contains aspects such as usurious interest and Gharar; Which causes some concern. As a result, the Takaful system emerged as an alternative Islamic insurance model, and that emergence coincided with the growth of the Islamic financial system. Mutual insurance (Takaful) is a type of mutual insurance that is carried out through cooperation between the participants and is described as agreements of persons exposed to certain risks to compensate for losses that are likely when these risks are realized (AAOIFI). This study aims to enumerate, classify and evaluate studies related to Islamic insurance or Takaful, which were produced exclusively in Turkey. For this purpose, the available literature on this subject has been identified, categorized, and analyzed in a basic way, especially those related to Islamic jurisprudence and Islamic law. In this study, some studies in the field of Islamic economics and finance were examined, which dealt in one way or another with the idea of Islamic insurance. Two criteria were adopted in this classification and evaluation, namely, the chronology, and the type of study. All studies related to Islamic insurance have been highlighted in this study, such as books, scientific theses, articles and research papers, and recommendations issued by conferences, scientific meetings, seminars, and workshops. This study concluded by providing some recommendations that will direct future research in this area. This study also included numerical data and a list of studies conducted in the fields of Islamic insurance or related fields. This study is considered important because it is a unique bibliographic article in the field of Islamic insurance literature in Turkey. Where the first initiatives were monitored until this moment, and there were no similar studies. This study will be the first step towards broader and more comprehensive studies in the field of Islamic insurance literature surveys.

Keywords: Islamic Law, Islamic insurance, Takaful, Musharaka, Islamic insurance literature.

Özet

Tekâfûl, İslami sigorta ya da güncel adıyla katılım sigortacılığı, geleneksel sigorta sistemine alternatif olarak İslami prensiplere uygun şekilde faaliyet gösteren bir model olarak ortaya konmuş ve çıktığı günden itibaren yaygın kabul görek hızla gelişim kaydetmiştir. Bu gelişim, günümüze kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bugün farklı modelleri ve yorumları ile tekâfûl sistemi, İslam ülkelerinin yanı sıra Batılı ülkelerde de uygulanan alternatif bir sigortacılık modeli halini almayı başarmıştır. İslami finans sisteminin bir parçası olan tekâfûl, ilk defa İslami finans düşüncesinin şekillendiği seksenli yıllarda gündeme gelmiştir. 6-8 Mayıs 1981 tarihlerinde Batı Almanya’nın Baden kentinde yapılan İslam Bankaları ve Ekonomik İş Birliği Stratejileri Uluslararası Sempozyumu’nda tekâfûlle ilgili bir tavsiye kararı alınmıştır. Bu sempozyumda faizsiz banka, yatırım şirketi ve sigorta

şirketi üçlüsünün bir arada hizmet vermesi ve kâr-zarara katılma sistemiyle çalışılmasının sistemin gelişmesi açısından önemli olacağı yönünde bir karar alınmıştır. Bu tavsiye kararının ardından 1985 yılında İslam Fıkıh Akademisi (Mecma'u'l-fıkhî'l-İslâmî) tekâfül sigortacılığının İslam hukukuna uygun olduğuna dair bir karar yayınlamış böylece tekâfül sisteminin uygulanması konusunda önemli bir adım atılmıştır.

1979 yılında Sudan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde kurulan sigorta şirketleri, bu sisteme dayalı olarak kurulan ilk şirketlerdir. Daha sonra Malezya, Endonezya, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi ülkeler başta olmak üzere birçok İslam ülkesinde faizsiz sisteme dayalı sigorta şirketleri kurulmuştur. Türkiye'de ise birkaç yıl öncesine kadar bu sistem yeterince bilinmemekteydi. Nitekim tekâfül sigortacılığının ilk uygulama örneği 2009 yılında görülmüştür. 2017 yılında yürürlüğe giren "Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik" ile tekâfül sigortacılığının yasal alt yapısı oluşturulmuştur. Bu düzenleme, tekâfülün Türkiye'de tanınması ve hızla gelişip büyümesi sonucunu doğurmuştur.

Öte yandan bu gelişmelerle doğru orantılı olarak Türkiye'de katılım sigortacılığı ya da daha çok bilinen adıyla tekâfül konusunda hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Özellikle son beş yılda tekâfül konulu sempozyumlar düzenlenerek çok sayıda tebliğ sunumu yapılmış, konuyla ilgili olarak farklı disiplinlerde tezler yazılmıştır. Akademik dergilerde tekâfülü farklı boyutlarıyla inceleyen birçok makale yayınlanmıştır. Özellikle 2017'de "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği"nin yayınlanmasından sonra tekâfül ile ilgili çalışmaların sayısında dikkat çekici bir artış görülmektedir. Bu artış, başta akademisyenler ve araştırmacılar olmak üzere ilgili kişi ve kuruluşlarca çalışmaların takibinin yapılabilmesi için bu alanda bir literatür taramasını gerekli kılmaktadır.

Türkiye'de tekâfül literatürünü farklı disiplinlerde yapılan çeşitli türde akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Veri tabanlarından tespit edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar tekâfül konulu çalışmaların çoğu İslam iktisadi ve finansı (yirmi iki adet) ile İslam hukuku (on altı adet) alanında yapılmıştır. Bankacılık ve finans da muhtelif türde on altı çalışmayla tekâfül çalışmalarının yoğun olduğu bir diğer disiplindir. Bunlara ek olarak idari ve iktisadi bilimlerin muhtelif alt dallarında sekiz ve hukuk alanında altı çalışma ortaya konduğu görülmektedir. Böylece bugün itibarıyla Türkiye'de doğrudan tekâfül/katılım literatürü içerisinde toplamda altmış iki akademik çalışma bulunmaktadır.

Bu çalışmaların çoğu 2000'li yıllarda yapılmış ve yarısından fazlası son beş yılda literatüre kazandırılmıştır. Özellikle 2017 yılından sonra katılım sigortacılığı konulu akademik çalışmalarda bariz bir niceliksel artış olduğu gözlemlenmektedir. Bunun sebebi, 20 Eylül 2017'de yürürlüğe giren "Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik" ile katılım sigortacılığının yasal alt yapıya

kavuşturulmuş olmasıdır. Bu yasal düzenleme, tekâfülün Türkiye’de tanınması ve hızla gelişip büyümesinin yanı sıra literatürde genişleme sonucunu doğurmuştur.

Ne var ki çalışmalarda benzerlik ve tekrar oranı yüksektir. İslam hukuku ve İslami finans alanında yapılan çalışmaların neredeyse tümünde sigortanın ve tekâfülün tarihçesi, karşılaştırması ve tekâfüle benzer müesseseler başlıkları yer almaktadır. Çalışmalarda sıkça vurgulanan hususlardan biri teori-uygulama uyumsuzluğudur. Yine çalışmaların bir kısmındaki hâkim metot mevcut durumun tasvirini yapmak olup bunlarda konuyla ilgili görüşler sıralanmakta ama çoğu zaman tercihe şayan görüş net olarak ifade edilmemektedir. Öte yandan, literatürün önemli bir kısmında katılım sigortacılığını savunma refleksi gözlenmekte olup katılım sigortacılığını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan çalışmaların sayısı azdır.

Türkiye’de katılım sigortacılığının gelişmesi için dünyanın farklı yerlerindeki tecrübeleri konu edinen çalışmalara literatürde daha fazla yer verilmesi gerekmektedir. Ayrıca konuyu genel çerçevede ele alan çalışmalar yerine belirli uygulama ve modellere odaklanan çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Buna ek olarak katılım sigortacılığı okuryazarlığını geliştirmeye yönelik farklı türde çalışmalar yapılmalıdır. Ayrıca katılım sigortacılığında mudarebe modelini, akit niteliği, akdin konusu, akitte ileri sürülen şartlar, garar, cehalet vb. konuları ele alan çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Yine katılım sigortacılığı dâhilinde tarım, hayat, deprem, yangın, hırsızlık, sağlık, araç, trafik sigortaları gibi türleri konu edinen çalışmalar yapılmalıdır. Tekâfül konusunda terminolojiyi de kapsayan bir standart geliştirme ve şer’i denetim üzerine derinlikli müstakil çalışmalarla literatür zenginleştirilebilir.

Son olarak katılım sigortacılığı literatüründe eleştirel çalışmaların sayısının yok denecek kadar az olduğunu belirtmek gerekmektedir. Şayet alternatif bir model oluşturma yolunda başarı sağlanmak isteniyorsa bu tür çalışmalara öncelik verilmelidir. Bir diğer husus ise konuya yaklaşımda idealist bir duruşun hâkim olmasına rağmen idealden önce gerçekliği gözetmek gerekliliğidir. Yani mevcut durumun tüm gerçekliğiyle tasvir edilerek gerçekleşmesi mümkün olan hususlar üzerinde durulması; siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar gözetilerek çalışmalara yön verilmesi gerekmektedir. Bir diğer deyişle, mevcut şartların tanıdığı imkânlar dâhilinde bir politika ve/veya çözüm önerileri sunulmalıdır.

Summary

Takaful, Islamic insurance or insurance participation with its current name, has been put forward as an alternative to the traditional insurance system as a model operating in accordance with Islamic principles, and has been widely accepted and developed rapidly since its inception. This development has continued uninterruptedly to the present day. Today with its different models and

interpretations the takaful system has managed to become an alternative insurance model applied in Western countries as well as in Islamic countries. Takaful, which is a part of the Islamic financial system, came to the fore for the first time in the eighties when the idea of Islamic finance was formed. A recommendation on takaful was taken at the International Symposium on Islamic Banks and Economic Cooperation Strategies held in Baden, West Germany, on 6-8 May 1981. In this symposium, it was decided that the trio of interest-free banks, investment companies and insurance companies should serve together and work with the profit-loss sharing system would be important for the development of the system. Following this recommendation, in 1985, the Islamic Fiqh Academy (Majma' al-Fiqh al-Islami) published a decision stating that takaful insurance is in line with Islamic law, thus an important step was taken in the implementation of the takaful.

Insurance companies established in 1979 in Sudan and the United Arab Emirates are the first companies established based on this system. Later, insurance companies based on interest-free system were established in many Islamic countries, especially in countries such as Malaysia, Indonesia, Pakistan and Saudi Arabia. In Turkey, this system was not known enough until a few years ago. As a matter of fact, the first application example of takaful insurance was seen in 2009. The legal infrastructure of takaful insurance was established with the "The Regulation on Working Procedures and Principles of Participation Insurance ", which entered into force in 2017. This arrangement resulted in the recognition of takaful in Turkey and its rapid development and growth.

On the other hand, as directly proportionate to these developments, there has been a considerable literature on participation insurance, or more commonly known as takaful, in Turkey. Especially in the last five years, symposiums on takaful have been organized and many papers have been presented, and theses have been written in different disciplines on the subject. Many articles have been published in academic journals examining takaful in different dimensions. Especially after the publication of the "Regulation of Participation Insurance" in 2017, there is a remarkable increase in the number of studies on takaful. This increase necessitates a literature review in this field in order to follow up the studies by the relevant people and institutions, especially academicians and researchers. Takaful literature in Turkey consists of various kinds of academic studies in different disciplines. As far as we can determine from the databases, most of the studies on takaful have been carried out in the fields of Islamic economics and finance (twenty-two studies) and Islamic law (sixteen studies). Banking and finance is another discipline in which takaful studies are intense with sixteen studies of various types. In addition to these, it is seen that eight studies in various sub-branches of economics and administrative economic sciences and six studies in law are presented. As of today, there are sixty-two academic studies in total within the takaful/participation literature in Turkey.

Most of these studies were done in the 2000s and more than half of them were brought to the literature in the last five years. It is observed that there is a significant quantitative increase in academic studies on participation insurance, especially after 2017. The reason for this is participation insurance has a legal infrastructure with the "The Regulation on Working Procedures and Principles of Participation Insurance", which entered into force on 20 September 2017. This legal regulation resulted in the widening of the literature as well as the recognition and rapid growth of takaful in Turkey.

However, similarity and repetition rates are high in studies. Almost all of the studies in the field of Islamic law and Islamic finance cover the history of insurance and takaful, their comparison and similar institutions to takaful. Almost in all studies in the fields of Islamic law and Islamic finance, the subjects of the history of insurance and takaful, their comparison and the institutions similar to takaful take places. One of the issues frequently emphasized in the studies is the theory-practice mismatch. Again, the dominant method in some of the studies is to describe the current situation, and opinions on the subject are listed in these studies, but often the preferred view is not clearly expressed. On the other hand, the reflex of defending participation insurance is observed in a significant part of the literature, and the number of studies that critically examine participation insurance is few.

Studies dealing with experiences in different parts of the world should be given more space in the literature for the development of participation insurance in Turkey. In addition, there is a need for studies that focus on specific applications and models instead of studies that deal with the subject in a general framework. In addition, different kinds of studies should be carried out to improve participation insurance literacy. In addition, there is a need for studies addressing the issues of the mudaraba model in participation insurance, the nature of the contract, the subject of the contract, the conditions put forward in the contract, uncertainty, ignorance etc. Likewise, studies should be carried out on types such as agriculture, life, earthquake, fire, theft, health, vehicle, traffic insurance within the scope of participation insurance. The literature can be enriched by developing a standard on takaful covering terminology and by in-depth independent studies on legal control.

Finally, it should be noted that the number of critical studies in the participation insurance literature is negligible. If success in creating an alternative model is desired, such studies should be given priority. Another point is that although an idealist stance is dominant in the approach to the subject, it is necessary to pay regard to the reality before the ideal. In other words, it is necessary to focus on the issues that can be realized by describing the current situation with all its reality and direct the work by considering the political, social and economic conditions. Namely, a policy and/or solution proposals should be presented within the possibilities provided by the current conditions.

Giriş

İslami sigorta ya da güncel adıyla katılım sigortacılığı anlamında tekâfül, geleneksel sigorta sistemine alternatif İslami prensiplere uygun şekilde faaliyet gösteren bir model olarak ortaya çıkmış ve çıktığı günden itibaren kabul görerek hızla gelişim kaydetmiştir. Bu gelişim, günümüze kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bugün farklı modelleri ve yorumları ile tekâfül sistemi, İslam ülkelerinin yanı sıra Batılı ülkelerde de uygulanan alternatif bir sigortacılık modeli halini almayı başarmıştır. İslami finans sisteminin bir parçası olan tekâfül, ilk defa İslami finans düşüncesinin şekillendiği seksenli yıllarda gündeme gelmiştir. 6-8 Mayıs 1981 yılında Batı Almanya'nın Baden kentinde yapılan "İslam Bankaları ve Ekonomik İşbirliği Stratejileri Uluslararası Sempozyumu"nda tekâfülle ilgili bir tavsiye kararı alınmıştır. Bu sempozyumda faizsiz banka, yatırım şirketi ve sigorta şirketi üçlüsünün bir arada hizmet vermesi ve kâr ve zarara katılma sistemiyle çalışmasının sistemin gelişmesi açısından önemli olacağı yönünde bir karar alınmıştır. Bu tavsiye kararın ardından 1985 yılında İslam Fıkıh Akademisi (Mecma'u'l-fıkhî'l-İslâmî) tekâfül sigortacılığının İslam hukukuna uygun olduğuna dair bir karar yayınlanmıştır. Böylece tekâfül sisteminin uygulanması konusunda önemli bir adım atılmış oldu.

Dünyada ilk defa bu sisteme dayalı olarak kurulan sigorta şirketleri 1979 yılında Sudan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde görüldü. Daha sonra Malezya, Endonezya, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi ülkeler başta olmak üzere birçok İslam ülkesinde faizsiz sisteme dayalı sigorta şirketleri kuruldu. Türkiye'de ise birkaç yıl öncesine kadar bu sistem yeterince bilinmemekteydi. Nitekim tekâfül sigortacılığının ilk uygulama örneği 2009 yılında görülmüştür. 2017 yılında yürürlüğe giren "Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik" ile tekâfül sigortacılığının yasal alt yapısı oluşturulmuştur. Bu düzenleme, tekâfülün Türkiye'de tanınması ve hızla gelişip büyümesi sonucunu doğurmuştur.

Öte yandan bu gelişmelerle doğru orantılı olarak Türkiye'de katılım sigortacılığı ya da daha çok bilinen adıyla tekâfül konusunda hatırı sayılı bir literatür oluştu. Özellikle son beş yılda tekâfül konulu sempozyumlar düzenlenerek onlarca tebliğ sunumu yapıldı. Konuyla ilgili farklı disiplinlerde tezler yazıldı. Akademik dergilerde tekâfülü farklı boyutlarıyla inceleyen birçok makale yayınlandı. Özellikle 2017'de "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği"nin yayınlanmasından sonra tekâfül ile ilgili çalışmaların sayısında dikkat çekici bir artış görülmektedir. Bu niceliksel artış, çalışmaların başta akademisyenler ve araştırmacılar olmak üzere ilgili kişi ve kuruluşlarca takibinin yapılabilmesi için bu alanda bir literatür taramasına ihtiyaç duyulmuştur. İşte söz konusu ihtiyaca binaen bu çalışmada Türkiye'de katılım sigortacılığı/tekâfül ile ilgili yapılan akademik çalışmaların tespiti ve kısmen tahliline yer verilecektir. Bu çerçevede kitap, tez, makale, tebliğ türü yayınlar konu ve alan bazlı ele alınarak

çalışmalardaki tekrarların ve ihmal edilmiş hususların belirlenmesi amaçlanmaktadır. Buradan hareketle önümüzdeki süreçte bu alanda yapılacak çalışmalara yön verecek birtakım öneriler sunulması hedeflenmektedir.

Bu hedefe yönelik olarak önce ana hatlarıyla tekâfül üzerinde durulacaktır. Ardından sayısal veriler ışığında Türkiye’de tekâfül literatürünün genel değerlendirmesine yer verilecektir. İslam hukuku ve İslami finans alanında yapılan çalışmaların tahlili yapıldıktan sonra çalışma değerlendirme ve sonuç bölümüyle son bulacaktır.

1. Ana Hatlarıyla Tekâfül

Uygulama esaslarına ve türüne göre farklı şekillerde tanımlanan tekâfül, en genel ifadesiyle İslami esaslara göre işleyen sigorta sisteminin adıdır. Ne var ki literatürde farklı şekillerde tanımları yapılmıştır. Tanımlardan hareketle birtakım ilkelerinden ve uygulamada farklı modellerinden söz edilmektedir.

1.1. Tanımı

AAOIFI’nin (26 nolu standart) tanımına göre tekâfül, “belirli rizikolara maruz kalan şahısların bu rizikoların gerçekleşmesiyle ortaya çıkacak zararların telafisi üzerinde anlaşmalarıdır.” Malezya merkezli İslami Finansal Hizmetler 2013 (IFSA) ise tekâfülü, “karşılıklı yardımlaşma temelinde olan, katılımcıların ortak bir fona katkı payı ödeyerek önceden belirlenen olaylar karşısında bu fondan kendilerine veya lehtarlarına yönelik karşılıklı finansal ödemeler sağlanmasını amaçlayan ve karşılıklı mutabakatla belirlenen sözleşmedir.” şeklinde tanımlamıştır. İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFSB) tanımı da benzer şekilde şöyledir: “Katılımcıların, birbirleri arasında, önceden belirlenmiş olan hasar ve kayıplarında yardımlaşma amacıyla kullanılmak üzere bağış yaptıkları işlemidir.”¹ SEDDK, katılım sigortacılığını; “katılım esaslarına göre icra edilen sigortacılık faaliyeti” olarak tanımlamış ve aynı yönetmelikte katılım esaslarını düzenlemiştir.²

Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere hedef ve amaç bakımından konvansiyonel sigorta ve tekâfül arasında fark yoktur. Her ikisinde de temel hedef insanların tek başına üstünden kalkamayacakları rizikoları ve bunlardan doğan zararı başkalarıyla paylaşmaktır. Ancak bu gaye birliği her iki sözleşmenin de aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı amaca farklı yöntemlerle ulaşılmak istendiği ifade edilebilir. Nitekim tekâfül, İslam hukukuna göre meşru kabul edilen

¹ Diğer tanımlar için bk. Mehmet Ali Aytekin, “İslami Sigorta Akdinin Niteliği”, *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı*, ed. Abdullah Çolak - Güngör Karakaş (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021), 50.

² Bk. 31339 sayılı Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik.

birtakım sözleşme türlerine dayandırılmaktadır. Öte yandan, katılım sigortacılığında konusu meşru olmayan değerler/varlıklar sigortalanmaz. Fonda toplanan katılım paylar faizli alanlarda değerlendirilmez. Dolayısıyla katılım sigortacılığı, konvansiyonel sigortanın İslami ve fıkhi prensiplere aykırı unsurlarından arındırılmış bir sigorta sistemi görünümünü arz etmektedir.³

1.2. Temel İlkeleri

Gerek mevzuatta gerek literatürde ve gerekse de uygulamada katılım sigortacılığı sisteminin temel ilkeleri şu şekilde ifade edilmektedir:

Tekâfüle bağlı işlemler, İslam ticaret hukukunun esaslarına uygundur. Bu sistem yardımlaşma esasına dayandığından havuzlardaki fonların mülkiyeti poliçe sahiplerine aittir, şirketin değildir. Fonlar danışma kurulunun onay verdiği faizsiz piyasa araçlarında değerlendirilir. Bunlara ek olarak tekâfülde şüphe, garar, aşırı risk ve belirsizlik bulunmamalıdır. Uygulamadaki ürün ve hizmetlerin tamamı şeri denetime tabidir. Tekâfül Fonu ile sermayedarların hesapları arasında tam bir ayırım vardır. Tekâfül fonundaki herhangi bir fazlalık sadece katılımcılar arasında vekalet ve mudarebe modellerine göre dağıtılır. Katılımcılardan birinin açığı olması durumunda tekâfül fonunu yöneten (vekil) katılımcıya faizsiz borç (Karz) verir.⁴

Görüldüğü üzere tekâfülde katılım esaslarına göre hareket edilmesi öngörülmektedir. Türkiye’de katılım esaslarına dair 19 Aralık 2020 tarihli 31339 sayılı “Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik” yönetmelik yayınlanmıştır. Bu esasların uygulanmasına ilişkin usul ve esaslar da SEDDK’nın 01.04.2021 tarihli “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)”de düzenlenmiştir.⁵ AAOIFI 26 nolu standartın 5. fıkrasında yukarıdaki esaslara benzer şekilde dokuz maddede tekâfülün prensiplerini ve fikhî esaslarını düzenlemiştir.⁶

³ Hakan Aslan - Muhammed Emin Durmuş, “İslami Sigortacılık (Tekâfül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması”, *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF) 21-23 October 2015, Sakarya/Turkey Proceedings III/* (2016), 19; Aytakin, “İslami Sigorta Akdinin Niteliği”, 43.

⁴ İsmail Yıldırım, “Tekâfül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye’de Uygulanabilirliği”, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (01 Aralık 2014), 51.

⁵ SEDDK, “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)” (Erişim 05 Haziran 2021).

⁶ Abdullah Durmuş, “AAOIFI Standartlarında Tekâfül Sigortacılığı”, *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93-110.

1.3. Modelleri

Katılım sigortacılığı İslami esaslara uygun olmak kaydıyla farklı şekillerde ve modellerde uygulanabilir. Konusuna göre mel tekâfül ve hayat tekâfül olmak üzere iki kısma ayrılan katılım sigortacılığının işleyiş tarzına ve yöntemine göre yaygın olarak uygulanan üç farklı modeli bulunmaktadır. Bunlar mudârebe modeli, vekâlet modeli ve karma modeldir.

Mudârebe Modeli: Mudârebe modeli emek-sermaye ortaklığı esaslarına göre işleyen ve kâr-zarar ortaklığına dayanan bir modeldir. Bu modelde teknik masraflardan sonra kalan miktar operatör şirket tarafından İslami esaslara uygun şekilde yatırımda değerlendirilir. Elde edilen gelir mudârib (girişimci) konumundaki sigorta şirketi ile katılımcılar arasında, daha önce belirlenen orana göre dağıtılır. Bu modelde sigorta şirketi, girişimci statüsünde kâr-zarar ortağı olduğundan vekâlet ücreti alamaz.⁷

Vekâlet Modeli: Ücretli vekâlet akdine dayanan bu modelde sigortalılardan bağış olarak alınan primler bir havuzda toplanır. Katılım payları ile oluşan bu havuzun yönetimi vekil sıfatı ile sigorta şirketi tarafından yapılır. Operatör şirket hem teknik işlemleri hem de mali işlemleri vekil sıfatıyla yerine getirir ve yaptığı hizmet karşılığında daha önce belirlenmiş bir ücret alır. Vekâlet ücreti maktu olabileceği gibi oransal da olabilir. Şirkete yatırımdan elde edilen kârdan pay verilmez. Kârın tamamı sigorta fonunun katılımcılarına aittir. Zarar meydana geldiğinde havuzda toplanan fonlardan karşılanır.⁸

Karma Model: Adından da anlaşıldığı üzere bu model, mudârebe ve vekâlet modellerinin karmasıdır. Bu modelde sigorta şirketi bir yandan mudârib sıfatıyla fonların değerlendirilmesinden elde edilen kârdan sözleşmede belirtildiği oranda pay alır. Diğer taraftan fonların yönetiminden dolayı katılım fonundan vekâlet ücreti alır. Karma model, günümüzde uygulamasında en yaygın modeldir. Bunun sebebi, şirket lehine gelir kalemlerinin daha fazla olmasıdır. Çünkü bu modelde operatör şirketin, biri mali diğeri teknik işlemlerden iki ayrı vekâlet ücreti, bir de yatırımdan kâr payı hissesi olmak üzere üç ayrı geliri vardır.⁹

2. Literatür Değerlendirmesi

Bugüne kadar Türkiye’de katılım sigortacılığı (Tekâfül) literatürünü inceleyen müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu anlamda sigorta ve tekâfülü de kapsayacak şekilde İslam iktisadı ve finansı literatürünü ele alan tek bir çalışma bulunmaktadır. 2014 yılında makale olarak yayınlanan çalışmada tekâfül ile ilgili

⁷ AYTEKİN, “İslami Sigorta Akdinin Niteliği”, 53.

⁸ YILDIRIM, “Tekâfül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye’de Uygulanabilirliği”, 52; AYTEKİN, “İslami Sigorta Akdinin Niteliği”, 53.

⁹ HAKAN ASLAN, “Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme”, *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 160.

kısım, iki yüksek lisans tezinin ismen zikredilmesinden ibarettir. Bunun sebebi, yayınlandığı tarihte katılım sigortacılığının henüz gelişmemiş olması, yaygın olmaması ve çalışmanın İslam iktisadı ve finansının temel konularına odaklanmasıdır.¹⁰

Katılım sigortacılığı sistemi oldukça yeni bir disiplin olsa da genel anlamda sigortacılık alanı çok daha eskiye dayanır. Bu nedenle sigortacılık alanında Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de hatırı sayılı bir literatür oluşmuş durumdadır. Farklı disiplinler açısından gelişen literatürde fıkıh başta olmak üzere İslami ilimler açısından da araştırmalar ortaya konmuştur.¹¹ Söz gelimi, Hayreddin Karaman’ın *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta* adıyla çevirisini yaptığı ve M. Ahmet Zerkâ ile Abdülaziz en-Neccâr’ın kaleme aldığı derleme Arapça kitap bu kabildendir. Adından da anlaşıldığı üzere ticari sigorta akdini bir bölüm olarak incelemiştir.¹² Beşer’in çalışması da ticari sigortaların fikhî tahlilinden ibarettir.¹³

Bu çalışmada İslam hukuku alanında katılım sigortacılığı ile ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaları değerlendireceğimizden konusu salt konvansiyonel sigortacılık olan fikhî araştırmaları çalışmamızın dışında tutacağız. Ancak bütünlüğün sağlanması ve daha sağlıklı bir değerlendirme için İslam hukukunun dayanak teşkil ettiği İslam iktisadı ve finansı alanındaki çalışmaları da gerekli olduğu ölçüde kapsama dahil edeceğiz. Katılım sigortacılığını diğer disiplinler açısından inceleyen çalışmaları da ismen zikretmekle yetineceğiz.

3. Türkiye’deki Tekâfül Literatürü ile İlgili Genel Değerlendirme

Türkiye’de tekâfül literatürünü farklı disiplinlerde yapılan çeşitli türde akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Veri tabanlarından tespit edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar tekâfül konulu çalışmaların çoğu İslam iktisadı ve finansı (yirmi iki) ile İslam hukuku (on altı) alanında yapılmıştır. Bu iki alandan sonra on altı muhtelif türde çalışmayla bankacılık ve finans disiplini de tekâfül çalışmalarının yoğun olduğu bir diğer disiplindir. Bunlara ek olarak idari ve iktisadi bilimlerin muhtelif alt dallarında sekiz ve hukuk alanında altı çalışma ortaya konduğu görülmektedir. Böylece bugün itibarıyla Türkiye’de doğrudan tekâfül/katılım literatürü içerisinde toplamda altmış iki (62) akademik çalışma bulunmaktadır.

Öte yandan, bu çalışmaların neredeyse tamamı 2000’li yıllarda kaleme alınmış ve yarısından fazlası son beş yılda literatüre kazandırılmıştır. Özellikle 2017 yılından sonra niceliksel olarak tekâfül/katılım sigortacılığı konulu akademik

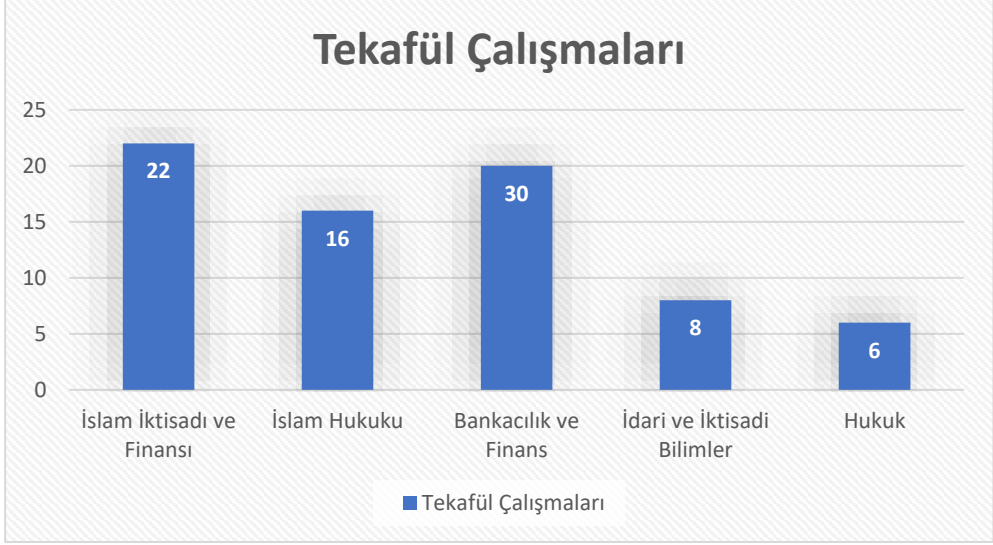
¹⁰ Abdullah Koçdoğan vd., “Türkiye’de İslâm İktisadı ve Finansı Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (22 Aralık 2017), 82.

¹¹ Bk. Mustafa Avcı, *İslam’a Göre Sigorta* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1987).

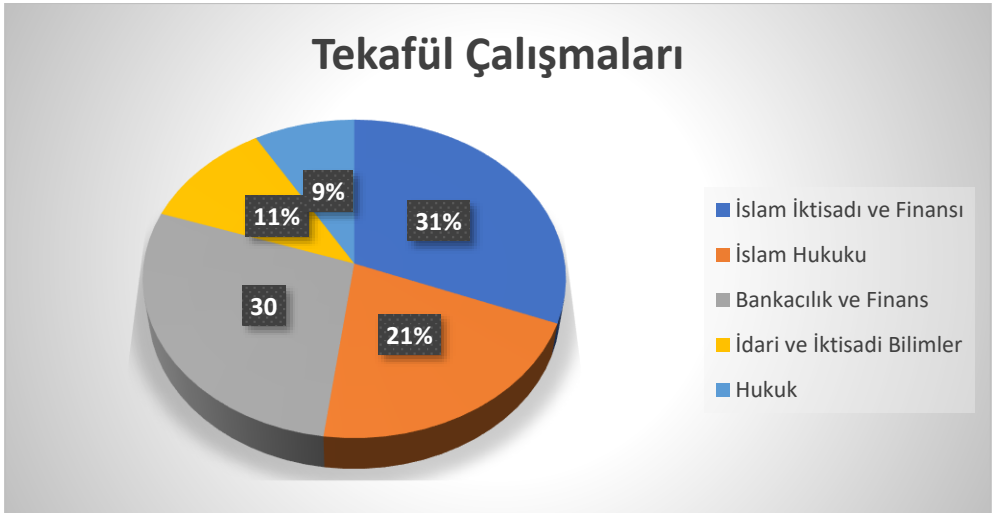
¹² Mustafa Ahmed Zerka, *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta* (İstanbul : İz Yayıncılık, 2003).

¹³ Faruk Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam* (İstanbul: Nun Yayınları, 2016).

çalışmalarda bariz bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Bunun temel sebebi, 20 Eylül 2017’de yürürlüğe giren “Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik” ile katılım sigortacılığının yasal alt yapıya kavuşturulmuş olmasıdır.¹⁴ Anlaşıldığı kadarıyla bu yasal düzenleme, tekâfülün Türkiye’de tanınması ve hızla gelişip büyümesinin yanı sıra doğal olarak literatürde de genişleme sonucunu doğurmuştur.



Tablo-1: Tekâfül Literatürünün Alanlara Göre Nicel Dağılımı



Tablo-1: Tekâfül Literatürünün Alanlara Göre Dağılımı.

¹⁴ <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/09/20170920-7.htm>

4. İslam Hukuku ve İslami Finans Alanında Yapılan Çalışmalar

Katılım sigortacılığı, her ne kadar İslami bir sigorta modelini temsil ediyor olsa da Türkiye’de İslam hukuku çalışmaları arasında yeterince yer bulduğunu söylemek güçtür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çerçevede bugüne kadar yapılmış 14 (on dört) çalışma bulunmaktadır. Bunlar; 1 (bir) kitap, 6 (altı) makale, 4 (dört) yüksek lisans tezi ve 3 (üç) ilmi toplantılarda yayınlanmış tebliğ olarak literatürde yer almıştır. Bugüne kadar tekâfül konusunu ele alan üç (3) çalıştay ve uluslararası nitelikte bir sempozyum düzenlenmiştir. Takibi kolaylaştırmak adına bugüne kadar yapılmış ilmi faaliyetleri ve yayınları türüne göre tasnif ederek inceleyebiliriz.

4.1. İlmi Toplantılar

Türkiye’de tekâfül konulu ilk ilmi toplantı, Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi Araştırma ve Uygulama Merkezi (İSEFAM) tarafından 2016 yılında düzenlenen “Tekâfül (İslami Sigortacılık)” çalıştıydır. Altı sunumun yapıldığı çalıştıyda “Tekâfül (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi”, “Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)”, “Ticari Sigortacılık Tekâfülünden Farklı mı?”, “AAOIFI Standartlarında Tekâfül”, “Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme” başlıklı tebliğlere yer verilmiştir. Bu çalışmalar daha sonra sonuç bildirgesi ile birlikte kitap olarak neşredilmiştir.¹⁵

Bu kapsamdaki toplantıların ikincisi İKAM tarafından Aralık 2018 tarihinde Aralık 2018 tarihinde “İslam İktisadında Sigorta” başlığıyla düzenlendi. Çalıştıyda Hasan Hacak’ın “Tekâfül Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” ve Hakan Aslan’ın “Dünyada ve Türkiye’de Tekâfül: Güncel Durum ve Gelecek Beklentileri” başlıklı sunumları yapılmıştır.¹⁶ Bu tebliğlerin yayınlandığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Yakın tarihte yapılan bir diğer faaliyet, Diyanet İşleri Başkanlığı – Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından Ankara’da 11-12 Mart 2020’de gerçekleştirilen “Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fıkhi Açından Değerlendirilmesi” başlıklı çalıştıydır. Toplam dokuz tebliğin sunumu ve müzakeresinin yapıldığı çalıştıy, sigorta şirketleri başta olmak üzere paydaş ve ilgili kurum ve kuruluşlardan temsilci ve uzmanların da yer aldığı geniş katılımı gerçekleştirilmiştir.¹⁷ Düzenleme kurulundan edinilen bilgiye göre çalıştıyda yapılan sunumlar sonuç raporu ile birlikte edit kitap olarak yayınlanacaktır.

¹⁵ Süleyman Kaya vd. (ed.), *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7-8.

¹⁶ <http://tekaful.net/?p=1074>

¹⁷ <https://www.diyane.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/29382/islama-uygun-ozgun-bir-sigorta-modelini-insa-etmek-vazgecilmez-bir-sorumluluktur>

Çok kısa bir süre önce (25-26 Mart 2021) Hitit Üniversitesi bünyesinde Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu gerçekleştirildi. Sempozyumda çeşitli disiplinler açısından İslami sigortacılıkla ilgili on iki tebliğ sunulmuştur.¹⁸ Bu tebliğlerin bir kısmı sempozyum kitabında tam metin olarak bir kısmı da özet bildiri şeklinde yayınlanmıştır.¹⁹

4.2. Kitaplar ve Tezler

Bu kapsamda yapılan ilk ve en kapsamlı çalışma, Dalgın’ın doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra kitap olarak neşredilen *İslam Hukukuna Göre Sigorta* isimli araştırmasıdır. Bu kitap, yazarın 1994 yılında tamamladığı doktora tezinin matbu halinin ikinci baskısıdır. Esasında bu kitap, tekâfül konusuna hasredilmiş değildir. İslam hukuku açısından ticari sigorta akdini detaylı bir şekilde incelediği çalışmasının son bölümünde alternatif sigortacılık başlığı altında katılım sigortacılığının temelini oluşturan (teberru, teâvun) bazı sigorta modelleri de incelenmektedir. Bu yönüyle çalışma Türkiye’de tekâfül vb. alternatif sigorta arayışının gündeme getirilmesi ve gündemde tutulması açısından önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmadan önce Dalgın’ın da ifade ettiği gibi konuyla ilgili çalışmalar, sadece iki tercüme makale boyutunda kalmıştır. Giriş ve iki ana bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde sigortanın akit yapısı, tarihçesi ve çeşitleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde konvansiyonel sigorta akdinin İslam hukuku açısından meşruiyeti yine akit teorisi bağlamında incelenmiştir. Yardımlaşma sigortasına (Tekâfül) ikinci bölümde yer verilen bu çalışmada konu ticari sigorta akdi ile mukayeseli olarak akit teorisi bağlamında tartışılmıştır.²⁰ Dalgın’ın 1995 tarihinde yayınlanan “Sigortanın Meşrûiyeti” başlıklı makalesi de bu çalışmanın özeti niteliğindedir.

Dalgın’ın çalışmasından başka farklı zamanlarda yapılmış üç yüksek lisans tezi de literatürdeki yerini almıştır. Bunlardan ilki 2016 yılında İstanbul Üniversitesi SBE’de Abdullah Durmuş’un danışmanlığında *Tekâfül Sisteminde Vekâlet ve Mudarebe Modelleri* başlığıyla Abdullah Onur tarafından hazırlanmıştır. Tezde başlıktan da anlaşılacağı üzere mudarebe ve vekâlet akitleri temelinde tekâfül sistemi ve bu iki akde dayalı olarak uygulaması tanıtılmakta, ticari sigorta akdi ile mukayese edilmektedir. Çağdaş dönemde konunun tarihi arka planına yer veren bu çalışma tekâfül sistemini söz konusu iki model özelinde müstakil olarak inceleyen ilk tez olma özelliğini taşımaktadır. Tezde bu iki modelin fıkhi açıdan uygunluğu savunulmaktadır.²¹

¹⁸ <http://www.isf2021.hitit.edu.tr/Detail/programi>

¹⁹ Bk. Abdullah Çolak - Karakaş Güngör (ed.), *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021).

²⁰ Nihat Dalgın, *İslam’ın Işığında Sigortacılık* (Samsun, 2002), 3.

²¹ Abdullah Onur, *Tekâfül Sisteminde Vekâlet ve Mudarabe Modelleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

2019 yılında yine Abdullah Durmuş'un danışmanlığında tamamlanan bir diğer yüksek lisans tezi, *Tekâfûl Sigortacılığında Malezya Uygulaması* başlıklı çalışmadır. Yasin Şahin tarafından hazırlanan tezde Tekâfûl sisteminin en çok yaygın olduğu ülkelerden biri olan Malezya uygulaması incelenmiş ve Türkiye için bir model önerisi üzerinde durulmuştur. Bu anlamda Türkiye için en uygun modelin birtakım tashihlerle -özellikle hukuk sistemine uyarlanarak- Malezya'daki vedîa modeli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²²

Üçüncü tez 2020 yılında Sakarya Üniversitesi'nde Kenan Göçer'in danışmanlık yaptığı *Tekâfûl Sigortası Açısından Sudan Örneği* başlıklı çalışmadır. Mohamed Alfadoul Abdallah Mohamed'in hazırladığı tez, Sudan'da tekâfûl uygulamasını sayısal verilerle ele almaktadır.²³

4.3. Makale ve Tebliğ

Türkiye'de İslami sigorta müstakil olarak ilk defa 1996 yılında Konya'da düzenlenen "I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi"nde gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Muhammed Fazlı Yusuf'a ait bir çalışma Türkçeye tercüme edilerek "Tekâfûl İşletmesinin Kavramı ve İşleyişi Hakkında Kısa Tanıtma (İslami Sigorta)" başlığıyla yayınlanmıştır. Bir sigorta sistemi olarak tekâfûl ve işleyişi üzerinde durulan bu çalışmada tekâfûl makasid düşüncesiyle ilişkilendirilerek canın ve malın korunması prensiplerine uygunluğuna işaret edilmiştir. Ancak çalışmada daha çok Malezya'da faaliyet gösteren özel bir şirketin uygulamaları özelinde aile tekâfûl bugünkü adıyla hayat sigortası üzerinde durulmuştur.²⁴ Aynı kongrede ve aynı oturumda üç tebliğin daha sunumu yapılmıştır. Bunlar; Faruk Beşer'in "İslam Şeriatı Açısından Sigorta" ve Nihat Dalgın'ın "Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım"²⁵ başlıklı çalışmaları ile Orhan Çeker'in "Bir Sigorta Müessesesi Uygulama Projesi" isimli çalışmasıdır.

Kronolojik olarak literatürü takip etmek gerekirse ikinci sırada Dalgın'ın 2003 yılında yayınlanan "İslam Hukuku Açısından Karşılıklı Sigortalar" makalesi gelir. Makalede bu sigorta türü İslam hukuku akit teorisi açısından incelenmiştir.

²² Yasin Şahin, *Tekâfûl Sigortacılığında Malezya Uygulaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²³ Mohamed Alfadoul, *Tekâfûl Sigortası Açısından Sudan* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁴ Muhammed Fazlı Yusuf - Mehmet Bayyigit (ed.), "Tekâfûl İşletmesinin Kavramı ve İşleyişi Hakkında Kısa Tanıtma (İslami Sigorta)", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 931-956.

²⁵ Nihat Dalgın - Mehmet Bayyigit (ed.), "Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 878-928.

Karşılıklı sigorta akdinin niteliği ve fıkhi açıdan uygunluğu üzerinde durulmuştur.²⁶

2006 yılında Hasan Hacak’ın kaleme aldığı “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi” başlıklı makale, mukayeseli olarak sigorta akdini incelemektedir. Ticari sigorta ve tekâfülle ilgili çağdaş İslam hukukçularının yaklaşımlarını detaylı şekilde değerlendirmektedir. Yanı sıra fıkıh bilginlerinin konuya yaklaşım tarzlarını eleştirerek, konunun temel prensipler ışığında çözüme kavuşturulması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷

Bir başka çalışma Hadi Sağlam’ın 2009’da yayınlanan “Klasik ve Çağdaş Fıkıh Doktrinleri Işığında Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının Değerlendirilmesi” başlıklı makalesidir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere iki sigorta akdi mukayese edilerek fıkhi açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Yardımlaşma sigortalarını konu edinmesi bakımından kısmen bugünkü ifadesiyle bir tekâfül çalışması sayılabilir.²⁸ Sağlam’ın “İslâm Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası mıdır?” başlıklı bir makalesi de 2011’de yayınlanmıştır.²⁹ Yine 2012’de ilk çalışmasına benzer bir içerikte “Sigortanın Sosyal ve Özel Sigortalar Şeklindeki Taksiminden Hareketle Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı bir makalesi daha bulunmaktadır.³⁰

Hacak ve Sağlam’ın çalışmalarında ortak yönler dikkat çekmektedir. İki araştırmacı da sigorta akdi ile sigorta sisteminin birbirinde ayrı ele alınması gerektiğinin altını çizmektedirler. Buradan hareketle aynı sistemde uygulanan ticari ve karşılıklı/yardımlaşma vb. sigorta uygulamalarının temelde birbirlerinden çok farklı olmadıklarına dikkat çekerler.³¹

2015 yılında düzenlenen “II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi”nde sigorta ve tekâfül konusuna bir oturumda yer verildiği görülmektedir. Üç sunumun yer aldığı oturumda Hasan Hacak, “İslam Hukukunun İlkeleri Açısından Alacak (Kredi) Sigortası”, İbrahim Paçacı, “Bitkisel Ürün, Hayvan, Kaza/Hasar ve Hayat Sigortaları; Bireysel Emeklilik Sistemi”, Orhan

²⁶ Nihat Dalgın, “İslâm Hukuku Açısından Karşılıklı Sigortalar”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/4 [İslâm ve İktisat-I] (2003), 616.

²⁷ Hasan Hacak, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 41.

²⁸ Hadi Sağlam, “Klasik ve Çağdaş Fıkıh Doktrinleri Işığında Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının Değerlendirilmesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2009), 123-155.

²⁹ Hadi Sağlam, “İslâm Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası mıdır?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 265-292.

³⁰ Hadi Sağlam, “Sigortanın Sosyal ve Özel Sigortalar Şeklindeki Taksiminden Hareketle Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2012), 1-19.

³¹ Hacak, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, 50; Sağlam, “Klasik ve Çağdaş Fıkıh Doktrinleri Işığında Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının Değerlendirilmesi”, 134.

Çeker, "Alternatif Sigorta Modelleri Tekâfûl/Mütüel (Kooperatif Sigortacılığı) Örneği" başlıklı çalışmalarıyla yer almışlardır. Hacak, alacak sigortası bağlamında tekâfûl sisteminin dünyadaki diğer sistemlerle mukayesesini yaparak konuyla ilgili çağdaş yaklaşımları eleştirel bir yöntemle incelemiştir.³²

2014-16 yılları arasında tekâfûlde teorik boyuttan ziyade pratik ve uygulamayı içeren çalışmalar ortaya konmuştur. Bu çerçevede tespit edilen çalışmalar şunlardır:

1) İsmail Yıldırım, "Tekâfûl (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği."³³

2) Mervan Selçuk, "İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfûl."³⁴

3) Hakan Aslan – Muhammed Emin Durmuş, "İslami Sigortacılık (Tekâfûl): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması."³⁵

4) Eşref Muhammed Dawaba, "İslami Takafül Sigortacılığının Zorluklarının Üstesinden Gelmek İçin Stratejik Bir Bakış." Dawaba'nın makalesi, Türkiye'de yayınlanmış Arapça bir makaledir.³⁶

5) Hakan Aslan, "Türkiye'de Tekâfûl (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri." Bu makale yazarın 2014 yılında Sakarya'da düzenlenen "İslami Finansa Ürün Geliştirme ve Fetva Süreçleri" çalıştayında sunduğu bildirinin makale olarak yayınlanmış halidir.³⁷

Literatürde tekâfûl sigortacılığı sistemine hasredilmiş kapsamlı ve çoklu çalışma örneklerinin ilki 2017 yılında yayınlanan edit kitapta görülmektedir. Süleyman Kaya vdğ. editörlüğünü yaptığı kitap, bir yıl önce düzenlenen çalıştayda sunulan tebliğleri ihtiva etmektedir. Altı bölümden oluşan kitabın ilk bölümü, Yasin Gürbüz'ün "Tekâfûl (İslami Sigorta) Sistemi ve Teorisi" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada katılım sigortacılığının nasıl işlediği, ticari sigorta ile mukayesesini, AAOIF standartları ve bazı yasal düzenlemeler üzerinde durulmuştur.³⁸ İkinci çalışma "Hayat Sigortacılığında Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı)" başlığıyla İsmail

³² Hasan Hacak, "İslam Hukukunun İlkeleri Açısından Alacak (Kredi) Sigortası", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi* (Konya: KTO Üniversitesi Yayınları, 2016), 1024.

³³ Yıldırım, "Tekâfûl (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği".

³⁴ Mervan Selçuk, "İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfûl", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV 14-17 Mayıs 2015, Kütahya* (İstanbul: İlahiyat Yay., 2015) 349-358.

³⁵ Aslan - Durmuş, "İslami Sigortacılık (Tekafül)".

³⁶ Ashraf Dawaba, "İslami Takafül Sigortacılığının Zorluklarının Üstesinden Gelmek İçin Stratejik Bir Bakış", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 2/2 (18 Aralık 2016), 105-125.

³⁷ Hakan Aslan, "Türkiye'de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* I/1 (2015), 93-117-117.

³⁸ Yasin Gürbüz, "Tekâfûl (İslami Sigorta) Sistemi ve Teorisi", *Tekâfûl (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 9-29.

Aydemir’e aittir. Çalışmada güncel global veriler ve dünyada uygulamaları üzerinden karşılaştırmalı olarak hayat sigortası ile aile tekâfülüne yer verilmektedir.³⁹ Üçüncü bölümdeki çalışma “İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?” başlığıyla Hasan Hacak’a aittir. İslami sigortanın basit/yalın ve karma/mürekkebe olarak ikiye ayrılarak incelenmesi bu çalışmanın orijinal tarafıdır. Yazara göre tekâfül ikinci kısma girmektedir ve ivazlı bir akittir. Dolayısıyla esas itibariyle ticari sigortadan farklı değildir.⁴⁰ Bir sonraki bölümde Abdullah Durmuş’a ait AAOIFI Standartlarında “Tekâfül Sigortacılığı” başlıklı çalışma yer almaktadır.⁴¹ Müveddet Elmacı’nın “Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfül ve Türkiye İçin Tekâfül Kooperatifçiliği” başlıklı sunumu da kitapta yer alan bölümlerden biridir. Bu bölümde tekâfülün kooperatif temelinde uygulanabilirliği önerilmektedir.⁴² Kitapta yer alan çalışmalardan biri de Hakan Aslan’ın “Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme” başlıklı yazısıdır. Çalışmada altı başlık altında bazı sorunlar, çözüm önerileri ve bu önerilerin faydalarından söz edilmektedir.⁴³

Aynı yıl (2017) Ahmet Efe’nin “İslam Ekonomisinde Sigortacılık ve Mülkiyet Üzerinde Bir Analiz” makalesi yayınlandı. Bu çalışma *Risale-i Nur* tefsiri özelinde İslami iktisadın özel mülkiyet ve sigortacılık konusunda modern iktisat uygulamalarından farklılık arz ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Makalede sigorta ve tekâfül kısmı yeterince işlenmediği, özel mülkiyete yoğunlaştığı görülmektedir.⁴⁴

Sonraki yıllarda ise sırasıyla M. Hadin Öner’in “İslam Ekonomisinde Sosyal Güvenlik Kavramı: Tekâfül Sigorta Sistemi Örneği” ile “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi” ve Sabri Öz - M. Ali Işık’ın “İslami Finans Alanında Tekâfül Sigortası: Türkiye İngiltere Karşılaştırması” başlıklı çalışmaları literatürdeki yerini almış oldu. Öner’in ilk çalışmasında tekâfül hakkında temel bilgilere, güncel dünya uygulamaları ve tarihi süreç üzerinde durulmuştur.⁴⁵ Diğer çalışmasında ise başlıktan da anlaşılacağı üzere çalışmanın yayınlandığı tarihte yürürlüğe giren (2019’da ilga edildi) 20 Eylül 2017 tarih ve 30186 Sayılı “Katılım Sigortacılığı ve Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik” çerçevesinde katılım sigortacılığının Türkiye’deki uygulamaları ve

³⁹ İsmail Aydemir, “Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)”, *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 36-87.

⁴⁰ Hasan Hacak, “İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?”, *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93-110.

⁴¹ Durmuş, “AAOIFI Standartlarında Tekâfül Sigortacılığı”.

⁴² Müveddet Elmacı, “Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfül ve Türkiye İçin Tekâfül Kooperatifçiliği”, *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93-110.

⁴³ Aslan, “Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme”.

⁴⁴ Ahmet Efe, “İslam Ekonomisinde Sigortacılık ve Mülkiyet Üzerinde Bir Analiz”, *Yönetim, Ekonomi, Edebiyat, İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 2/2 (2017), 222, 234.

⁴⁵ Muhammed Hadin Öner, “İslam Ekonomisinde Sosyal Güvenlik Kavramı: Tekâfül Sigorta Sistemi Örneği”, *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi = Die Elektronische Zeitschrift für Politikwissenschaftliche Studien = Electronic Journal Political Studies* IX/2 (2018), 73 vd.

sorunları değerlendirilerek, yönetmeliğin getirdiği yenilikler ve üzerinde durulmuştur.⁴⁶ Öz ve Işık'ın makalesi Türkiye-İngiltere tekâfül uygulamalarını mukayese eden bir literatür çalışmasıdır.⁴⁷ Bunlara ek olarak TKBB yayını olan *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı* kitabında da Hacak ve Gürbüz'ün ortak bir çalışması olarak "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)" başlıklı bir bölüme yer verilmiştir. Bu çalışma bir ders kitabı ünitesi niteliğindedir. Ana hatlarıyla İslam kültüründe risk paylaşımı ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak geliştirilen hukuki ve örfi bazı kurumlar incelenerek tarihi süreçte sigorta ve katılım sigortacılığının teorisi ve uygulamaları üzerinde durulmuştur.⁴⁸

Alpaslan Alkış'ın 2019 yılında yayınlanan "İslam Hukukunda Katılım Sigortacılığı" başlıklı makalesi fıkhi açıdan tekâfülü konu edinen en son ve en güncel çalışmadır. Buna rağmen içerik açısından önceki çalışmalara büyük oranda benzerlik göstermektedir. Sadece 2017 tarihli yasal düzenleme ve AAOIFI standartlarına diğerlerine göre daha çok yer verilmiştir.⁴⁹

Son olarak tekâfül konusunda Bakar, Mohammad Daud'a ait bir çalışmanın çevrisi zikredilebilir. "Tekâfülde Risk ve Sigortalanabilir Menfaat Sorunu: Fıkhi Bir Analiz" başlığıyla Türkçeye kazandırılan çalışma, *İslam'da İktisadi Kuruluşlar ve Yoksullukla Mücadele* kitabının bir bölümü olarak yayımlandı.

5. Tekâfülle İlgili Diğer Çalışmaların Listesi

Bu başlık altındaki çalışmaların bir kısmı İslam hukukuna göre konvansiyonel sigortayı ele almaktadır. Diğer bir kısmı ise tekâfülü diğer disiplinler açısından ele alan çalışmalardır. Bu nedenle künye bilgilerine yer vermek suretiyle kronolojik olarak listelenmesi ile yetinildi.

1. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta* (İz Yay. 2017, 'ilk baskısı 1976 Kalem yay.).
2. Ahmet Öz, *İslâmî Sigortacılığın Kriterleri* (Marmara Üniv., 1996).
3. Yılmaz, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Sigorta" (1997).
4. Melahat Hancı, *Katılım Bankalarında Sigortacılık İşlemleri ve Uygulaması*, (Selçuk Üniv. 2007).

⁴⁶ Muhammed Hadin Öner, "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi", *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy* 3/1 (30 Haziran 2018), 61.

⁴⁷ Sabri Öz - Mehmet Ali Işık, "İslami Finans Alanında Tekâfül Sigortası: Türkiye İngiltere Karşılaştırması", *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; 11/42 (2019), 415-425.

⁴⁸ Hasan Hacak - Yunus Emre Gürbüz, "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)", *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*, ed. Şakir Görmüş vd. (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 296-321.

⁴⁹ Alpaslan Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Sigortacılığı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/1 (29 Haziran 2019), 1-21.

5. Abdurrahman Çalık, *Tekâfûl Sigorta Sistemi ve Katılım Bankalarında Uygulanabilirliği* (Yüzüncü Yıl Üniv., 2011)
6. Yusuf Üstün, “Sigorta, Tekâfûl ve Kooperatif Sigortacılığı” (2014).
7. Çalık, Abdurrahman. “Katılım Bankalarında Sigorta Uygulamaları ve Tekâfûl Sigorta Sistemi” (2014).
8. Ustaoglu, Murat. “Alternatif Faizsiz Sigortacılık Uygulamaları Ve Gelir Seviyesine Göre Kamu Bilincinin Değerlendirilmesi: Ampirik Analiz” (2014).
9. Okumuş, Sinan. *İslami Sigorta (Takaful) - Türkiye Uygulaması* (Türkmen Kit. 2014).
10. Serdar Polat, *Katılım Bankaları Sigorta Uygulamalarında Tekâfûlün Yeri ve Geleceği* (Marmara Üniv. 2015)
11. Servet Yazıcı, *Tekâfûl Sigortacılığında Ürün Geliştirme*, (Marmara Üniv. 2015)
12. Altıntaş, Kadir Murat. “Katılım Bankacılığı Çerçevesinde Alternatif Bir Sigorta Sistemi: Tekâfûl Sigorta Sisteminin Türkiye’de Uygulanabilirliği” (2016).
13. Özcan, Seyran. “Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı) Muhasebesi” (2017).
14. Omari, Hassan Kinyua. “Tekâfûl ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Gündemi” (2017).
15. Öner, Muhammed Hadin. “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi” (2018).
16. Güçlü Fatih, “Katılım Sigortacılığı (Tekâfûl) Sistemi ve Türkiye’deki Durumu” (2018).
17. Lök, Hasan. *Türkiye’de Sigortacılıkta Yeni Bir Trend: Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı)*, 2018.
18. İren, Zihni. *Türkiye’deki Katılım Sigortacılığının Gelişiminin Malezya ve Körfez İş Birliği Konseyi Ülkeleri İle Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (İst. Tic. Üniv. 2018)
19. Canbaz Karacif, Feyza Elif. *Yatırımcı Zararlarının Tazmininde Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı) Modeli* (Yeterlilik Etüdü, 2018).
20. Aksoy, Mehmet Ali. “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı” (2018).
21. Aksoy, Mehmet Ali. “Katılım Sigortasının Unsurları ve TTK’nin Emredici Hükümleri Açısından Değerlendirilmesi” (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).
22. Aksoy, Emine Ebru – Aksoy, M. Ali. “Türk Katılım Sigortacılığı’nda Pencere Sisteminin Sona Ermesinin Olası Etkileri ve Çözüm Önerileri”, (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).
23. Melahat KARADAĞ. “İslami Sigorta Uygulaması (Tekâfûl)” (I.

Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

24. Şahin, Muzaffer. "Türkiye'de Sukuk ve Uygulamasına İlişkin Bir Değerlendirme", 2018.

25. Uz, Özlem. "Tekâfülün (İslami Sigorta) Finansal Raporlama Standartları Kapsamında İncelenmesi" (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

26. Çidem, İbrahim – Ertaş, Fatih Coşkun. "Türkiye'de Katılım Sigortacılığında Uygulanan Modeller ve Branşlar", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

27. Erkök, Banu. "Katılım Sigortacılığında Reasürans (Retekâfül) İşlemlerinin Geliştirilmesi", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

28. Çorbacıoğlu, Ececan, "Katılım Sigortacılığının Ülkemizdeki Gelişimi", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

29. Arslan, Pınar – Tan, Murat. "Körfez İşbirliği Konseyi (GCC) ve Asya Bölgelerinden Seçilen Tekâfül Sigorta Şirketlerinin Etkinliklerinin 2016 - 2017 Dönemi İtibariyle Veri Zarflama Analizi Yöntemiyle Belirlenmesi", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

30. Tanilyan Sürer, Tilda – Akpınar, Özgür. "Türkiye'de Sigortacılık Sektöründe Tekâfül Sigortaları", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

31. Yavuz Demirdöğen, Ozan Özdemir. "Katılım (Takafül) Sigortacılığı Sektörünün Gelişimi ve Mali Açıdan Analizi", (I. Uluslararası Sigortacılık, Bankacılık ve Finans Sempozyumu, 2018).

32. Terzioğlu, Begüm. *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekâfül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama* (Marmara Üniv. 2019).

33. Ünal, İbrahim. *İslami Sigortacılık Sisteminin Türkiye'de Uygulanması Hakkında Ampirik Bir Analiz*, (NEÜ, 2019).

34. Dilek, İlker. "Türkiye'de Tekâfül (Katılım Sigortacılığı) ve Uygulanabilirliği Üzerine Bir Değerlendirme" (2019)

35. Sancar, Mustafa Afşın. "Türkiye'de Teverruk ve Yeniden Yapılandırmada Teverruka Alternatif Bir Ürün Olarak Yeniden Yapılandırma Tekâfül Fonu" (2019).

36. Laçınbala, Yasin - Ünsal, Hilmi. "Katılım Sigortacılığında (Tekâfülde) Pencere Sisteminin Değerlendirilmesi" (2019).

37. Demirci, Serdar. "Sigortacılıkta Yeni Bir Yaklaşım: Katılım Sigortacılığı" (2019).

38. Öztürk, Doğan (Ed.) – Canbaz Fatih (Ed.), *Hukuk Temelinde Sigortacılık ve Tekâfülü Anlamak* (Beta Yay. 2019).
39. Söyler, İlhami. *Tüm Yönleriyle Tekâfül İslami Sigorta* (Adalet Yay. 2019).
40. Yazıcı, Servet. *İslam’da Sigorta ve Tekâfül Sigortası* (KDK, 2020).
41. Erol, M. Emin. *Katılım Sigortacılık Sisteminin Bireylerin Sigorta Eğilimlerine Etkisi* (Hitit Üniv. 2020).
42. Turğut, İshak. *Sigorta Yaptıran Bireylerin Tekâfül Uygulamalarına Yönelik Bakış Açıları* (Düzce Üniv. 2020).
43. Arzova, Sabri Burak - Şahin, Bertaç Şakir. “Tarımsal Üretimde Tekâfül Sigortacılığı ve Bir Model Önerisi” (2020).
44. Başoğlu, Burçin. “Türkiye’de Sigorta Sektörüne Katkıları Açısından Katılım Sigortacılığı Prim Üretimi Analizi” (2020).
45. Özoğlu, Mehmet Soner. “Kefalet Sigortası Sözleşmeleri” (2020).

Değerlendirme ve Sonuç

Bugüne kadar yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse bir kısmı öneri kabilinden şu hususları dikkatlere sunmak mümkündür:

1. Çalışmalarda benzerlik ve tekrar oranı yüksektir. İslam hukuku ve İslami finans alanında tekâfül literatürüne bakıldığında hemen tüm çalışmalarda sigortanın ve tekâfülün tarihçesi, iki sistemin mukayesesi, tekâfüle benzer müesseseler konularına mutlaka yer verildiği görülmektedir ve bu çalışmaların önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Neredeyse tüm çalışmalarda vurgulanan hususlardan biri teori-uygulama uyumsuzluğudur.⁵⁰ Buna rağmen herhangi bir öneri sunulmaması dikkat çeken bir husustur. Sıkça tekrarlanan bir husus da tekâfülün âkile, kasâme, muâhât, velâ, zekât, sandıklar, beytümal vb. uygulamalarla ilişkilendirilmesi ve sonuçta atipik bir akit olduğunun ifade edilmesidir.

2. Çalışmaların bir kısmındaki hâkim özellik mevcudun resmini çekme şeklindedir. Örneğin konuyla ilgili görüşler sıralanır ama çoğu zaman tercihe şayan görüş ve/veya yazarın görüşü net olarak ifade edilmez. Öte yandan, literatürün önemli bir kısmı katılım sigortacılığını savunma refleksiyle yapılmıştır. Katılım sigortacılığını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan çalışmalar yok denecek kadar az sayıdadır.

3. Türkiye’de katılım sigortacılığının gelişmesi için literatürde dünya tecrübelerini konu edinen çalışmalara daha fazla yer verilmesi gereklidir. Ayrıca konuyu genel çerçevede ele alan çalışmalar yerine, spesifik uygulama ve modeller

⁵⁰ Dalgın, *İslam’ın Işığında Sigortacılık*, 217.

özelinde çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu anlamda katılım sigortacılığında mudarebe modelinin; akit niteliği, akdin konusu, akitte ileri sürülen şartlar, garar, cehalet vb. spesifik konuları ele alan çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Yine katılım sigortacılığında, tarım, hayat, deprem, yangın, hırsızlık, sağlık, araç, trafik vb. konuları ele alan çalışmaların yapılması bundan sonraki süreçte önem arz etmektedir. Tekâfülde standart geliştirme ve şer'î denetim üzerine müstakil derinlikli çalışmalarla literatür zenginleştirilebilir. Bu standartlaşma terminolojiyi de kapsayacak şekilde olursa daha fazla istifade edilir. Mevzuat konulu derinlikli çalışmaların çoğaltılması da literatüre ve yasal düzenlemelere katkı sunacaktır. Bunlara ek olarak katılım sigortacılığı okuryazarlığını geliştirmeye yönelik farklı türden çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmalar disiplinlerarası olabileceği gibi, belli bir alanın bakış açısına göre de olabilir.

4. Şayet alternatif bir model olma yolunda başarı sağlanmak isteniyorsa katılım sigortacılığının eleştirisini yapan ve bu anlamda geliştirilmesine katkı sunacak çalışmalara daha fazla yer verilmelidir. Bir diğer husus ise konuya yaklaşım tarzında idealist bir duruş hâkim, oysa idealden önce realiteyi gözetmek gerekir. Zira teorideki ideal uygulamaya yansıtılmıyor/yansımıyor ise bunun faydası sınırlı olur. Yani mevcudu tüm gerçekliğiyle tasavvur ederek ve gerçekten yapılması mümkün olan hususlar üzerinde durmak gerekir. Siyasi, sosyal ve ekonomik şartları gözeterek çalışmalara yön verilmelidir. Farklı bir tabirle mevcut şartların tanıdığı imkânlar dâhilinde politika önerileri ve çözüm önerileri sunulmalıdır.

5. Son olarak Türkiye'de yaşanan son gelişmeler doğrultusunda katılım sigortacılığının özel sektör, kamu ve akademiye yaygınlaştırılması sağlanmalıdır. Bu çerçevede atılması gereken adımların başında katılım sigortacılığı adıyla lisans ve lisansüstü programların açılması ve üniversiteler bünyesinde araştırma merkezleri kurulmasıdır. Genç araştırmacıların bu alanda çalışma yapması teşvik edilerek; proje, tez ve araştırma yapımları sağlanmalıdır. Bu çalışmaların kamu ve özel kurumlarca desteklenmesi de gündemde tutulması gereken önemli bir husustur.

Kaynakça

Alfadoul, Mohamed. *Tekâfül Sigortası Açısından Sudan*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Alkış, Alpaslan. “İslam Hukukunda Katılım Sigortacılığı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/1 (29 Haziran 2019), 1-21.

Aslan, Hakan. “Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme”. *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 93-110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Aslan, Hakan. “Türkiye’de Tekâfül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* I/1 (2015), 93-117-117.

Aslan, Hakan - Durmuş, Muhammed Emin. “İslami Sigortacılık (Tekâfül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması”. *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF) 21-23 October 2015, Sakarya/Turkey Proceedings III* (2016), 17-29.

Avcı, Mustafa. *İslam’a Göre Sigorta*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Aydemir, İsmail. “Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)”. *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 36-87. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Aytekin, Mehmet Ali. “İslami Sigorta Akdinin Niteliği”. *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı*. ed. Abdullah Çolak - Güngör Karakaş. 42-67. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021.

Beşer, Faruk. *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam*. İstanbul: Nun Yayınları, 3. Basım, 2016.

Çolak, Abdullah - Karakaş Güngör (ed.). *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021.

Dalgın, Nihat. “İslâm Hukuku Açısından Karşılıklı Sigortalar”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/4 [İslâm ve İktisat-I] (2003), 615-629.

Dalgın, Nihat. *İslam’ın Işığında Sigortacılık*. Samsun: 2002.

Dalgın, Nihat - Mehmet Bayyigit (ed.). “Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım”. II. *Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi*. 878-928. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Dawaba, Ashraf. "İslami Takafül Sigortacılığının Zorluklarının Üstesinden Gelmek İçin Stratejik Bir Bakış". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 2/2 (18 Aralık 2016), 105-125.

Durmuş, Abdullah. "AAOIFI Standartlarında Tekâfül Sigortacılığı". *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 93-110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Efe, Ahmet. "İslam Ekonomisinde Sigortacılık ve Mülkiyet Üzerinde Bir Analiz". *Yönetim, Ekonomi, Edebiyat, İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 2/2 (2017), 218-248.

Elmacı, Müveddet. "Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfül ve Türkiye İçin Tekâfül Kooperatifçiliği". *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 93-110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Gürbüz, Yasin. "Tekâfül (İslami Sigorta) Sistemi ve Teorisi". *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 9-29. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 21-50. <https://doi.org/10.15370/muifd.91145>

Hacak, Hasan. "İslam Hukukunun İlkeleri Açısından Alacak (Kredi) Sigortası". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi*. 1011-1038. Konya: KTO Üniversitesi Yayınları, 2016.

Hacak, Hasan. "İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?" *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya vd. 93-110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Hacak, Hasan - Gürbüz, Yunus Emre. "İslami Finansa Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)". *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. ed. Şakir Görmüş vd. 296-321. İstanbul: TKBB Yayınları, 2019.

Kaya, Süleyman vd. (ed.). *Tekâfül (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Koçdoğan, Abdullah vd. "Türkiye'de İslâm İktisadı ve Finansı Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (2017), 75-138.

Onur, Abdullah. *Tekâfül Sisteminde Vekalet ve Mudarabe Modelleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Öner, Muhammed Hadin. "İslam Ekonomisinde Sosyal Güvenlik Kavramı: Tekâfül Sigorta Sistemi Örneği". *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi = Die*

Elektronische Zeitschrift für Politikwissenschaftliche Studien = Electronic Journal Political Studies IX/2 (2018), 72-80-80.

Öner, Muhammed Hadin. “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”. *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy* 3/1 (30 Haziran 2018), 59-71.

Öz, Sabri - Işık, Mehmet Ali. “İslami Finans Alanında Tekâfül Sigortası: Türkiye İngiltere Karşılaştırması”. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; 11/42 (2019), 415-425.

Sağlam, Hadi. “İslâm Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası mıdır?” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 265-292.

Sağlam, Hadi. “Klasik ve Çağdaş Fıkıh Doktrinleri Işığında Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının Değerlendirilmesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2009), 123-155.

Sağlam, Hadi. “Sigortanın Sosyal ve Özel Sigortalar Şeklindeki Taksiminden Hareketle Ticarî ve Yardımlaşma Sigortalarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2012), 1-19.

SEDDK. “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)”. Erişim 05 Haziran 2021. <https://seddk.gov.tr/mevzuat-katilim-genelge-teblig-ve-sektor-duyurulari.html>

Selçuk, Mervan. “İslâmi Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfül”. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV Kütahya 14-17 Mayıs 2015*. İstanbul: İlahiyat Yay., 2015, 349-358.

Şahin, Yasin. *Tekâfül Sigortacılığında Malezya Uygulaması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yıldırım, İsmail. “Tekâfül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye’de Uygulanabilirliği”. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (01 Aralık 2014), 49-58.

Yusuf, Muhammed Fazlı - Mehmet Bayyığıt (ed.). “Tekâfül İşletmesinin Kavramı ve İşleyişi Hakkında Kısa Tanıtma (İslami Sigorta)”. *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi*. 931-956. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Zerka, Mustafa Ahmed. *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Katılma Hesabı Kârının Dağıtımı ve Fıkhî Değerlendirmesi*

Cemal KALKAN**

Öz

Katılım bankalarının ana omurgasını oluşturan katılma hesapları, mudâraabe sözleşmesi ile temellendirilmektedir. Bu hesaplarda mudâraabe sözleşmesine dayanılarak toplanan fonlar, genellikle fon talebinde bulunanlara murâbaha yöntemiyle kullanılmaktadır. Kullanılan söz konusu fonlardan elde edilen gelirler de katılma hesabı havuzuna günlük olarak kaydedilmektedir. Elde edilen gelirlerden bankanın kâr payı, kendi hesabına günlük olarak aktarılırken hesap sahiplerinin kâr payları vadeleri geldiğinde hesaplarına aktarılmaktadır. Bu durum, katılma hesabından ayrılan rezervlerin yalnızca hesap sahiplerinin kâr payını etkilemesine sebep olmaktadır. Oysa kâr paylaşımının adil bir şekilde yapılması için rezervlerin/karşılıkların brüt kâr üzerinden yapılması gerekmektedir. Bunun için "Günlük Birim Değeri Hesaplama Tablosu"nun yeniden revize edilmesi zorunlu görülmektedir. Aksi halde, bankanın günlük kâr payını kendi hesabına aktarması durumunda bilahare meydana gelebilecek bir zarar, bankanın kâr payını etkilemeyecektir. Bu da mudâraabe akdinin gayesi olan kâr ortaklığına zarar verecektir. Bu çalışmada, hesap sahiplerinin kâr paylaşım oranlarını olumsuz etkileyen söz konusu durum, fıkhî açıdan tartışılacak ve sorunun çözümüne ilişkin bazı öneriler getirilecektir. Ayrıca günlük birim değer hesaplama tablosunda yer alan kalemlerin kapalı yönleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimler: Mudâraabe, Katılma Hesabı, Birim Değer, Kâr, Rezerv.

Distribution of Participation Account Profit and Its Fiqhi Evaluation

Absract

Participation account, which is the key element of participation banks, has been based on mudaraba contract. In these accounts, the funds, acquired according to the mudaraba, are given to whom appeals for funding with murabaha method. The revenues flowed from the given funds are registered on daily basis to participation account pool. While dividend of the

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 28.07.2020 **Makale Kabul Tarihi:** 31.12.2020

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.774907>

** Dr. Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Dr. Research Assistant, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

kalkancemal@gmail.com ORCID: 0000-0002-0616-5303

bank is transferred into its account on daily basis, dividends of the account holders are transferred when they fall due. In this case, the reserves that are taken out of the participation account, affect only profits of the account holders. However, for the fair distribution of profits, reserves/provisions must be made on gross profit. For this, it seems necessary to revise the "Daily Unit Value Calculation Table" again. Otherwise, if the bank transfers the daily dividend to its own account, any subsequent loss will not affect the bank's dividend. This will harm the profit partnership, which is the purpose of the mudaraba contract. In this work the abovementioned situation that affect negatively the rates of profit sharing of the account holders, will be discussed in regard of fiqh and some suggestions will be offered with intent to solve the problem. Besides, obscure sides of the elements that comprise the table of daily unit value calculation will be explained.

Keywords: Mudaraba, Unit value, Participation account, Profit, Reserve.

Özet

Katılım bankalarının ana omurgasını oluşturan katılma hesapları, mudârahe sözleşmesi ile temellendirilmektedir. Çağdaş literatürde mudârahe sözleşmesinin mâhiyetine yönelik iki temel yaklaşımdan söz edilmektedir. Birinci yaklaşıma göre mudârahe, klasik mudârahenin geliştirilmiş (المطورة) veya kayıtsız (المطرفة) versiyonudur. Bu yaklaşımda klasik mudârahenin temel yapısının aynen korunduğu varsayılmıştır. Buna göre faizsiz banka, sermayeyi çalıştırırken ve işletmecilere fon kullanırken, akdin esas bir parçasıdır, yani akdin tarafıdır. İkinci yaklaşıma göre ise çağdaş mudârahe, klasik mudârahe formundan farklı olarak bünyesinde yeni bir taraf barındırır. Buna göre çağdaş mudârahe birbiriyle irtibatlı üç ilişkiden oluşur; sermaye sahipleri ile işletmeci mudâribler ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi organize eden faizsiz banka. Günümüz faizsiz bankacılık uygulamalarında da ikinci yaklaşım benimsenmiştir. Mudârahe sözleşmesine dayandırılarak katılma hesapları için toplanan fonlar, genellikle fon talebinde bulunan müşterilere murâbaha yöntemiyle kullanılmaktadır. Kullanılan söz konusu fonlardan elde edilen gelirler de katılma hesabı havuzuna günlük olarak kaydedilmektedir. Elde edilen gelirlerden oluşan bankanın kâr payı, bankanın kendi hesabına günlük olarak aktarılırken hesap sahiplerinin kâr payları hesaplarına aynı gün aktarılmayıp vadeleri geldiğinde aktarılmaktadır. Bu durum, daha sonra katılma hesabından ayrılan rezervlerin yalnızca hesap sahiplerinin kâr payını etkilemesine sebep olmaktadır. Oysa kâr paylaşımının adil bir şekilde olması için rezervlerin/karşılıkların brüt kâr üzerinden yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla katılma hesaplarının kârının hesaplandığı "Günlük Birim Değeri Hesaplama Tablosu"nun yeniden revize edilmesi zorunlu gözükmektedir.

Faizsiz bankaların müşterilerine taahhüt ettiği kâr payı oranlarını, ticaretin doğası ya da olağanüstü şartlar, olumlu ya da olumsuz olarak etkileyebilmektedir. Bunun için bankalar, dağıtımına uygun kârlara ulaşmak amacıyla katılma hesabı gelirinden bazı karşılıklar ayırmaktadır. Günlük Birim Değeri Hesaplama Tablosu'ndaki verilere göre bu karşılıklar, uygulamada yalnızca hesap sahiplerinin

kâr payından karşılanmaktadır. AAOIFI [Accounting and Auditing Organization for İslamic Financial Institutions] İslamî Finans Kuruluşları İçin Muhasebe ve Denetleme Kurumu'nun (Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-müraca'a li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye) yayımlandığı faizsiz bankacılık standartlarına (el-Meâyîru's-şer'ıyye) göre de bu karşılıkların katılma hesabının gayrisafi kârından alınması gerekmektedir. Kanaatimizce bu karşılıkların, mudârabeye gideri olarak kabul edilmesi, mudârabeye akdinin muktezasına daha uygundur. Çünkü mudârabeye sözleşmesinde giderin, önce toplam kârdan karşılanması gerekmektedir. Zaten katılım bankaları muhasebe tablolarında söz konusu karşılıklar "gider" kalemi olarak kaydedilmektedir. Dolayısıyla söz konusu karşılıkların gayri safi kârdan karşılanması zorunlu olmaktadır. Bu durumda özel ve genel karşılıklar, sadece hesap sahiplerine dağıtılacak kârı değil de aynı zamanda bankanın payını da etkileyecektir. Katılım bankasını da aynı şekilde etkileyeceği için banka karşılık ayırırken daha dikkatli davranmaya özen gösterecektir. Böylece hesap sahipleri ile banka kâr paylaşım oranlarına uygun olarak kârlarını almış olacaklardır. Aksi halde, bankanın günlük kâr payını kendi hesabına aktarması durumunda bilahare meydana gelebilecek bir zarar, bankanın kâr payını etkilemeyecektir. Bu da fıkıh kaynaklarında ele alınan mudârabeye akdinin gayesi olan kâr ortaklığına zarar verecektir.

Kâr hesaplama tablosundaki "*Katılma Hesaplarına Dağıtılacak Kârdan Ayrılan Tutarlar*" başlıklı kalem, çağdaş literatürde kâr dengeleme rezervi olarak ifade edilmektedir. Söz konusu rezerv, uygulamada yalnızca hesap sahiplerinin kârından ayrılmaktadır. Hâlbuki hesap sahipleri ile bankanın birlikte yararlandığı bu rezervin, yalnızca hesap sahibinin gelirinden karşılanması, kârda ortaklık anlayışına zarar vermektedir. Kanaatimizce bu rezervin brüt kârdan karşılanması daha isabetli bir karar olacaktır. Ayrıca kâr dengeleme rezervi sebebiyle banka, diğer faizli bankaların faiz ödemeleri gibi sabit oranlı kâr dağıtımını yapabilmektedir. Bu da katılım bankalarının faizli bankalarla olan benzerliklerini daha da artırarak kamuoyunda olumsuz algının oluşmasına yol açabilmektedir.

İslamî Finans Kuruluşları İçin Muhasebe ve Denetleme Kurumu'nun (AAOIFI) standartlarında ayrıntılı olarak incelenen yatırım riskleri rezervi, katılım bankalarının kâr hesaplama tablosunda yer almamaktadır. Ancak sektör temsilcileri, bu rezervin kâr dengeleme rezervinin içinde olduğunu söylemektedir. Bu rezervin fıkhî uygun olabilmesi için müstakil olarak ve yalnızca hesap sahiplerinin kârından ayrılması gerekmektedir.

Konunun bir başka yönü katılma hesaplarının masrafları ile ilgilidir. Faizsiz bankaların ana omurgasını oluşturan katılma hesaplarının bazı masraflarından bahsedilmektedir. Söz konusu masraflar, doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Faizsiz Banka, doğrudan yaptığı masrafları mudârabeye sermayesinden, dolaylı yaptığı masrafları ise kendi öz kaynağından karşılamaktadır. Çünkü banka dolaylı yaptığı harcamalar karşılığında katılma hesabına ait kârdan pay almaktadır. Ancak mudârabeye yatırımına yönelik doğrudan

yapılan masraflar hususunda ise dünya genelinde faaliyet gösteren faizsiz bankalar arasında henüz bir birlik oluşmamıştır. 1980'lerden beri ülkemizde faizsiz bankacılık hizmeti veren kurumların kârlarının hesaplandığı "Günlük Birim Değeri Hesaplama Tablosu" içerisinde katılma hesabı masraflarına dair herhangi bir kalem bulunmamaktadır. Katılım bankalarının ana omurgasını oluşturan katılma hesaplarının gider kaleminin söz konusu tabloda yer almaması, kanaatimizce faizsiz bankacılık anlayışına zarar vermektedir. Günümüz bazı İslam İktisadı araştırmacıları katılma hesabı masraflarının kâr hesaplama tablolarında yer almaması sorununa çözüm olarak katılma hesabı için ayrı bir departman kurulmasını teklif etmiştir. Böylece yeni kurulan bu departman sayesinde katılma hesabı masraflarının daha kolay bir şekilde hesaplanacağı öngörülmüştür. Bu çalışmada, hesap sahiplerinin kâr paylaşım oranlarını olumsuz etkileyen söz konusu durum, fıkhî açıdan tartışılacak ve sorunun çözümüne ilişkin bazı öneriler getirilecektir. Ayrıca günlük birim değer hesaplama tablosunda yer alan kalemlerin kapalı yönleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Summary

Participation account, which is the key element of participation banks, has been based on mudaraba contract. There are two basic approaches to the nature of mudaraba contract in contemporary literature. According to the first approach, mudaraba is the enhanced (المطورة) or unregistered (المطلقة) version of the classical mudaraba. For this reason, it is assumed that the basic structure of classical mudaraba is preserved. Accordingly, the interest-free bank is an essential part of the contract, that is, the party to the contract, while operating the capital and making the operators use funds. According to the second approach, contemporary mudaraba, unlike the classical mudaraba application, contains a new side. According to this, contemporary mudaraba consists of three interrelated relations; capital owners and operator mudaribs and the interest-free bank that organizes the relationship between these two. In practice, the second approach has been adopted. The funds, acquired according to the mudaraba, are given to whom appeals for funding with murabaha method. The revenues flowed from the given funds are registered on daily basis to participation account pool. While dividend of the bank is transferred into its account on daily basis, dividends of the account holders are transferred when they fall due. In this case, the reserves that are taken out of the participation account, affect only profits of the account holders. However, for the fair distribution of profits, reserves/provisions must be made on gross profit. For this, it seems necessary to revise the "Daily Unit Value Calculation Table" again.

The nature of the trade or extraordinary conditions may positively or negatively affect the profit share rates committed by interest-free banks to their customers. For this, banks set aside some provisions from participation account income in order to reach profits suitable for distribution. According to the data in

the Daily Unit Value Calculation Table, these provisions are only covered by the profit share of the account holders in practice. According to the interest-free banking standards (al-Ma'âyir al-Shar'iyyah) published by the institution AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions/Hay'a al-Muhasabah wa al-Muraja'a li al-Muassasât al-Mâliyyah al-İslâmiyyah) these provisions must be taken from the gross profit of the participation account. As for us, accepting these provisions as mudaraba expenses is more appropriate for the mudaraba contract. Because in the mudaraba contract, the expenses must first be covered from the total profit. In fact, these provisions are recorded as an "expense" item in the accounting statements of participation banks. Therefore, it is obligatory to meet these provisions from gross profit. In this case, specific and general provisions will affect not only the profit to be distributed to the account holders, but also the bank's share. Since it will affect the participation bank in the same way, the bank will pay attention to be more careful while allocating provisions. Thus, the account holders and the bank will receive their profits in accordance with the profit sharing ratios. Otherwise, if the bank transfers the daily dividend to its own account, any subsequent loss will not affect the bank's dividend. This will harm the profit partnership, which is the aim of the mudaraba contract, which is discussed in the sources of fiqh.

The item titled "Amounts Set aside from Profit to be Distributed to Participation Accounts" in the profit calculation table is referred to as the profit balancing reserve in the contemporary literature. The reserve in question is separated from the profit of the account holders in practice. However, the fact that this reserve, which is used by the account holders and the bank together, is met only from the income of the account holder, harms the understanding of partnership in profit. As for us, it would be a more appropriate decision to meet this reserve from gross profit. In addition, due to its profit balancing reserve, the bank can distribute profits at a fixed rate, just like the interest payments of other interest-bearing banks. This, in turn, further increases the similarities of participation banks with interest-bearing banks, and may lead to a negative perception in public opinion.

The investment risks reserve, which is examined in detail in the standards of AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) is not included in the profit calculation table of participation banks. However, sector representatives say that this reserve is within the profit balancing reserve. In order for this reserve to be in compliance with fiqh, it must be separated from the profits of the account holders individually and only.

Another aspect of the issue is related to the costs of participation accounts. Some costs of participation accounts, which form the backbone of interest-free banks, are mentioned. These costs are divided into two as direct and indirect. The Interest Free Bank covers its direct expenses from the mudaraba capital, and its indirect expenses from its own equity. Because the bank receives a share of the

profit of the participation account in return for its indirect expenditures. However, regarding the direct costs of mudaraba investment, a union has not yet been formed among the interest-free banks operating around the world. There is no item related to participation account expenses in the “Daily Unit Value Calculation Table”, in which the profits of institutions providing interest-free banking services in our country since the 1980s are calculated. As for us, the fact that the expense item of participation accounts, which constitute the main backbone of participation banks, is not included in the table in question, damages the understanding of interest-free banking. As a solution to the problem that today's Islamic Economics researchers do not include the participation account expenses in the profit calculation tables; proposed the establishment of a separate department for the participation account. Thus, thanks to this newly established department, it is foreseen that the costs of participation account will be calculated more easily.

In this work the abovementioned situation that affect negatively the rates of profit sharing of the account holders, will be discussed in regard of fiqh and some suggestions will be offered with intent to solve the problem. Besides, obscure sides of the elements that comprise table of daily unit value calculation will be explained.

Giriş

Katılım bankaları, mudârabe sözleşmesine dayanarak katılma hesaplarına fon toplamaktadır. Daha sonra bu fonları, finansman talebinde bulunanlara çeşitli yöntemlerle kullanıdılmaktadırlar. Katılım bankaları da çoğunlukla murâbaha yöntemini tercih etmektedir.

Katılma hesaplarında toplanan fonların birbirleriyle karıştırılması gerektiğinden bankalar, yayımlamış olduğu sözleşme metinlerinde bunu açıkça zikrederler.¹ Ayrıca sermaye sahiplerinin katılma hesabı açması, bankanın yeni sermaye kabul etmesine örtülü bir şekilde izin vermeleri anlamına gelmektedir.² Böylece hesap sahipleri, sermayelerinin karıştırılmasına dolaylı olarak izin vermiş sayılırlar.

Katılma hesabı sermayeleri birbirleriyle hükmen karışmış ve çalıştırılmış kabul edildiğinden, hesap sahiplerinin sermayeleri âtil kalmamaktadır.³ Bu sebeple katılma hesabında bulunan sermayelerin hangisinin çalıştırıldığı pek önemi yoktur. Çünkü muayyen bir sermaye ile iş yapılmayıp sermayenin tamamı üzerinden iş kabul edilmekte böylece kâr ve zarar sermayenin tamamına yayılmaktadır. Ayrıca tahakkuk eden kârın hemen taksim edilmemesi, sermayenin

¹ Muhammed Tâkî el-Osmânî, *Buhûsun fî kadâya fikhîyye muâsıra* (Darü'l-kalem, 2011), 2/87.

² el-Allâme Muhammed Veli b. Resûl el-İzmîrî, *Kemâlû'd-dirâye fî cemî'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mültekâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2017), 8/332.

³ Kevser Abdulfettah Mahmut el-Ebecî, “Kiyâsu ve tevzi'ü'r-rihb fi'l-benki'l-İslâmî”, *Mevsûaü'l-İktisâdi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü's-selâm, 2009), 134.

belli bir vadesinin olduğunu göstermektedir. Söz konusu vade içerisinde diğer sermayelerin yatırım sürecine sokulması mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sermayeler birbirlerinin fayda ve zararından etkilenmektedir. Zaten ortaklık da bu etkiyi gerektirmektedir.⁴

Bazen bankalar, kendi özvarlıklarına öncelik vererek katılma hesabı sermayesi kısmen âtil bırakabilmektedir. Uygulamada faizsiz bankaların hangi sermayelere öncelik vereceği belli değildir. Bazı bankalar kendi özvarlıklarının yatırımına kimileri de katılma hesaplarına öncelik vermektedir. AAOIFI şerî standartlarına göre, banka farklı bir uygulama yaparak sermayeleri âtil bırakacaksa bunu önceden açıklaması gerekmektedir.⁵ Aksi halde hesap sahipleri, sermayelerinin âtil kalmasıyla mağdur olabilmektedir.

Ülkemizde katılma hesabının işleyişi genelde şöyle gerçekleşmektedir: Müşteri katılım bankasına başvurur ve mudârabe temelli bir katılma hesabı açtırır. Daha sonra bu hesaba para yatırır ardından bu paradan zorunlu karşılık ve ankes payı düşülür. Katılım bankası da geriye kalan parayı fon olarak kullanır.⁶ Katılma hesabı fonları, çoğunlukla murâbaha yöntemiyle kullanıldığı için günlük sabit taksitler şeklinde havuza gelir kaydedilmektedir. Bu gelirler, birim değer hesaplama yöntemiyle hesaplanarak hesap sahiplerine dağıtılmaktadır. Birim değer hesaplama tablosunu oluşturan kalemler, ilgili yönetmeliğin ekinde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

1. Günlük Birim Değer Hesaplama Tablosunda Yer Alan Kalemler

Günlük birim değer hesaplama tablosu, “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğe” göre belirlenmiştir.⁷

Söz konusu tabloda 23 kalem bulunmaktadır. “*Hesap Sahibinin Kâra Katılma Oranı*” ile hesapta toplanan fonların çalıştırılması neticesinde oluşacak kârdan hesap sahiplerinin alacağı kâr payı miktarı kast edilmektedir. Hesap sahipleri ile banka arasındaki kâr paylaşım oranları, katılma hesabındaki sermayenin vadesi ve miktarına göre değişebilmektedir. Ülkemizdeki uygulamada kâr paylaşım oranları, hesap sahipleri için toplam kârın % 80-90’ı, banka için ise % 20-10’u şeklinde

⁴ Latif Muhammed Abdullah Serhî, *Müşkilâtü ihtisâbi'l-erbâh ve tevzûihâ fi'l-bunûki'l-İslâmiyye* (Camiatü'l-Yermûk, 1995), 102.

⁵ Heyet, *el-Meâyîru's-şer'iyye: en-nassu'l-kâmil li'l-mâyîri's-şer'iyye* (AAOIFI) (Menâme: Daru'l-meymân, 2015), 1011.

⁶ *Albarakatürk Katılım Bankacılığı Sistemi Çalışma Esasları ve Uygulaması* (b.y.: Albaraka Yayınları, ts.), 16. <https://docplayer.biz.tr/68013546-Katilim-bankaciligi-sistemi-calisma-esaslari-ve-uygulamasi.html>

⁷ BDDK Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik”, *Resmî Gazete* (25 Mart 2020).

<https://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.10735&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=mevduat%20ve%20kat%C4%B1%C4%B1m>.

olabilmektedir.⁸ Katılma hesabına sermaye yatıran hesap sahiplerinin kâr paylaşım oranları aynı olabildiği gibi farklı da olabilmektedir.⁹ Her bir hesap sahibinin kâr paylaşım oranı farklı olduğunda banka, katılma hesabının ortalama kâr paylaşım oranını tespit etmekte ve kendi payına ve hesap sahiplerinin tamamına düşen kâr payı oranı belirlemektedir.

Tablodaki “*Hesap Sahibinin Zarara Katılma Oranı*” ifadesiyle de mevzubahis hesaplarda toplanan fonların işletilmesi neticesinde oluşacak zarar ve giderlerden hesap sahiplerine düşen pay oranı kast edilir. Ayrıca ilgili yönetmeliğin dördüncü maddesinin (4) numaralı fıkrasının (g) bendine göre hesap sahibinin zarara katılma oranı %100’dür.¹⁰

Günlük birim değer hesaplama tablosunu oluşturan kalemleri sırasıyla şöyle izah edebiliriz:

Günlük Birim Değeri Hesaplama Tablosu							
	Para Cinsi	T L			Toplam	TL-YATIRIM VEKÂLETİ SÖZLEŞMESİ	Genel Toplam
	Hesap Sahibinin Kara Katılma Oranı	75,00%	80,00%	90,00%		100,00%	
	Hesap Sahibinin Zarara Katılma Oranı	87,50%	90,00%	95,00%		100,00%	
1	Katılma Hesapları Toplam Tutarı	177.025,00	718.780,00	114.201,00	1.010.006,00	126.000,00	1.136.006,00
2	Kar/Zarardan Pay Almayan Katılma Hesapları Tutarı	2.934,00	2,00	7.070,00	10.006,00	1.000,00	11.006,00
3	Kar/Zarardan Pay Alan Katılma Hesapları Tutarı (1-2)	174.091,00	718.778,00	107.131,00	1.000.000,00	125.000,00	1.125.000,00
4	Hesap Değerleri	1.707,31	3.234,93	511,76		1.250,00	
5	Birim Değeri	102,38690	223,60540	210,57594		101,25000	
6	Birim Hesap Değeri (4 * 5)	174.806,61	723.346,84	107.763,76	1.005.917,22	126.562,50	1.132.479,72

- 1- Bu tutar, katılma hesaplarına yatırılan fonları ifade eder.
- 2- Bu tutarla, katılma hesaplarına yatırılan fonlardan valör uygulaması nedeniyle kâr dağıtım süresi henüz başlamadığı için hesaplama dâhil edilmeyen fonlar kast edilir.
- 3- Toplam tutardan pay almayan katılma hesabı miktarının çıkarılması neticesinde oluşan tutarı ifade eder.
- 4- Katılma hesaplarına para yatıran hesap sahiplerinin fondaki mevcut aktiflere katılım payını gösteren bir katsayıdır.
- 5- Katılma hesaplarında kâr-zarar gelişimini gösteren, kâr edildiğinde artan, zarar edildiğinde azalan bir katsayıdır. Bu katsayı, bankanın faaliyete geçtiği gün 100 olarak kabul edilmektedir.

⁸ TKBB Türkiye Katılım Bankaları Birliği, “Hesap Sahiplerine Dağıtılan Kar Payı Oranları”, Organizasyon, (31 Mart 2020), <https://www.tkbb.org.tr/kar-paylari>.

⁹ AAOIFI, *el-Meâyîru’s-şer’iyye*, (Riyad: Dâru’l-Meymân, 2015), 1016.

¹⁰ TCMB Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası, “Mevduat ve Kredi Faiz Oranları ve Katılma Hesapları Kâr ve Zarara Katılma Oranları Hakkında Tebliği”, *Resmî Gazete* (31 Mart 2020) <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200210-9.htm>.

6- Katılma hesabının mevcut değerini açıklayan ve birim değeri ile hesap değerinin çarpılmasıyla hesaplanan, katılma hesabı sahibinin hakkını ifade eden bir tutardır.

Kâr hesaplama tablosundan ayrılan karşılıklar şöyle sıralanmıştır:

7	Genel Karşılıklar	12.745,00	1.424,00	14.169,00
8	Katılma Hesaplarına Dağıtılacak Kârlardan Ayrılan Rezervler	8.255,00	923,00	9.178,00
9	Zorunlu Karşılıklar (6 * Zorunlu Karşılık Oranı)	55.325,45	6.183,00	61.508,45
10	Katılma Hesapları Ankes Payı	84.661,00	9.406,78	84.661,00
11	Kullanılabilir Fon (6 + 7 + 8) - (9 + 10)	886.930,77	113.319,72	1.009.657,27
12	Plasmanlar	880.590,00	112.000,00	992.590,00
13	Atıl Fon (11 - 12)	6.340,77	1.319,72	
14	Kullanılan Fon Fazlası (12 - 11)	0,00	0,00	

- 7- “Katılma hesabı kaynaklı kredilerden Kredilerin Sınıflandırılması ve Bunlar İçin Ayrılacak Karşılıklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğe¹¹ göre Standart Nitelikli Krediler ile Yakın İzlemedeki Krediler arasında izlenenler için ayrılan genel karşılıkların katılma hesaplarına yansıtılan kısmıdır.” Yönetmeliğin onuncu maddesinde genel karşılıklar, on birinci maddesinde ise özel karşılıklar belirlenmiştir.
- 8- İlgili yönetmeliğin 6. maddesinin (8) numaralı fıkrası çerçevesinde, ayrılan rezervleri ifade eder.
- 9- Bankaların bloke ederek Merkez Bankasında tuttuğu miktardır. Bu miktar, Birim Hesap Değeri ile belirlenen oranın çarpılmasıyla bulunur.
- 10- Katılım bankalarının, kendi kasasında yahut muhabir bankalarda Ankes (nakit para) adı altında tutmak zorunda olduğu miktarlardır.
- 11- İlgili karşılıklar çıkarıldıktan sonra bankanın kullanılabileceği fonu ifade eder.
- 12- Kullanılan bütün fonlar kast edilmektedir.
- 13- Kullanılabilir fon miktarından kullanılan fon miktarının düşülmesi neticesinde bulunan miktardır.
- 14- Kullanılan fon miktarından, kullanılabilir fon miktarının çıkarılması neticesinde oluşan miktardır. Bu miktar, bankanın kullanılabilir fon miktarından daha fazla fon kullandırması durumunda gerçekleşir.

¹¹ <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/06/20160622-3.htm>, md. 3/d.

Katılma hesabı gelir ve giderleri şöyle belirlenmiştir:

15	Katılma Hesabı Gelirleri (a+b+c+d+e)	44,44	194,79	32,29	271,52	43,50	315,02
a	Kar Payı Gelirlerinin Katılım Payı	36,32	160,32	26,87	223,52	40,00	263,52
a.1	<i>Katılma Hesabı Kaynaklı Kullanılan Kredilerden Elde Edilen Kar Payı Gelirleri</i>				278,69	40,00	318,69
a.2	<i>Kullanılan Fon Fazlasına İsbet Eden Kar</i>				0,00		0,00
b	Terkin Edilen Kredilerden Yapılan Tahsilatlar	1,69	7,18	1,13	10,00	0,00	10,00
c	Özel Karşılıkların İptalleri	2,54	10,77	1,69	15,00	1,00	16,00
d	Genel Karşılıkların İptalleri	0,85	3,59	0,56	5,00	0,50	5,50
e	Katılma Hesaplarına Dağıtılacak Kârlardan Ayrılan Karşılık İptalleri	3,04	12,92	2,03	18,00	2,00	20,00
16	Katılma Hesabı Giderleri (a+b+c+d+e)	8,12	34,46	5,42	48,00	3,75	51,75
a	<i>Katılma Hesabı Kaynaklı Kullanılan Menkul Değerlere İlişkin Giderler</i>	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
b	Özel Karşılık Giderleri	1,69	7,18	1,13	10,00	2,00	12,00
c	Genel Karşılık Giderleri	1,01	4,31	0,68	6,00	0,75	6,75
d	TMSF Prim Giderleri	0,34	1,44	0,23	2,00	0,00	2,00
e	İhtiyati Karşılık Giderleri	5,07	21,54	3,39	30,00	1,00	31,00

Katılım bankalarının en önemli gelir kalemini katılma hesapları oluşturmaktadır. Kullanılan fon gelirleri dışında bazı gelirler de vardır. Bunlar terkin edilen katılma hesabı kaynaklı fonlardan yapılan tahsilâtlar ile iptal edilen genel, özel ve ihtiyati karşılıklardır. Katılma hesabı giderleri daha ziyade TMSF primleri ve karşılık giderlerinden oluşmaktadır.

Katılma hesaplarının gelir ve giderleri hesaplandıktan sonra, ikisi arasındaki fark dağıtılacak kâr ve zararı ortaya koyacaktır. Bazen katılım bankaları, kendi haklarından feragat ederek hesap sahipleri lehine ilave kâr payı verebilmektedir. Katılma hesabı kârının hesaplanması için şu işlemler yapılmaktadır.

17	Sermayeden Transferler	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
18	Dağıtılacak Kar/Zarar (15 - 16)	36,32	160,32	26,87	223,52	39,75	263,27
19	Katılma Hesaplarına Dağıtılacak Kârlardan Ayrılan Tutarlar	1,82	8,02	1,34	11,18	1,99	13,16
20	Dağıtılan Kar/Zarar (17 - 18)	34,51	152,31	25,53	212,34	37,76	250,10
21	Yeni Birim Hesap Değeri (6 + 19)	174.841,11	723.499,15	107.789,29	1.006.129,56	126.600,26	1.132.729,82
22	Yeni Birim Değeri (20 : 4)	102,407111	223,652482	210,625821		101,280210	
23	Vadesi Gelmeyen Hesapların Kar Payları (Gider Reeskontları) (20 - 3)	750,11	4.721,15	658,29	6.129,56	1.600,26	11.509,00

Dağıtılacak kâr ve zarar hesaplanırken “Birim-Hesap Değer Yöntemi” kullanılır. Mevzubahis yöntem; “Birim Değer, Hesap Değer ve Birim-Hesap Değeri” olmak üzere üç kavramdan oluşmaktadır. Bunun formülü şu şekildedir:

$$BD * HD \text{ Toplamı} + \text{Günlük Kâr} - \text{Zarar Karşılığı}$$

BD=

Hesap Değerleri Toplamı

A, B ve C şahısları, “birim değeri” 100 olan katılma hesabına sırasıyla 1000 tl, 4950 tl ve 4050 tl yatırır. Hesap sahiplerinin “hesap değeri”, yatırılan meblağların “birim değere” bölünmesiyle bulunur. Buna göre her bir hesap sahibinin hesap değerleri sırasıyla 10 tl, 49.5 tl ve 40.5 tl’dir. Birim hesap değerleri ise ilk gün için yatırılan tutarlarla aynıdır. Çünkü henüz bu tutarlar banka tarafından işletilmemiştir. Hesap sahiplerinin fonu işletilerek 6250 tl kâr ettiğini farz edelim.

Banka ile hesap sahipleri arasındaki kâr paylaşım oranı %20'ye %80 olduğu için banka 1250 tl kâr alma hakkı elde eder. Kalan 5000 tl kâr ise hesap sahiplerine dağıtılır. Artık fonun toplam değeri 15.000 tl'dir. Bu tutarın fonun bir önceki günkü toplam hesap değerine -ki henüz 100'dür- bölünmesiyle yeni birim değere ulaşılır. Bu durumda birim değer 150'ye dönüşür. Birim değer ile her bir hesap sahibinin "hesap değeri" çarpılırsa hesap sahiplerinin hak iddia edebileceği tutar olan "birim hesap değere" ulaşılır. O zaman A, (10x150) 1500 tl, B, (49.5x150) 7425 tl ve C de (40,5x150) 6075 tl alacaktır.

Bu aşamada D fona 3000 tl ile katılır. Birim değer 150 olduğu için D'nin yatırdığı 3000 ₺'nin hesap değeri 20'dir. Bu durumda toplam hesap değeri 150'den 170'ye çıkmış olur. Fonun toplam değeri ise artık 18.000 ₺'ye ulaşmıştır. Bu fonun işletilmesinden 3000 ₺ kâr elde edilir ve banka %20'lik kâr payını (600 ₺) aldığı anda fona dağıtılacak 2400 ₺ kâr kalır. Fonun büyüklüğü bu kârla birlikte 20.400 ₺'ye ulaşmıştır. Bu rakam bir önceki günün toplam hesap değerine bölünecek olursa birim değer olarak 170 rakamına ulaşılır. Birim değer ile hesap değerleri çarpılarak da her bir hesap sahibinin mevcuttaki hakkına ulaşılır. O zaman A, (10x170) 1700 ₺, B, (49.5x170) 8415 ₺, C, (40.5x170) 6885 ₺ ve D de (20x170) 3400 ₺ alacaktır.¹²

Tarafların günlük olarak kâr paylarını almaları klasik fıkıh literatürü üzerinden şöyle temellendirmek mümkündür. Örneğin Hanbelî fıkıh kaynaklarında günlük kâr dağıtımından bahsedilmektedir. Mudârabeye tarafları kârın tamamını veya bir kısmını paylaşmak üzere veya her gün *kârdan belli bir miktar* almak üzere anlaşsa sonra da kârı aralarında paylaştırsalar veya mudârabeye devam ederken taraflardan biri diğerinin izniyle kârdan hissesini alsın daha sonra da mudârabeye zarar meydana gelse; mudârib, almış olduğu kârı iade eder.¹³ Bu ifadeler kârın günlük olarak alınabileceğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak birim hesap-değer yönteminin kâr hesaplamada gayet başarılı olduğu söylenebilir. Ancak bu yöntem ile kâr hesaplanırken bazı rezervler ayrılmakta ve bunların da hatalı bir şekilde ayrılması bu yöntemin başarısına gölge düşürmektedir. Kâr dengeleme ile yatırım riskleri rezervleri, özel-genel karşılıklar zamanında ve ilgili kâr payından ayrıldığında, söz konusu hatalar ortadan kalkmış olacaktır.

¹² İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 161.

¹³ Fütûhî İbnü'n-Neccâr, *Müntehâ'l-irâdât fi cem'î'l-Mukni' ma'a't-Tenkîh ve ziyâdât*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999), 3/34; Merî b. Yusuf Makdisî (Kermî), *Gayetü'l-müntehâ fi cem'î'l-iknâ ve'l-müntehâ*, nşr. Yasin İbrahim Mezrûî, Raid Yusuf Rûmî (Kuveyt, 2007), 1/696. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Kalkan, *Mudârabeye Sözleşmesinde Kâr* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 176.

2. Günlük Birim Değer Hesaplama Tablosunun Fikhî Değerlendirmesi

A. Sermayeden Ayrılan Rezervler

Katılma hesabına yatırılan mudârabe sermayesi işletim sürecine sokulmadan birtakım kesintilere maruz kalmaktadır. Bunlar, katılım bankalarının Merkez Bankası için mecburen ayırdığı; zorunlu (munzam) karşılıklar ve bu bankaların kendi iç yönetmelikleri gereği ayırdığı ankes paylarıdır.

Zorunlu karşılıklar, kamu otoritesinin katılma hesaplarının vadelerine göre bankalardan ayırmalarını istediği meblağlardır.¹⁴

Katılım fonunun vadesine göre talep edilen zorunlu karşılık oranları farklılık arz etmektedir. Merkez Bankası, iki haftada bir Cuma günü zorunlu karşılıklara tabi olan katılım bankalarının ne kadar zorunlu karşılık ayırması gerektiğini açıklar. Daha sonra bu açıklama kapsamında hesaplanan tutarın Merkez Bankası nezdinde yükümlü kurumlar tarafından ayrılmasını talep eder. Yani zorunlu karşılıkların tesis müddeti 14 gün kabul edilir.

Katılma hesaplarının ankes payı ise bankanın kendi kasasında yahut muhabir bankalarda nakit para olarak tutmak zorunda olduğu miktardır.¹⁵ Ankes payı ilgili yönetmeliğin ek'inde ayrıntılı olarak izah edilmiştir:

Mevzubahis rezervler, kamu otoritesinin mecbur tutması yahut ilgili sektörün şartları gereği uygulanmaktadır.¹⁶ Bu rezervlerin, sermaye sahiplerinin lehine olduğu ifade edilmekte ve bununla da şerîatin korunmasını zorunlu gördüğü beş unsur (zarurât-ı hamse) kapsamındaki "mal"ın güvenceye alındığı vurgulanmaktadır.¹⁷

Kamu otoritesinin zorunlu tutmuş olduğu bu karşılıkların nemalarının kullanılıp kullanılmayacağı çağdaş literatürde tartışılmaktadır. Merkez bankasından alınan nemanın, enflasyon oranına kadarı fikhî açıdan bir sorun teşkil etmediği, enflasyon oranını aşan kısmının ise Tasarruf Mevduat Sigorta Fonu (TMSF) prim ödenmesi için kullanılabilceği söylenmiştir. Ayrıca katılım bankalarının zorunlu karşılıkları faiz geliri elde etmek için Merkez Bankasına

¹⁴ Ebecî, "Kıyâsu ve tevzîu'r-rihb", 133,145; Muhammed Abdulgaffar Şerif, "Ahkâmu tekvîni'l-muhassasât fi'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye", *el-Mu'temeru'l-fikhî er-râbi' li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Kervan Plaza, 2011), 20; "Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ", *Resmi Gazete* (25 Aralık 2013).

¹⁵ Ebecî, "Kıyâsu ve tevzîu'r-rihb", 45; Servet Bayındır, "Faizsiz Bankacılıkta Kâr-Zarar Dağıtımı Uygulamasının Fikhî Durumu", *Faizsiz Finans ve Tasarruf sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), ss. 100-115, 279.

¹⁶ Ebecî, "Kıyâsu ve tevzîu'r-rihb", 145; Musa Adem İsa, "el-Vedâiu'l-masrifîyye ve kavâidü tevzîu'r-rihbi aleyhâ", *Dirâsâtü'l-meâyîri'ş-şer'yye* 4 (1437/2015): 2747-2799, 3/2788.

¹⁷ Muhammed Abdulgaffar el-Şerif, "Ahkâmu tekvîni'l-muhassasât fi'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye", *el-Mu'temeru'l-fikhî er-râbi' li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye*, (b.y.: y.y., 2011), 17, 20; Bayındır, "Faizsiz Bankacılıkta Kâr-Zarar Dağıtımı Uygulamasının Fikhî Durumu", 279.

yatırmadıkları, bu durumun bir zaruret hâli olduğu ve bu nedenle böyle bir uygulamaya gidilmesinde herhangi bir beis görülmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁸

Öte yandan zorunlu karşılık nemalarının gerçek anlamda faiz olduğu ileri sürülmüş buna göre zorunlu karşılık gelirlerinin reddedilmesi veya bu gelirlerin tamamını hayır işlerinde kullanılması istenmiştir. Çözüm olarak da Merkez Bankası'nın zorunlu karşılıklar için özel bir havuz oluşturması ve bu havuzda şerî yönetmelerle karşılıkları işletip kâr ödemesi yapabileceği teklif edilmiştir.¹⁹

Kamu otoritesinin zorunlu tutmuş olduğu karşılıkların nemaları geri ödendiğinde, sermaye sahiplerine verilirse kanaatimizce fikhî açıdan bir sorun teşkil etmez. Çünkü hesap sahipleri, kendi sermayelerinin nemalarını almış olmaktadır. Yine katılma hesaplarından ayrılan ankes paylarının gelirleri de doğrudan hesap sahiplerine aktarılması gerekmektedir.

B. Dağıtılacak Karlardan Ayrılan Rezervler

Çağdaş literatürde dağıtılacak karlardan ayrılan rezervler, kâr dengeleme rezervi (احتياطي معدل الأرباح) şeklinde ifade edilir. Söz konusu rezerv, ülkemizde ilgili yönetmeliğin altıncı maddesinin (8) numaralı fıkrası çerçevesinde yürürlüğe girmiştir.²⁰ Buna göre;

“Katılım bankaları, katılma hesapları için dönem sonlarında dağıtacakları kârlardan, müşteriyle imzalanacak sözleşmede hüküm yer alması, dokuzuncu ve onuncu fıkralarda belirtilen maksatlar dışında başka amaçlarla kullanılmaması ve bakiyenin nihai olarak fon havuzuna aktarılması şartıyla kâr dengeleme rezervi ayırabilirler. Ayrılacak kâr dengeleme rezervine ilişkin azami oran ile uygulama usul ve esasları, Kurul tarafından belirlenir.”

Bu rezervle hesap sahiplerinin yatırım gelirlerini belirli bir seviyede muhafaza etmek ve katılma hesabı kârını piyasa ile uyumlu hale getirme amaçlanmaktadır.²¹ Her iki tarafın maslahatına yönelik olduğu için de gayri safi kârdan karşılanması gerekmektedir.²² Ülkemizdeki uygulamada, kâr dengeleme

¹⁸ Hayrettin Karaman, “Munzam Karşılık Faizi”, *Yeni Şafak* (04 Eylül 2010) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/munzam-karilik-faizi-23870>.

¹⁹ Yunus Kutval, *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Katılım Bankaları İlişkisi: Katılım Finansmanı ve Zorunlu Karşılık Kârı Modelleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 109.

²⁰ Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik”.

²¹ AAOIFI, *Meâyîru'l-muhâsebe ve'l-müracaa ve'l-havkeme ve'l-ahlâkiyyât* Menâme: Daru'l-meymân, 1437), 525.

²² Abdulaziz Halife el-Kassar, “Ahkâmu tekvîni'l-muhassasât fi'l-bünûki'l-İslâmiyye eseruhâ a'lâ tevzî'l-erbâh”, *el-Mu'temeru'l-fikhî er-râbi' li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Şerikettü Şu'râ, 2011), 40-67, 54.

rezervi katılma hesabının gayrisafi kârından değil de yalnızca hesap sahiplerinin kârından ayrılmaktadır. Hesap sahipleri ile bankanın birlikte yararlanacağı bu rezervin, yalnızca hesap sahibinin gelirinden karşılanması, kârda ortaklık anlayışına zarar vermektedir. AAOIFI'nin standartlarında açıklandığı gibi kâr dengeleme rezervinin katılma hesabının brüt kârından karşılanmasıyla bu durum düzeltilebilir.²³ Böylece bankanın hem kendi kâr payından hem de özkaynağından feragat etmesine ihtiyaç kalmayacaktır.

C. Özel ve Genel Karşılıklar

Bankaların kullandığı fonlar, dağıtılacak kârı olumlu ya da olumsuz olarak etkilemektedir. Bunun için bankalar, dağıtımına uygun kârlara ulaşmak amacıyla şüpheli alacaklar için karşılık ayırmaktadır. İlgili Yönetmelikte kullanılan fonlar için ayrılan karşılıklar, beş ayrı grupta sınıflandırılmıştır. İlk iki grup genel karşılık, son üç grup ise özel karşılık olarak adlandırılmaktadır. Özel karşılık, mevcut durumda meydana gelmiş ama henüz tam olarak tespit edilememiş veya henüz gerçekleşmemiş zararlar için, genel karşılık ise gelecekte meydana gelmesi muhtemel olan zararlar için ayrılmaktadır.²⁴

Günlük birim değer hesaplama tablosuna göre bu karşılıklar, uygulamada yalnızca hesap sahiplerinin kâr payından karşılanmaktadır.²⁵ AAOIFI'nin faizsiz bankacılık standartlarına göre de bu karşılıkların katılma hesabının gayrisafi kârından alınması gerekmektedir.²⁶ Kanaatimizce bu karşılıklar, mudârabeye gideri olarak kabul edilmelidir. Zaten muhasebe tablolarında söz konusu karşılıklar "gider" kalemi olarak kaydedilmektedir. Bu durumda söz konusu karşılıkların gayri safi kârdan karşılanması zorunlu olmaktadır. Çünkü fıkhî göre mudârabeye sözleşmesinde gider, önce toplam kârdan karşılanmaktadır.²⁷ Bu durumda özel ve genel karşılıklar, sadece hesap sahiplerine dağıtılacak kârı değil de aynı zamanda bankanın payını da etkileyecektir. Katılım bankasını da aynı şekilde etkileyeceği için banka karşılık ayırırken daha dikkatli davranacaktır.²⁸ Sonuçta hesap sahipleri ile banka kâr paylaşım oranlarına uygun olarak kârlarını alacaktır.

²³ AAOIFI, *Meâyîru'l-muhâbebe*, 506.

²⁴ Özgür Acar, "Bankalarca Ayrılan Karşılıklar: Teorik Yaklaşım ve Uluslararası Uygulamalar", *Bankacılar Dergisi* (2000), 34 (t.y.), 34.

²⁵ Ahmet Ocak, "Birim Değer-Hesap Değer Uygulaması ve Katılım Fonları: Sistemin İşleyişi", *Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 265-272, 269.

²⁶ AAOIFI, *el-Meâyîru's-şerâ'iyye*, 1015.

²⁷ Osman b. Ali el-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerh-i kenzi'dekâik*, (Çelebi haşiyesiyle), thk. Ahmed Azzu İnaye, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 5/545; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-ilmîyye, 1424), 8/68.

²⁸ Aydın Gündoğdu, *Katılım Bankacılığında Kâr Dağıtım Sisteminin Analizi ve Türkiye Uygulaması İçin Yeni Bir Öneri (Müsvede)* (İstanbul: Sabahattin Zaim, 2020).

D. Masraflar

Banka, katılma hesabı kaynaklı müşterilerine fon kullandırırken birtakım masraflar yapmaktadır. Bu masraflar, doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Banka, doğrudan yaptığı masrafları mudâربه sermayesinden, dolaylı yaptığı masrafları ise kendi özkaynağından karşılamaktadır. Çünkü dolaylı yaptığı harcamalar karşılığında kârdan hisse almaktadır.²⁹ Ancak mudâربه yatırıma yönelik doğrudan yapılan masraflar hususunda, mevcut faizsiz bankalar arasında henüz bir birlik oluşmamıştır.³⁰ Ülkemizde ise kâr hesaplama tablolarında katılma hesabı masraflarından dahi bahsedilmemektedir.³¹ Günümüz bazı İslam İktisadı araştırmacıları çözüm olarak; katılma hesabı için ayrı bir departman kurulmasını ve bu departmanın bütün masraflarının da mudâربه sermayesinden karşılanmasını teklif etmekteledir.³²

Sonuç

Günlük birim değer hesaplama tablosunda, bütün işlemler hesap sahibinin kâr payı üzerinden yapılmaktadır. Oysa kâr paylaşımının adil bir şekilde yapılması için işlemlerin brüt kâr üzerinden yapılması gerekmektedir. Bunun için ilgili tablonun yeniden revize edilmesini zorunlu görmektedir. Aksi halde bankanın günlük kâr payını kendi hesabına aktarması durumunda bilahare meydana gelebilecek bir zarar, bankanın kâr payını etkilemeyecektir. Bu da mudâribenin gayesi olan kâr ortaklığına zarar verecektir.

Kâr hesaplama tablosundaki “*Katılma Hesaplarına Dağıtılacak Kârdan Ayrılan Tutarlar*” başlıklı kalem, çağdaş literatürde kâr dengeleme rezervi olarak ifade edilmektedir. Söz konusu rezerv, uygulamada yalnızca hesap sahiplerinin kârından ayrılmaktadır. Halbuki hesap sahipleri ile bankanın birlikte yararlandığı bu rezervin, yalnızca hesap sahibinin gelirinden karşılanması, kârda ortaklık anlayışına zarar vermektedir. Kanaatimizce bu rezervin brüt kârdan karşılanması gerekmektedir. Ayrıca kâr dengeleme rezervi sebebiyle banka, diğer faizli bankaların faiz ödemeleri gibi sabit oranlı kâr dağıtımını yapabilmektedir. Bu da katılım bankalarının faizli bankalarla olan benzerliklerini daha da artırarak kamuoyunda olumsuz algıya yol açabilmektedir.

Diğer yandan AAOIFI standartlarında ayrıntılı olarak incelenen yatırım riskleri rezervi, katılım bankalarının kâr hesaplama tablosunda yer almamaktadır. Ancak sektör temsilcileri, bu rezervin kâr dengeleme rezervinin içinde olduğunu

²⁹ AAOIFI *el-Meâyîru’ş-şer’iyye*, 1014; Abdüssattar Ebu Gudde, “Karârâtü ve tevsiyâtü nedeâtü’l-bereke li’l-iktisâdî’l-İslâmî”, (2001), 61; Kassar, “Ahkâmu tekvîni’l-muhassasât”, 51.

³⁰ İsa, “el-Vedâiu’l-masrîfiyye”, 3/2780.

³¹ Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik”.

³² Bayındır, “Faizsiz Bankacılıkta Kâr-Zarar Dağıtım Uygulamasının Fikhî Durumu”, 284.

söylemektedir. Bu rezervin fıkhî uygun olabilmesi için müstakil olarak ve yalnızca hesap sahiplerinin kârından ayrılması gerekmektedir.

Uygulamada, özel ve genel karşılık giderleri, yalnızca hesap sahiplerinin kârından karşılanmaktadır. Katılma hesabı taraflarının kârda ortak olmaları için giderlerin brüt kârdan karşılanması zorunludur. Çünkü mudârabede giderler toplam kârdan karşılanmaktadır. Aksi halde bu karşılıklar yalnızca hesap sahiplerinin kârını etkilemektedir. Karşılıklar, brüt kârdan karşılandığında bankanın kâr paylaşım oranı etkilenecek böylece banka karşılık ayırırken daha dikkatli davranacaktır.

Banka, doğrudan yaptığı masrafları mudâraibe sermayesinden, dolaylı yaptığı masrafları ise kendi özkaynağından karşılamak zorundadır. Çünkü dolaylı yaptığı bu harcamalar karşılığında kârdan hisse almaktadır. Ancak günlük birim değer hesaplama tablosunda, katılma hesabı giderlerinden hiç söz edilmemektedir. Katılım bankalarının ana omurgasını oluşturan katılma hesaplarının gider kaleminin bu tabloda yer almaması, kanaatimizce faizsiz bankacılık anlayışına zarar vermektedir.

Kaynakça

Acar, Özgür. "Bankalarca Ayrılan Karşılıklar: Teorik Yaklaşım ve Uluslararası Uygulamalar". *Bankacılar Dergisi*, 2000. 34 (t.y.).

Aktepe, Ishak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.

Albarakatürk Katılım Bankacılığı Sistemi Çalışma Esasları ve Uygulaması. b.y.: Albaraka Yayınları, ts.

AAOIFI. *el-Meâyîru's-şer'yye: en-nassu'l-kâmil li'l-mâyîri's-şeriyye*. Menâme: Daru'l-meymân, 2015.

AAOIFI. *Meâyîru'l-muhâsebe ve'l-müracaa ve'l-havkeme ve'l-ahlâkiyyât*. Menâme: Daru'l-meymân, 1437.

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, BDDK. Kredilerin Sınıflandırılması ve Bunlar İçin Ayrılabacak Karşılıklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik. Bankacılık Kanunu 5411: § Kredilerin Sınıflandırılması ve Yeniden Yapılandırılması (2017).

<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/06/20160622-3.htm>.

Bayındır, Servet. "Faizsiz Bankacılıkta Kâr-Zarar Dağıtım Uygulamasının Fikhî Durumu". *Faizsiz Finans ve Tasarruf sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. ss. 100-115. Ankara 2019: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Ebecî, Kevser Abdulfettah Mahmut el-. "Kıyâsu ve tevzîu'r-rihb fi'l-benki'l-İslâmî". *Meosûai'l-İktisâdi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-selâm, 2009.

Ebu Gudde, Abdüssattar. "Karârâtü ve tevsîyâtü nedeâtü'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî". 2001.

Gündoğdu, Aydın. *Katılım Bankacılığında Kâr Dağıtım Sisteminin Analizi ve Türkiye Uygulaması İçin Yeni Bir Öneri (Müsvedde)*. İstanbul Sabahattin Zaim, 2020.

İbnü'n-Neccâr, Fütûhî. *Muntehe'l-irâdât fi cem'i'l-Mukni' ma'a't-Tenkîh ve ziyâdât*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.

İsa, Musa Adem. "el-Vedâiu'l-masrifîyye ve kavâidü tevzîu'r-rihbi aleyhâ". *Dirâsâtü'l-meâyîri's-şer'yye* 4 (2015 1437): 2747-2799.

İzmîrî, el-Allâme Muhammed Veli b. Resûl el-. *Kemâlü'd-dirâye fi cemî'r-rivâye min şürûhi'l-Mültekâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017.

Kalkan, Cemal. *Mudârabe Sözleşmesinde Kâr*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Karaman, Hayrettin. "Munzam Karşılık Faizi". *Yeni Şafak*. 04 Eylül 2010. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/munzam-karilik-faizi-23870>.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'î' fi tertîbî'ş-şerâ'î'*. 2. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-ilmîyye, 1424.

Kassar, Abdulaziz Halife el-. "Ahkâmu tekvîni'l-muhasasât fi'l-bünûki'l-İslâmiyye eseruhâ a'lâ tevzîi'l-erbâh". *el-Mu'temeru'l-fikhî er-râbi' li'l-müessesâti'l-mâliyeti'l-İslâmiyye*. 40-67. Kuveyt: Şeriketü Şu'râ, 2011.

Kutval, Yunus. *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Katılım Bankaları İlişkisi: Katılım Finansmanı ve Zorunlu Karşılık Kârı Modelleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Makdisî (Kermî), Merî b. Yusuf. *Gayetü'l-müntehâ fi cem'î'l-iknâ ve'l-müntehâ*. nşr. Yasin İbrahim Mezrûî, Raid Yusuf Rûmî. Kuveyt, 2007.

Ocak, Ahmet. "Birim Değer-Hesap Değer Uygulaması ve Katılım Fonları: Sistemin İşleyişi". *Faizsiz Finans ve Tasarruf sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.

Osmânî, Muhammed Tâkî el-. *Buhûsun fi kadâya fikhîyye muâsıra*. 2 Cilt. Daru'l-kalem, 2011.

Serhî, Latif Muhammed Abdullah. *Müşkilâtü ihtisâbi'l-erbâh ve tevzîhâ fi'l-bunûki'l-İslâmiyye*. Camiatü'l-Yermûk, 1995.

Şerif, Muhammed Abdulgaffar. "Ahkâmu tekvîni'l-muhasasât fi'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye". *el-Mu'temeru'l-fikhî er-râbi' li'l-müessesâti'l-mâliyeti'l-İslâmiyye*. Kuveyt Kervan Plaza, 2011.

Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası, TCMB. "Mevduat ve Kredi Faiz Oranları ve Katılma Hesapları Kâr ve Zarara Katılma Oranları Hakkında Tebliği". *Resmî Gazete*. 31 Mart 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200210-9.htm>.

Türkiye Katılım Bankaları Birliği, TKBB. "Hesap Sahiplerine Dağıtılan Kar Payı Oranları". Organizasyon. 31 Mart 2020. <https://www.tkbb.org.tr/kar-paylari>.

Zeylâî, Osman b. Ali el-. *Tebyinü'l-hakâik şerh-i kenzi'dekâik*, (Çelebi haşiyesiyle). Thk. Ahmed Azzu İnaye. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.

"Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ". *Resmî Gazete*. 25 Aralık 2013.

Klasik Fıkıh Literatüründe Fazlalık Ribâsı Bağlamında Altın İşçiliği ve Günümüz Altın Mübadelelerine Yansıması *

Yusuf Erdem GEZGİN*

Öz

Altın kıymetli bir maden olması yönüyle geçmişte ve günümüzde farklı şekillerde kullanılmıştır. Farklı kullanım alanları arasında en çok para ve ziynet eşyası olarak kendine yer bulmuştur. Tabiatıyla ham olarak üretime sunulan altının, para veya ziynet eşyası olarak kullanılabilmesi için belirli işlemlerden geçmesi zaruridir. Değerli bir maden olan altının işçilik süreçleri ise diğer maden ve eşyaların üretim süreçlerinden farklıdır. Makalemizde altının detaylı ve özen gerektiren üretim süreçlerinden ziyade, üretime konu olan altının fıkıhta belirlenen kurallar kapsamında üretilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır. Zira altın sünnette ribevî olarak kabul edilmiş ve mübadelesi için belirli kurallar belirlenmiştir. Klasik fıkıh literatüründe bu kurallar sarf akdi kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre altının altın karşılığında mübadelesinde bedellerin eşit olması gerektiği ifade edilmiştir. Takdir edilmelidir ki ham ve işlenmiş altın arasında emek ve değer açısından farklılık söz konudur. Altın-altın değişimlerinde işçilik nedeniyle bedeller arasındaki eksiklik yahut fazlalığın fikhî olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede makalemizde ribevî olan altının işlenmesi ve sanatkârın bu işçiliğine karşılık ücret ödenmesi konuları İslam borçlar hukukunun; sarf, istisnâ' ve selem başlıkları kapsamında değerlendirilmiştir. Ayrıca altın üretimi yapan atölyeler işlemlerinin fikhî hükümleri de başlıklarımız arasındadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Altın, Ribâ, İşçilik, Kuyumculuk.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 25.07.2020 **Makale Kabul Tarihi:** 08.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.52886/ilak.773807>

** Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

yegezgin@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0221-8965

Gold Working In Classical Fiqh Literature And Its Reflections To Golden Exchanges Today In The Context Of Riba al-Fadl

Abstract

As a precious metal, gold has been used in different ways in the past and today. It has found itself as the most money and jewelery among its different uses. Naturally, the gold is necessary to go through certain processes in order to be used as money or jewellery for raw production. The workmanship processes of gold, which is a valuable mine, are different from the production processes of other mines and articles. In our article, it will be emphasized that gold, which is the subject of production, should be produced under the rules set out in the fiqh, rather than the detailed and careful production processes. Because the gold was accepted as ribawi in sunnah and certain rules were determined for its exchange. In the classical fiqh literature, these rules were evaluated within the scope of the exchange contract. Accordingly, it was stated that the prices should be equal in exchange of gold in exchange for gold. It should be appreciated that there is a difference between raw and processed gold in terms of labor and value. In gold-gold exchanges, the deficiency or excess between the costs due to workmanship should be evaluated as fiqh. In this context, in our article, the processing of gold with ribawi and the payment of wages against the craftsmanship of this artist were evaluated within the scope of exchange (al-sarf), procure (al-istisna') and order (al-salam) titles of Islamic law of obligations. In addition, the legal provisions of workshops and mints operations producing gold are among our titles.

Keywords: Islamic law, Gold, Riba, Gold Working, Workshop.

Özet

Kıymetli bir maden olan altın, fikhî mahiyet olarak ribevîdir ve sarf akdi kapsamında mübadele edilmelidir. Bu ifadeler fıkıh mezheplerinin genel kanaati olup her konuda olduğu gibi istisna kabilinden görüşler de vardır. Sarf akdi çerçevesinde beyan edilen şartlardan ilkinde göre; akde konu olan bedellerin aynı cins olması halinde bedeller eşit olmalıdır. Makalemize konu olan altınların mübadelesinde de aynı şart geçerlidir. Bu kapsamda altın-altın değişimlerine bakıldığında, mübadele konusu altınların cinsine ve fiziksel özelliklerine bakılmaksızın mübadele edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Şayet bedeller arasında eşitlik söz konusu olmazsa, bu takdirde taraflar arasında gerçekleştirilen sarf akdi, fazlalık ribâsı nedeniyle batıl-Hanefilere göre fasit- olacaktır. Tabiatıyla bu hükmün bir dayanak noktası olmalıdır; bu hükmün dayanak noktası ise emvâl-i sitte hadisidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) hem emvâl-i sitte hadisinde hem de altın mübadeleleriyle alakalı farklı açıklamalarında bu hususları beyan etmiştir. Fakat geçmişte ve günümüzde farklı çeşitleriyle bireylerin kullandığı altın, maden olarak çıkarıldığı şekilde kullanılmamış, belirli işçilik süreçlerinden geçmiştir. İşçiliğe tabi olan altınların değişiminde ise işçilik ücretine mukabil bir fazlalığın olması gerekmektedir. Aksi takdirde sanatkârın emeği karşılıksız kalmış olacaktır.

Dolayısıyla altının hemcinsi mukabilinde satılması durumunda işçilik nedeniyle meydana gelen fazlalığın ribâ kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusu makalemizin ana problemidir. Bu çerçevede altın üzerinde gerçekleştirilen işçilik konusu, klasik fıkıh literatüründe ele alındığı başlıklar dikkate alınarak açıklanmış, akabinde günümüzde altın işçiliği yapan kurumların işlemleri hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.

Altın geçmişte ve günümüzde; para, ziynet eşyası, tıbbi malzeme vb. olarak kullanılmıştır. Tabiatıyla bu şekillerde kullanılması için işlenmesi zaruridir; işlenip kullanıma sunulması ise uzun bir süreç gerektirir. Bu kapsamda altın madenden çıkarılır, rafinasyona tabi tutulur ve işlenmek üzere atölyelere gönderilir. Günümüzde altın işçiliği yapan atölyeleri iki kısımda incelemek mümkündür. Altın üzerinde işçilik yapan kurumlardan ilki, *Darphane ve Damga Matbaa Genel Müdürlüğüdür*. Darphane, altın işçiliği yapan yegâne devlet kurumudur. İkinci olarak özel sektör teşebbüslerinden ibaret olan kuyumcu atölyeleridir. Çalışmanın hacmi nedeniyle konumuz kuyumcu atölyelerinin işlemlerine sınırlandırılmıştır.

Altının meşru kullanım alanları dikkate alındığı takdirde işlenmesi gereklidir. Fakat işçilik için atölyelere altın cinsinden ödeme yapılması fazlalık ribası olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun çelişkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim kullanımı meşru olan bir şeyin işlenmesi için verilen ücretin ribâ olarak değerlendirilmesi çelişkidir. İşçilik ücretinin altın dışında bir şeyle ödenmesi ise araştırmamızın konusu değildir. Zira işçilik ücretinin bu şekilde ödenmesi caizdir. Netice olarak altının hemcinsiyle mübadelesinde işçilik farkının ribâ olup olmadığı konusu makalemizde değerlendirilmiş ve günümüz mübadelelerine yansımaları araştırmacılara sunulmuştur.

Altın işçiliğinin icâre akdiyle ilişkilendirilmesi, atölyeci ile kuyumcunun arasındaki münasebetin hizmet sözleşmesi olarak telakki edilmesinden kaynaklanır. Bu akitte kuyumcu elindeki hurda altınları üretmesi için atölyeciye verir. Atölyecinin işçilik karşılığı alacağı ücret ve üretime konu olan altınlar peşinen ödenir bu bağlam konunun detaylarının icâre akdi kapsamında değerlendirilmiş, konunun bu akitle irtibatı kurulmuştur.

İşçilik bedelinin istisnâ' akdi kapsamında değerlendirilmesi, icâre akdi kapsamında incelenmesinden farklı bir boyuta sahiptir. Zira icâre akdinde hammadde müşteriye, emek sanatkâra aitken; istisnâ' akdinde hem hammadde hem de emek sanatkâra aittir. İmalata konu olan altınların atölyeciye ait olduğu durumlarda istisnâ' akdinin şartlarının geçerli olduğu belirtilmelidir. Halbuki peşin mübadelelere konu edilmesi gereken altının sipariş akdine konu edilmesi problemli görülmektedir. Dolayısıyla 'altın işçiliğinin istisnâ' akdiyle ilişkisi' adlı başlıkta konunun bu yönü tartışılmış ve elde edilen sonuçlar araştırmacılara sunulmuştur. Bu kapsamda sipariş edilen ürün ile bu ürün karşılığında ödenen bedelin siparişin teslim edildiği esnada karşılıklı peşin olarak değiştirilmesi şartıyla atölyeci ile

müşteri arasındaki sözleşmenin sıhhat kazanacağı sonucu araştırmada detaylı olarak tartışılmıştır.

Altın işçilik bedelinin sarf akdine konu edilmesi yukarıdaki iki ihtimal dışında caiz görülmemiştir. İcâre ve istisnâ' akdi dışında işçilik ücreti tahsili ise sarf akdinin şartlarından aynı cins olan bedellerin eşit değiştirilmesi şartına muhalif olduğu belirtilmiştir. Bu çerçevede kimi İslam hukukçuları işçilik ücretinin altın dışında bir parayla ödenmesi gerektiğini beyan ederken İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim kullanımı mübah olan altınların üretilmesinin de mübah olduğu gerekçesiyle konuyu değerlendirmişler ve işçilikli altınların meta olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Konunun bu yönü ise klasik fıkıh geleneğinde ilk defa ifade edilmiş ve cumhur tarafında kabul edilmemiştir. Zira İbn Teymiyye ve öğrencisinin kullanımı mübah olan işçilikli altınların metâ' olduğunu ifade etmeleri, onlara göre bu altınların sarf akdi kapsamında mübadele edilmeyeceği sonucunu doğurmuştur. Halbuki cumhura göre altınlar tüm çeşitleri ile sarf akdinin kurallarına riayet edilerek değiştirilmelidir. İşte cumhur ile diğer iki fakihin kanaatleri bu çalışmada değerlendirilmiştir.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'a nispet edilen işçilikli altınların metâ' olduğu görüşü sanatkarın altın üzerindeki emeğinin karşılıksız kalmaması gerektiği temel yargısına dayanmaktadır. Esasında cumhur da sanatkarın emeğinin karşılıksız olmadığını zımnen ifade etmektedirler. Zira onlar işçiliğin altın cinsinden bedele dahil edilemeyeceğini savunurlar. Bu manada sarf akdinin şartlarını belirleyen nasların umum ifade ettiği düşünüldüğünde cumhurun daha tutarlı olduğu belirtilmelidir. Netice olarak çalışmada her iki görüşün ayrıntıları ve bu görüşlerin günümüz altın atölyelerine yansımaları somut örnekler üzerinden değerlendirilmiştir.

Summary

In terms of fiqh, gold, which is a valuable metal, is ribawi and must be traded within the framework of the spending contract. These assertions represent the consensus of the fiqh sects, with exceptions, as with any subject. If the prices subject to the contract are of the same kind, the costs must be equal, according to the first of the conditions established within the scope of the expenditure contract. The same holds true for gold exchange, which is the subject of our article. When discussing gold-gold exchanges in this context, it's important to keep in mind that the gold being traded should be exchanged regardless of its nature or physical features. According to Hanafis, if the prices are not equal, the contract of spending between the parties will be voidable because of the riba al-fadl. Naturally, this requirement must be supported by evidence, and the evidence in this case is the property's hadith. In reality, the Prophet (s.a.w.) addressed these concerns in both the hadith of wealth and his various explanations of gold exchanges. However, gold used by individuals in many variants in the past and now was not used as it was mined, but rather

underwent certain workmanship processes. There must be an excess corresponding to the labor fee in the exchange of gold subject to labor. Therefore, the main problem of our article is whether the excess due to workmanship will be evaluated within the scope of riba if gold is sold for its kind. In this framework, the subject of workmanship on gold has been explained by taking into account the topics covered in the classical fiqh literature, and then, evaluations have been made about the operations of the institutions that do gold working these days.

In the past and present, gold has been utilized as money, jewelry, medicinal supplies, and other items. Naturally, it must be processed in order to be used in these ways, and this is a time-consuming process. Gold is mined, refined, and transferred to processing workshops in this context. Today, two parts of the workshops that manufacture gold work can be examined. *The Headquarters of Mint and Stamp Printing-Turkey*) is the first of the gold-related institutions. The mint is the only government agency that works with gold. Second, they are jewelry workshops, which are privately operated businesses. Due to the volume of the study, our subject is limited to the operations of the jewelry workshops.

Processing gold is required if its legitimate uses are to be considered. Paying the workshops in gold for labor, on the other hand, is considered riba al-fadl. This situation is thought to be incompatible. In reality, considering the cost paid for processing anything that is valid to be utilized as riba is a contradiction. Paying for labor with something other than gold is not the subject of our research. Because it is permissible to pay the labor fee in this way. As a result, our article examined whether the difference in workmanship is riba in the trade of gold for its kind, and its implications for today's exchanges were presented to researchers.

The association of gold work with the leasing contract stems from the fact that the relationship between the atelier and the jeweler is considered as a service contract. In this contract, the jeweler gives the scrap gold to the workshop to produce. The wages to be received by the atelier for labor and the gold subject to production are paid in advance.

Labor cost analysis in the context of a work agreement has a different dimension than labor cost analysis in the context of a leasing (ijare) contract. Because, in the leasing contract, raw materials belong to the client and labor to the workman, in the istisna' contract, both raw materials and labor belong to the craftsman. It should be noted that the exception contract's terms apply in circumstances when the gold subject to production is owned by the workshop. However, subjecting gold to an order contract, which should be susceptible to cash exchanges, appears to be difficult. Therefore, this aspect of the subject has been discussed under the title 'the relationship of gold work with the work agreement' and the results have been presented to the researchers. In this context, it was discussed in detail in the research that the contract between the workshop and the customer would be healthy,

provided that the ordered product and the price paid for this product are exchanged mutually in advance at the time of delivery of the order.

Except in the two cases mentioned above, it was not regarded as acceptable to subject the gold labor cost to an expenditure contract. The collection of labor salaries other than those covered by the leasing and work contracts is said to be in contradiction of the expenditure contract's terms, as well as the criterion of equal replacement of the same kind of pricing. While some Islamic jurists stated that labor wages should be given in money other than gold, Ibn Taymiyya and his student Ibn Qayyim analyzed the matter on the basis that it was also permissible to produce gold, and came to the conclusion that gold with workmanship is a commodity. This aspect of the subject was expressed for the first time in the classical fiqh tradition and was not accepted by the public. Since, Ibn Taymiyya and his student's statement that the gold with craftsmanship, which is permissible to use, is a commodity, led to the conclusion that these golds would not be exchanged within the scope of the expenditure contract. However, all types of gold should be exchanged in accordance with the rules of the expenditure contract by majority. The opinions of the public and two other Islamic jurists (al-fakih) were evaluated in this study.

As can be seen, the belief that Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim's gold workmanship is a commodity is based on the fundamental belief that a craftsman's work on gold should not go unrewarded. In reality, the public expresses implicitly that the artist's labor is not free. Since they say that the cost of labor cannot be included into the gold price. In this regard, it is worth noting that the public is more consistent when the texts that set the terms of the contract of expenditure are considered general. As a result, concrete examples were used to analyze the details of both views and their effects on today's gold workshops.

Giriş

Kıymetli bir maden olan altın, fikhî mahiyet olarak ribevîdir ve sarf akdi kapsamında mübadele edilmelidir. Bu ifadeler fıkıh mezheplerinin genel kanaati olup her konuda olduğu gibi istisna kabilinden görüşler de vardır. Sarf akdi çerçevesinde beyan edilen şartlardan ilkinde göre; akde konu olan bedellerin aynı cins olması halinde bedeller eşit olmalıdır. Makalemize konu olan altınların mübadelesinde de aynı şart geçerlidir. Bu kapsamda altın-altın değişimlerine bakıldığında, mübadele konusu altınların cinsine ve fiziksel özelliklerine bakılmaksızın mübadele edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Şayet bedeller arasında eşitlik söz konusu olmazsa, bu takdirde taraflar arasında gerçekleştirilen sarf akdi, fazlalık ribâsı nedeniyle bâtil -Hanefîlere göre fasit- olacaktır. Tabiatıyla bu hükmün bir dayanak noktası olmalıdır; bu hükmün dayanak noktası ise *emvâl-i sitte* hadisidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) hem emvâl-i sitte hadisinde hem de altın mübadeleleriyle alakalı farklı açıklamalarında bu hususları beyan etmiştir. Fakat geçmişte ve günümüzde farklı çeşitleriyle bireylerin kullandığı altın, maden olarak

çıkarıldığı şekilde kullanılmamış, belirli işçilik süreçlerinden geçmiştir. İşçiliğe tabi olan altınların değişiminde ise işçilik ücretine mukabil bir fazlalığın olması gerekmektedir. Aksi takdirde sanatkârın emeği karşılıksız kalmış olacaktır. Dolayısıyla altının hemcinsi mukabilinde satılması durumunda işçilik nedeniyle meydana gelen fazlalığın ribâ kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusu makalemizin ana problemidir. Bu çerçevede altın üzerinde gerçekleştirilen işçilik konusu, klasik fıkıh literatüründe ele alındığı başlıklar dikkate alınarak açıklanacak, akabinde günümüzde altın işçiliği yapan kurumların işlemleri hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

Altın geçmişte ve günümüzde; para, ziynet eşyası, tıbbi malzeme vb. olarak kullanılmıştır. Tabiatıyla bu şekillerde kullanılması için işlenmesi zaruridir; işlenip kullanıma sunulması ise uzun bir süreç gerektirir. Bu kapsamda altın madenden çıkarılır, rafinasyona tabi tutulur ve işlenmek üzere atölyelere gönderilir. Günümüzde altın işçiliği yapan atölyeleri iki kısımda incelemek mümkündür. Altın üzerinde işçilik yapan kurumlardan ilki, *Darphane ve Damga Matbaa Genel Müdürlüğüdür*. Darphane, altın işçiliği yapan yegâne devlet kurumudur. İkinci olarak özel sektör teşebbüslerinden ibaret olan kuyumcu atölyeleridir. Çalışmanın hacmi nedeniyle konumuz kuyumcu atölyelerinin işlemleriyle sınırlandırılmıştır.

Altının meşru kullanım alanları dikkate alındığı takdirde işlenmesi gereklidir. Fakat işçilik için atölyelere altın cinsinden ödeme yapılması fazlalık ribası olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun çelişkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim kullanımı meşru olan bir şeyin işlenmesi için verilen ücretin ribâ olarak değerlendirilmesi çelişkidir. İşçilik ücretinin altın dışında bir şeyle ödenmesi ise araştırmamızın konusu değildir. Zira işçilik ücretinin bu şekilde ödenmesi caizdir. Netice olarak altının hemcinsiyle mübadelesinde işçilik farkının ribâ olup olmadığı konusu bu makalemizde değerlendirilecek ve günümüz mübadelelerine yansımaları araştırmacılara sunulacaktır.

Altın İşçiliği

Klasik literatürde altın işçiliği *sıyâğa* (الصياغة) veya *san'a* (الصناعة) kelimeleriyle ifade edilmektedir. İşlenmiş ürünler ise kendine has özel isimler dışında *ez-zehebu'l-mesûğ* veya *ez-zehebu'l-masnu'* (الذهب المصوغ/المصنوع) gibi genel ifadelerle ele alınmıştır. Bu kullanımlardan başka yeni/kaliteli ve eski/kalitesiz diye belirtilen *ceyyid* ve *radî'* (جيد/رديء) kelimeleriyle altındaki fiziksel eskilik ve yeniliğin yanı sıra işçiliğin de belirtildiği görülmektedir. Altın işçiliğinin mübadelelerde bedellere yansıtılması, klasik ve modern fıkıh literatüründe beyan edilmiştir.

Klasik dönemde altın işçilik ücretinin mübadelelerde parasal karşılığının bedellere yansıtılmasının müteber/câiz olduğunu iddia eden bilinen ilk görüş

Muâviye'ye (v. 60/680) aittir. Ancak bu görüş altın işçiliğinin mübadelelere etki edecek bir unsur olduğu çerçevesinde ifade edilse de esasında fazlalık ribâsının haram olmadığı ve ribânın sadece vadeli mübadelelerde olacağı iddiasıyla ilgilidir. Bu konu sahabe ve tâbiîn arasında tartışılmıştır.

Nevevî'nin (v. 676/1277) *el-Mecmû'* isimli eserinin tekmilesinde bu konuya kapsamlı olarak yer veren Sübkî (v. 756/1355), sahabeden Abdullah b. Mesud (v. 32/652), Usâme b. Zeyd (v. 54/674), Muâviye (v. 60/680), Abdullah b. Abbas (v. 68/687), Abdullah b. Ömer (v. 73/694) ve Abdullah b. Zübeyr'in (v. 73/692) peşin mübadelelerdeki fazlalığı ribâ olarak görmediklerini nakleder ve Abdullah b. Ömer'in bu görüşten döndüğünü de ifade eder. Ayrıca Sübkî, tabiinden Urve (v. 94/713), Said (v. 94/713), Mekke fukahası ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın (v. 114/732) ribânın sadece nesîede olduğunu ifade ettiklerini de rivayet eder.¹ Fakat nesîe ribâsı dışında fazlalığın ribâ olmadığı yönündeki görüş literatürde İbn Abbas'a nisbet edilmiş ve bu şekilde meşhur olmuştur. İbn Abbas'ın konu hakkındaki görüşünün delili, kendisinin Usâme b. Zeyd yolu ile Hz. Peygamber'den (s.a.) naklettiği şu rivayettir: "Ribâ, nesîeden başka bir şeyde yoktur".² Bunun için İbn Abbas, bu hadisin zahiriyle amel ederek veresiyeden başka bir şeyde ribâyı kabul etmemiştir.

Ribâ konusunda sahabe arasındaki ihtilaf fazlalık ribâsı hakkında olmakla beraber Muâviye'den gelen rivayet özel olarak işçilikli altınlar hakkındadır. İki farklı rivayette Muâviye'nin, Ubâde b. Sâmit ve Ebu'd-Derdâ ile altın mübadelelerinde işçilik sebebiyle meydana gelen fazlalığın ribâyâ sebebiyet vermeyeceği hususunda tartıştığı bilinmektedir. Konu dönemin halifesi Hz. Ömer'e (r.a.) intikal ettiğinde o, Muâviye'nin bu tavrına şiddetle karşı çıkmış ve Muâviye'nin görüşünü kabul etmemiştir.³ Neticede her ne kadar sahabe nezdinde fazlalık ribâsının haramlığı konusunda icmâdan söz edilemese de⁴ sonraki dönemde fukaha fazlalık ribâsının haramlığı hususunda icmâ etmişlerdir.⁵ Ayrıca Sübkî bu konu hakkında rivayet edilen delil değeri kuvvetli olan nasların, icmâ deliline ihtiyaç bırakmadığını beyan eder.⁶

¹ Fazlalık ribâsı konusunda sahabeden nakledilen bu bilgiler esasında İbn Abbas'ın görüşleri olarak şöhret bulmuştur. Fakat metinde zikredilen bir kısım sahabeden de benzer görüşlerin olduğu nakledilmektedir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerif b. Müri Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'î'nin tekmileleri ile birlikte)* (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 10/25-32.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Buyû'", 75; Müslim b. Haccac Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut, t.y.), "Musâkât", 101, 102, 104.

³ Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), "Buyû'", 33; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Musâkât", 80.

⁴ Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 4/87; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, ts.), 7/12.

⁵ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri (v. 319/931) İbn Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ* (İmârât, 2004), 6/56.

⁶ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/50. Metin şöyledir:

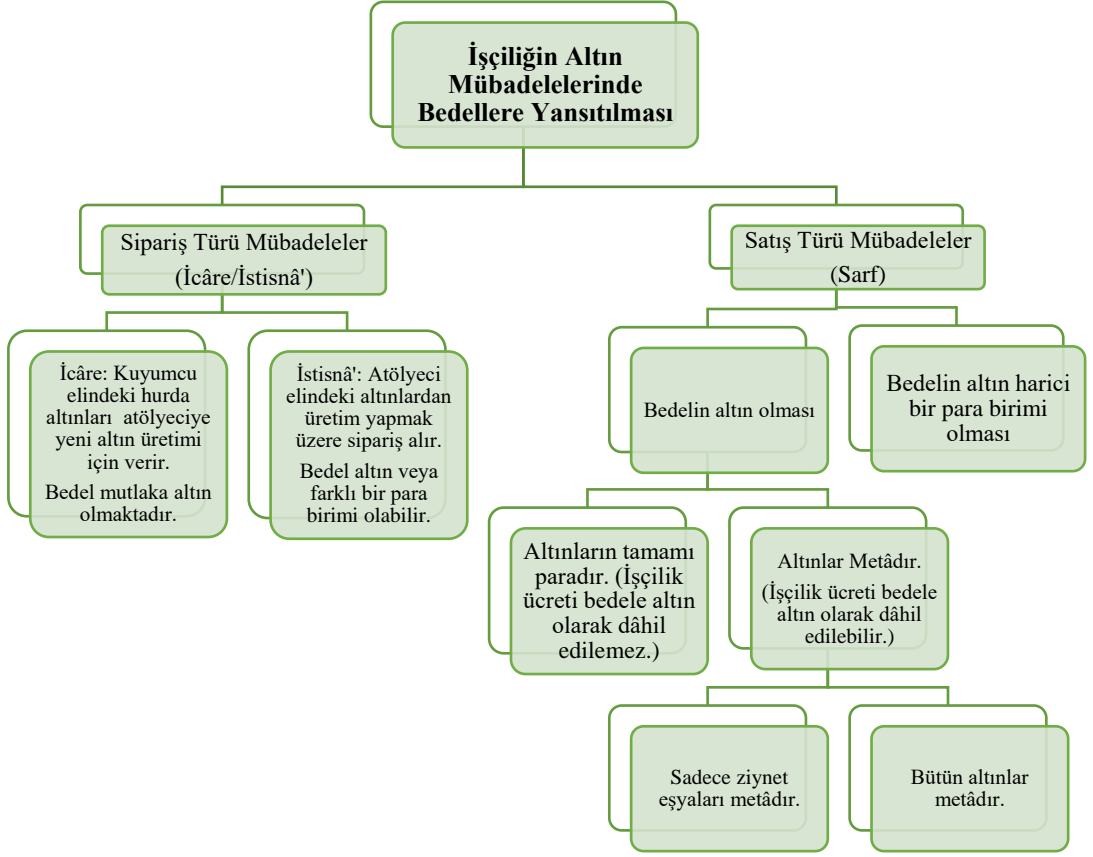
Altın işçiliği konusunun modern literatürde daha çok dikkate alınıp klasik literatürde beyan edildiği halinden daha çok sorun olarak görülmesi sanayi devriminden sonraya tekabül etmektedir. Zira insanlık gelişen teknolojiye her alanda istifade ettiği gibi, altının işlenmesinde de istifade etmiştir. Geçmişte daha çok rayiç paraların mübadelesiyle ilgilenen kuyumcular günümüzde daha çok ziynet eşya satımı üzerinde yoğunlaşmıştır. Sektörde gelişen teknolojinin kullanılması, meydana gelen örfün kendi işleyişi içerisinde değerlendirilmesini zaruri hale getirmiştir.

İşçilik konusunun üç farklı boyutu vardır. Bunlardan biri, eskiden olduğu gibi günümüzde de uygulanan el işçiliğidir. İkincisi, yüksek maliyetlerle elde edilen işçilik makineleridir. Son olarak şahısların veya firmaların ürettiği bazı modellerin patentli olmasıdır. Aslında geçmişte sadece el emeği olarak kabul edilen altın işçilik sektörünün günümüzde farklı işgücü bileşenlerinin olduğu gözlemlenmektedir. Bunlar atölye işvereni, işçi (sanatkâr) ve ayarevidir. Atölyeci, perakende esnafına altın satmakta, sanatkâr ise atölyenin ürün yelpazesini oluşturmaktadır. Ayarevi ise üretilen ve üretime sunulan altınların ayar ölçümlerini yaparak bir yönüyle taraflar arasındaki güveni tesis etmektedir. Ayarevlerine olan güvenin sarsılmaması için kuyumcu odalarına büyük görev düşmektedir. Kuyumcu odalarının atölyeleri denetlediği gibi ayarevlerini de denetlemesi gerekir. Ayrıca kuyumcu odalarının üretim için hurda altın alımlarında atölyeleri standart milyeme geçmeye teşvik etmesi de oldukça önemlidir. Bu da hem kurumlar arası haksız rekabete engel olacak hem de adaletli alışverişi sağlayacaktır.

İlgili unsurlar dikkate alınarak altın işçiliği konusu iki merhalede ele alınacaktır. İlk olarak fıkıh literatüründe altın işçiliğinin incelendiği başlıklar beyan edilecek, ikinci olarak ise konunun fikhî değerlendirmesi yapılacaktır.

Fıkıh literatüründe işçilik konusu ise iki şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak altın işçiliği yapmak üzere sanatkârla yapılan icâre veya istisnâ' sözleşmeleri; ikinci olarak sanatkârın işlediği altının satma sunulması ve bu altınların hukuki mahiyeti dikkate alınmak suretiyle, sarf akdinde altın işçilik ücretinin bedellere yansıtılması değerlendirilecektir. Her iki şekilde tartışılması gereken temel konu sanatkârın emeğine karşılık ödenecek ücretin altın cinsinden ödenip ödenemeyeceğidir. Sarf akdinde altın işçiliğinin bedellere yansıtılmasının ele alındığı bu bölümde konu, aşağıdaki şemada ifade edileceği şekilde incelenecektir:

فعلى ما قلناه من قول أكثر أصحابنا امتنع دعوى الإجماع في تحريم ربا الفضل بوجه من الوجوه وهذا مقتضى صنع أبي الحسين المحاملي رحمه الله فإنه ذكر مسألة ربا الفضل في مسائل كتاب الأوساط الذي صنّفه في مسائل الخلاف بين الشافعي وسائر الفقهاء ولو كانت عنده إجماعية لم يذكرها لكننا بحمد الله تعالى مستغنون عن الإجماع في ذلك بالنصوص الصحيحة الصريحة المتظاهرة كما قدمته وأقول إن شاء الله تعالى وإنما يحتاج إلى الإجماع في مسألة خفية مسندها قياس أو استنباط دقيق والله أعلم.



1. Altın İşçiliğinin İcâre ve İstisnâ' Akdiyle İlişkisi

1.1. Altın İşçiliğinin İcâre Akdiyle İlişkisi

Altın işçiliğinin icâre akdiyle ilişkilendirilmesi, atölyeci ile kuyumcunun arasındaki münasebetin hizmet sözleşmesi olarak telakki edilmesinden kaynaklanır. Bu akitte kuyumcu elindeki hurda altınları üretmesi için atölyeciye verir. Atölyecinin işçilik karşılığı alacağı ücret ve üretime konu olan altınlar peşinen ödenir.

Fakihler icâre akdini bedel karşılığında menfaatin satımı olarak tarif etmektedirler. *Mecelle'*de icâre, "Mâlum bir menfaati, mâlum bir ivaz karşılığında satmaktır" şeklinde tanımlanmıştır.⁷ Mal ve hizmetin ücret karşılığı kiralınması mahiyetindeki işlemler "icâre akdi" başlığı altında incelenmiştir.⁸ Bu tanımlara göre altın işçiliği, atölye ile kuyumcu arasında hizmet sözleşmesi olarak değerlendirilebilir. Üzerinde işlem yapılması için verilen altın, müste'cerun fih; atölyeci, ecîr-i müşterek; kuyumcu ise müste'cîr veya müstekrîdir. İcâre akdi, taraflar

⁷ *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* (İstanbul, 1979), md. 405.

⁸ Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020), 379.

açısından lâzımdır (bağlayıcı), tek taraflı olarak bozulamaz. Akdin bozulması ancak ikâle ile mümkündür.⁹ Burada ecîr-i müşterekle yapılan icâre akdiyle istisnâ' akdi arasında benzerlik olduğu ifade edilebilir. Fakat hukuki işlem olarak iki akit arasında farklı yönler vardır. İstisnâ' akdinde 'ayn (mal/hammadde), işçilikle (amel) birlikte satılmakta; icârede 'ayn (mal) müşteriden (müste'cîr), işçilik işçidendir (ecîr).

İcâre akdi hakkındaki bu genel bilgiler çerçevesinde altınların bu akde konu olması sahihtir. Nitekim bu husus klasik fıkıh literatüründe ele alınmış ve cevâzi yönünde hüküm beyan edilmiştir.¹⁰ Tabiatıyla hem altının ribevî olması nedeniyle beyan edilen hükümler hem de icâre akdine mahsus şartların ifa edilmesi şart koşulmuştur. Bu çerçevede Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler altının işlenmesi için hizmet sözleşmesi yapılmasını ittifakla kabul etmektedirler. Buna göre, işlenen altın miktarının belli olması, altın üzerinde gerçekleştirilecek işçiliğin vasıflarının tam olarak belirlenmesi ve işçilik karşılığında ödenecek ücretin net olarak bilinmesi gerekmektedir.

Ribevî olan altının bu akde konu olması bir yana, esas problem olarak görülen nokta işçilik ücretinin altın olarak ödenip ödenmeyeceği konusudur. Hanefî ve Hanbelî fukahaya göre bedel olarak verilen altın ve işlenmiş olan altının eşit olması şart değildir. Zira sanatkâra teslim edilen altının içerisinde hem işlenecek altın hem de sanatkârın emeğine karşılık olan işçilik ücreti bulunmaktadır. İtibar yoluyla bedelin bir kısmı altına karşılık olarak kabul edilir, diğer kısmı ise işçilik ücreti olarak kabul edilir.¹¹ Mâlikî ve Şâfiî fakihlere göre bir altının işlenmesi üzere icâre akdi kapsamında iş/hizmet akdi yapmak, işlenen altın ve ödenen ücretin farklı cinsler olması kaydıyla câizdir. Onlara göre ödemenin aynı cinsten yapılması durumunda eşitlik şartı ifa edilmediği için fazlalık ribâsı meydana gelecektir. Her ne kadar Mâlikî ve Şâfiîler ayrıntıda farklı düşünceler de Hanefî ve Hanbelî fakihlerin beyan ettiği

⁹ Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 4/222; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5/278; "İcâre", *Mv. F.* (Kuveyt, ts.), 1/271.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 3/52-53; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1993), 14/47-48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/194; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-sağîr* (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1986), 3/55; Muhammed İliş Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Mısrî, *Minahü'l-celîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1989), 4/504; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 4/317; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/137-138; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/52-53; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 4/9; Mansur b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-İknâ'* (Riyad: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/252-253.

¹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 3/52-53; Serahsî, *Mebûsât*, 14/47-48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/194; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/9; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-İknâ'*, 3/252-253.

üzere altının işlenmesi için icâre akdinin caiz olduğunu ifade etmektedirler.¹² İki görüş arasındaki en önemli fark işçilik ücretinin altın bedeline altın cinsinden dâhil edilip edilmemesi hususudur.

AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions/Hey'etu'l-muhasebe ve'l-muraca'a li'l-me'âyîri's-şer'iyye li'l-muessesâti'l-mâliyye) faizsiz finans standartları da altın işçiliği üzerine icâre yapmanın caiz olduğunu ifade etmektedirler. Standart maddesi ise şu şekildedir: "Altın işçiliği üzerine icâre akdi kurmak câizdir. Bu akitte altın, hizmet alan müşteriden (müste'cîr) sağlanırken, işçilik atölyeci (ecîr) tarafından yapılır. Kurulan icâre akdinde ücret vadeli olabileceği gibi peşin de olabilir. Ayrıca işçiliği yapan tarafa (ecîre) ödenecek ücretin altın olması da câizdir."¹³ Standart maddesi bu şekliyle Hanefî ve Hanbelî fakihlerin görüşleriyle örtüşmektedir.

Görülmektedir ki klasik dönem fakihleri açısından sanatkârın altın üzerinde gerçekleştirdiği işlem icâre akdi kapsamında değerlendirilmiştir. İşçiliğin bir bedel gerektirmekte olduğu herkes tarafından kabul edilmekle beraber, bu işçilik bedelinin mübadeleye konu olan altın cinsinden ödenip ödenmeyeceği hususu ise geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışmalıdır. Sektör temsilcilerinin ifadelerine göre kuyumcular ve atölyeciler uzun bir dönem işçilik ücretlerini ürettikleri ürünün dışında bir para birimiyle tahsil etme yoluna gitmişlerdir. Fakat ortaya çıkan yüksek enflasyon, işçilik ücretlerinin bedel olan altınlara dâhil edilmesi zaruretini doğurmuştur.

Burada ifade edilmesi gereken bir husus da atölyeci tarafından önceden üretilmiş altınların kuyumcu ile mübadele edilmesi esnasında ücret olarak ödenen altına, işçilik ücretinin altın olarak ilave edilmesidir. İşin başında müşterinin kendi hurda altınlarını atölyeciye yeniden üretmesi için teslim etmesi ve bu işçilik için ücretin bedele altın olarak dâhil edilip edilmemesi konusu açıklanmıştır. Fakat mübadele şeklinde yapılan bir akdin icâre akdine kıyas edilerek, ücret olarak ödenen altının yeni altından fazla olabileceği konusuna kimi İslam hukukçuları itiraz etmişlerdir. Konunun ayrıntısı çalışmanın kendisinden hazırlandığı doktora tezine¹⁴ havale edilmekle beraber, itiraz gerekçelerine işaret etmek isabetli olacaktır. Sarf akdinin icâreyle birlikte kurulmasının mümkün olmadığı beyan edilmiştir. Şöyle ki,

¹² Sâvî, *Hâşiyeti's-Sâvî*, 3/55; İliş, *Minahü'l-celîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl*, 4: 504; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 4/317; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/137-138; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/83-85 Mâverdi konuyu şöyle ifade eder:

والوجه الثاني: أن يضمه بمثل وزنه من جنسه وبأجرة صياغته مثل أن يكون وزنه مائة مثقال من ذهب وهو مصوغ فيضمنه بمائة مثقال ذهب وبأجرة صياغته. وهل يجوز أن تكون الأجرة ذهباً أم لا؟ على وجهين: أحدهما: لا يجوز حتى تكون ورقاً لئلا يفضي إلى الربا والتفاضل في الذهب بالذهب، والوجه الثاني: وهو أصح أنه يجوز؛ لأنه بدل من الصياغة والعمل الذي لا يداخله الربا ولو دخله الربا إذا كان ذهباً لدخله الربا وإن كان ورقاً لأنه لا يجوز أن تباع مائة دينار بمائة دينار ودرهم كما لا يجوز أن تباع مائة دينار ودينار.

¹³ Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions AAOIFI, *el-Me'âyîru's-şer'iyye li'l-muessesâti'l-mâliyye* (Manama: Hey'etu'l-muhasebe ve'l-muraca'a li'l-me'âyîri's-şer'iyye li'l-muessesâti'l-mâliyye, 2017), std. no. 57/5/3/4, 1336.

¹⁴ Yusuf Erdem Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 164.

yasak (menhiyyün anh) ve emredilen (me'mûrun bih) iki hükmün bir akitte toplanması câiz değildir. Zira sarf akdinde bedeller peşin olmalıyken icârede durum bu şekilde değildir. Örneğin, bey' ve selef/selem akitlerinin aynı anda yapılması câiz değildir ama ayrı ayrı yapılmalarında herhangi bir sakınca yoktur. Nitekim sarf ve icâreyi bir arada düşünmek câiz değil, ayrı ayrı yapılmaları ise meşrûdur.¹⁵

1.2. Altın İşçiliğinin İstisnâ' Akdiyle İlişkisi

İşçilik bedelinin istisnâ' akdi kapsamında değerlendirilmesi, icâre akdi kapsamında incelenmesinden farklı bir boyuta sahiptir. Zira icâre akdinde hammadde müşteriye, emek sanatkâra aitken; istisnâ' akdinde hem hammadde hem de emek sanatkâra aittir.

Günümüzde altın işçiliği konusunun tip akitlerden istisnâ' akdi kapsamında değerlendirilmesi muhtemel sûret, hammadde olan altının üreticiye ait olduğu durumdur. Atölyeci kendine ait altınları, siparişler doğrultusunda üretmekte ve müşteriye teslim etmektedir. Müşteri olan kuyumcu da yeni altınların bedelini sipariş teslimi esnasında altın veya farklı bir para birimiyle ödemektedir. Bu işlem gömlek dikmesi için terziye verilen siparişe benzemektedir. Dolayısıyla gerçekleştirilen bu akdin istisnâ' olarak değerlendirilmesi mümkündür.

İstisnâ' akdinin fakihlerin çoğunluğuna göre bey' olmadığı, aksine vaad olduğu¹⁶ ve her iki bedelin siparişin teslim zamanında ödenmesi durumu göz önüne alındığında vadeli işlem den söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Buna göre atölyeci siparişi teslim eder, kuyumcu da hurda altınları teslim eder ve akit peşin yapılmış olur. İlk etapta yapılan sözleşme ise sarf akdini yapmak üzere muvâ'adedir. Bedellerin teslimi esnasında meydana gelen akit ise peşin gerçekleştirilmiş olan sarf akdidir.

Buraya kadar beyan edilen akdin istisnâ' olduğu kanaatine iki gerekçe ile itiraz edilmektedir. İlk itiraz noktası, sipariş verilen ve buna karşılık bedel olarak ödenen şeyin her ikisinin de altın olmasıdır. Dolayısıyla siparişin hazırlanma sürecinde geçen süre nesîe ribâsına neden olmaktadır. Kural olarak istisnâ' akdinde bedel para cinsinden olmamak kaydıyla istisnâ' malı (masnu') altın olabilir.¹⁷ Özellikle Hanefîlere göre ta'yîn ile te'ayyun etmeyen şeyler istisnâ' ve selem akdine konu

¹⁵ Sâlih b. Zâbin Merzûkî, "Ticâratü'z-zehab fî ehemm suverihâ ve ahkâmihâ", *MMFİ*, I/9 (1996), 190; Ayrıca konunun metodolojik yönü için bk. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde (Beyrut: Dâru İbn Affân, 1997), 3/467-476.

¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/118.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/214; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2004), 3/222; Ebü'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2013), 177; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/225; Mansur b. Yûnus Buhâtî, *Şerhu münteha'l-irâdât* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993), 2/89.

olmazlar.¹⁸ Ayrıca bu akitte nesîe ribâsından başka borcun borç karşılığında satım yasağı da (بيع الكالي بالكالي) ihlal edilmektedir. İkinci itiraz ise bu alışverişin sipariş akitlerinden olan istisnâ' olmamasıdır. Çünkü atölye aldığı siparişler dışında kendine has ürünler üretip bunları satışa hazır bekletmektedir. Bu şekilde yapılan mübadele istisnâ' değil bilakis sarf akdidir ve altın olarak ödenen işçilik ücreti fazlalık ribâsıdır.¹⁹

Karadâğî de Hanefilere göre selem ve istisnâ' akitlerinin ayrı olduğunu ifade ederek altın işçiliğinin istisnâ' akdi kapsamında câiz olacağını beyan eder. O, fıkıhın genel ilkeleri çerçevesinde günümüz problemlerine alternatif çözümler getirmeyi teklif eder. Hanefilerin istisnâ' akdini, "işin başında icâre, sonucunda ise bey" olarak tarif ettiklerine dikkat çekerek, bedelin sonradan verilmesini caiz kabul etmektedir. Bu görüşünün İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım'ın (v. 751/1350) "ziynet eşyalarının metâ' olduğu" ictihadlarına da en yakın görüş olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca Karadâğî altın işçiliğinin istisnâ' akdi kapsamında ele alınması için dört maddelik bir öneri sunar. İfade edilen bu şartlar sağlandıktan sonra ona göre bedelin vadeli veya taksitli olması meşrûdur. Önerileri şöyledir:²⁰

1. Taraflar kendi talepleri ve miktarlar konusunda anlaşmalıdırlar.

2. İstisnâ' akdinin taraflarını güvene alacak bir müessese kurulmalıdır. Bu kurum taraflar arası anlaşmazlıkları gidermeli ve tarafların istisnâ' akdinin şartlarını sağlamalarını temin etmelidir.

3. Ayrıca işçiyle (atölyeci) üretimi talep eden firma sahibi arasında da bir kurum olmalıdır. Bu kurum da işçiden aldığı ürünlerin kontrolünü sağlayacaktır.

4. Aracı kurum, müşterisi olan firma adına altınları teslim almaya vekil kabul edilecek ve hakiki kabz gerçekleşmiş olacaktır.

Karadâğî'nin konu hakkındaki ifade ettiği öneri ve kanaatleri piyasadaki mevcut uygulamaları tip akitlerden bir benzeri çerçevesinde incelemeye dönük olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu önerilerinin mevcut uygulamalardan da oldukça uzak olduğu söylenebilir. Zira altın sektöründe işlem yapan kurumların çoğalması gerçekleştirilen işlemlerin peşin yapılamaması gibi birçok sorunu beraberinde getirecektir. Ayrıca Hanefilerin istisnâ' akdini selemden ayırmaları çerçevesinde belirtilen bu kanaat, gerçekte Hanefilerin görüşleriyle örtüşmemektedir. Zira Hanefiler, bedelin para olmaması şartıyla altınlarda istisnâ' akdini kabul ederler. Onlara göre istisnâ' akdinde bedeller para cinsinden olursa, ister istemez bedellerden biri vadeli ödenecektir. Dolayısıyla nesîe ribâsı söz konusu olacaktır. Kuyumcu

¹⁸ Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003), 7/9.

والرابع عشر أن يتعين المسلم فيه بالتعيين فلا يصح السلم في الدراهم والدنانير وتقدم، في التبر روايتان.

¹⁹ Orhan Çeker'den naklen, bk. Mehmet Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk* (Ankara: Hayat Yayınları, 2018), 308.

²⁰ Ali Muhyiddîn Karadâğî, *Ahkâmü't-te'âmül fi'z-zehab ve'l-fidda* (Cidde: Buhûsu Nedveti'l-Bereke, 2013), 153, 159-160.

hurda altınları peşin olarak ödese bile, atölyeci üreteceği altınları peşin veremeyecektir. Sipariş malının vadeli olması akdin tabiatıyla ilgilidir. Zira akit esnasında bedellerden en az biri vadelidir.

Burada altın işçilik bedelinin altın cinsinden verilmesini caiz kabul edenlere göre (Hanefî ve Hanbelîler), işçilik ücretinin altın milyemine dâhil edilmesiyle alakalı *değirmenci hakkı* (قفيز الطحان)²¹ konusu gündeme gelmektedir. Buna göre atölyecinin işçilik ücreti, kendi ürettiği altın cinsinden verilmekte olduğu ve bunun da câiz olmayacağı iddia edilebilir. Kanaatimizce bu iddia isabetli değildir. Çünkü bu yasak kapsamında işçilik ücretinin sanatkârın kendi emeği olan maldan ödenmesi yasaklanmıştır. Altın işçiliğinde ise sanatkârın emeği kendi üretimi olan altınlardan değil, bilakis hurda altınlardan ödenmektedir.

Makalenin bu aşamasına kadar olan kısımda ifade edilen işçilikle alakalı değerlendirmeler altın üzerinde ilk defa gerçekleştirilen işçilik ve bu işlemin ücretiyle ilişkilidir. İcâre ve istisnâ' akitleri kapsamında işçilik ücreti ödenmiş ve halen piyasada tedavül eden altınlarla alakalı olarak fukahânın kanaatleri ise şimdi ele alınacaktır.

2. Altın İşçiliğinin Sarf Akdiyle İlişkisi

Altın üzerinde gerçekleştirilen işçilik ücretinin (icâre veya istisnâ' akdi kapsamında) altının hukuki mâhiyetiyle bağlantılı olarak mübadelelerde bedellere yansıtılması değerlendirilmelidir. Bu kapsamda iki görüş ortaya çıkmaktadır:

İlk görüşe göre altınların hukuki mâhiyeti paradır ve işçilik farkının bedellere yansıtılması câiz değildir. İkinci görüşe göre, altının hukuki mahiyeti metâdır ve atölyelerin altın üzerinde gerçekleştirdikleri işçilik ücreti mübadelelerde bedellere yansıtılabilir. Bu görüş de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. İlk görüş sahipleri sadece zekâtan muaf olan ziyet eşyasının metâ' olduğunu belirterek sadece ziyet eşyalarında işçilik ücretinin altın olarak veya farklı para birimiyle ödenmesini caiz kabul etmişlerdir. İkinci görüşü dile getirenler, altın üzerinde gerçekleştirilen işçiliğin bir emek olduğunu ve bu emeğin işçilikli altına karşılık verilen semenden hissesinin varlığını tartışmaksızın, altının hukuki olarak metâ' vasfını haiz olduğunu

²¹ Değirmenci ölçeği/hakkı, Hanefî ve Şâfiilere göre haram olarak kabul edilmektedir. Değirmencinin un öğütme ücretinin, öğüttüğü undan verilmesi yasaklanmıştır. Mâlikî, Hanbelî ve Zahirîlere göre yasağı bildiren hadis, hükme medar olarak kabul görmemiştir. Bk. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2011), 161-162. Hanefî fukahâ içerisinde yasağın örfe dayalı olduğunu, dolayısıyla değişebileceğini dile getirenler bulunmaktadır. Örneğin, Belh Hanefileri, yöresel olarak bu şekilde ödeme durumunun çok yaygın bir örf olması nedeniyle kaffuz't-tahhân gibi muamelelerin istihsanen câiz olabileceğini dile getirmektedirler. Bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l- muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 5/280.

ön planda tutmaktadırlar. Kısacası ribevî mallardan altın için yeni bir çerçeve çizmektedirler. Dolayısıyla onlara göre konu işçilik ücretinin bedele altın olarak yansıtılıp yansıtılmayacağı konusundan bağımsız ele alınmıştır.

2.1. Altın İşçilik Ücretinin Sarf Akdinde Bedellere Yansıtılmasının Câiz Olmadığı Görüşü

İlk olarak altının her çeşidiyle para olduğunu ifade eden klasik dönem fakihlerine göre, mübadelelerde işçilik ücreti bedellere ilave edilmemelidir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî, Câferî ve Zeydî fakihlerin içerisinde bulunduğu cumhur fukahâyâ göre altın mübadelelerinde eşitlik şartına riayet edilmediği için işçilik farkı caiz değildir.²² Cumhuriyetin bu görüşünün gerekçesi altının bütün çeşitleriyle (külçe/para/ziynet eşyası) para olmasıdır. Mezheplerin konu hakkındaki ortak delilleri şu hadistir:

Ebû Saîd el-Hudrî, Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle dediğini bildirdi: "Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misliyle ve peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribâyâ girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir."²³ Altının farklı cinslerle mübadelesinde eşitlik şartının olmadığı naslarda belirtilmiştir. Bu konuda emvâl-i sitte hadisinin devamında Hz. Peygamber'in (s.a.), "...Bunların cinsleri ayrı olursa peşin olmak şartıyla, istediğiniz gibi satış yapınız"²⁴ beyanları delil olarak kabul edilmiştir.

İşçilikli altınların mübadelesinde fukahânın genel kanaati işçilik farkının bedellere dâhil edilmemesi şeklindedir. Fakat mezhepler bazı durumlara mahsus olmak üzere işçilik bedeliyle alakalı bazı özel durumlar zikretmektedirler. Bu özel durumların önemli numuneleri Mâlikî mezhebinde net şekilde görülmektedir. Örneğin, telef edilmiş işçilikli altının tazmininde işçiliğe itibar edilmelidir.²⁵

²² Serahsî, *Mebûsât*, 14/11; Burhanüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2004), 3/81; Zeynülâbidîn b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmi, 2000), 6/210; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükrem) es-Saîdî Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994), 2/141; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyê 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/43; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/83; Muhammed İbn Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/369; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/47; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/253; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934), 7/436; Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *Kitâbü'l-hulâf* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmi et-Tabiatu li-Cemaatü'l-Müderrişin, 2000), 2/19; Hüseyin b. Ahmed Seyyâğî, *er-Ravdu'n-nadir şerhu mecmû'ü'l-fıkhi'l-kebir* (Beyrut: Daru'l-Cil, ts.), 3/228.

²³ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Musâkât", 82.

²⁴ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Musâkât", 81 Hadisin lafzı şöyledir:

فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد.

²⁵ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf ulâ nûketi mesâ'ili'l-hilâf* (Beyrut, 1999), 2/527. Metin şöyledir:

Bunun dışında altının hemcinsiyle mübadelesinde az miktarda eksiklik ve fazlalığın eşitlik şartını bozmadığı belirtilmektedir. Mâlikîlere göre eşitliğin bozulmadığı söylenen üç şekil vardır. Bunlardan ilki, mübadelenin sarf olarak değil de mübadele yoluyla²⁶ yapıldığı durumudur. Bu madde için bazı ön şartları vardır.

1. Mübadele ağırlıkla değil sayıyla yapılmalı ve altınların sayısı yediden az olmalıdır.

2. Fazlalık veya eksiklik sayılarda değil sadece ağırlıkta olmalıdır.

3. Ayrıca bu fazla veya eksik ağırlık miktarı, mübadele yapılan altınların altıda birine denk veya daha az olmalıdır.²⁷

Mâlikîlerin beyan ettiği bu şartlar şu örneklerle daha iyi ifade edilecektir: 60 gram olan 6 tane altınla 69 gram olan 6 tane altının değiştirilmesi câizdir. Ancak toplamda 60 gram olan 6 tane altınla, toplamda 71 gram ağırlığındaki 6 adet altın mübadele edilemez. Çünkü bu altınlar sayıyla mübadele edildiği halde iki bedel arasındaki fark 1/6'dan fazladır.

Altının hemcinsiyle mübadelesinde az miktarda eksiklik ve fazlalığın eşitlik şartını bozmadığı ikinci şekil, mübadelenin seferde yapılıyor olmasıdır. Şöyle ki, ham altını olan yolcu bunu para olarak bastırmak için fazlalık ödeyebilir. Çünkü burada bir zaruret söz konusudur. Üçüncü durum ise yanında bozuk parası olmayıp yiyecek alacak olan kişinin verdiği altının üstünü alması durumudur.²⁸

Mâlikîlerin istisna olarak ortaya koydukları bu ictheadların genel kurala herhangi bir etkisi bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca onların bu görüşleri, işçiliğe itibar edilme konusundan öte, zaruret ilkesiyle alakalıdır. Yoksa Mâlikîlere göre de altınların hemcinsiyle mübadelesinde işçiliğe itibar edilmemektedir. Literatürde Mâlikîlerin işçilik ücretine mutlak olarak cevaz verdiği iddiaları tartışılmış ve bu

مسألة: المصوغ من الذهب والفضة لا يجوز بيعه بشيء من جنسه إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن. خلافاً لمن أجاز المفاضلة بينهما قدر قيمة الصنعة وبعض شيوخ المخالفين يحكي هذا عنا، فإذا وافقنا أصحابهم عليه وقد دفتوه في كتبهم ومسائلهم في الخلاف. قالوا: أتمم تجردون مذهبكم وإلى الله عز وجل الشكوى من غلبة الجهل. ودليلنا قوله - صلى الله عليه وسلم - : (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض). وحديث ابن عمر لما قال له: إني أصوغ الذهب وأبيعه بأكثر من وزنه فأستفضل قدر عمل يدي فيها، وقال: (الدینار بالدینار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما هذا عهد نبينا إلینا وعهدنا إلیکم). ولأنه ذهب بذهب كالمسبوك بالمسبوك، والمصوغ بالمصوغ. ولأن زيادة قيمة الصنعة إنما يراعى في الإنفاق لا في المعاوضات كجودة الجنس.

²⁶ Mâlikîler, diğer fukahâdan farklı olarak ribevî malların mübadelesini sınıflandırmaktadırlar. Onlara göre ribevî malların farklı cinslerle mübadelesi *sarf*; aynı cinsler birbirleriyle değiştirilip bu değişim sayıyla yapılır ve mübadele de tartıyla yapılırsa *murâtaledir*. Bk. Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 3/2; Sâvî, *Hâşiyeti's-Sâvî*, 3/63.

²⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâilil-müstahrece* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 6/442-444; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 3/41; Ahmed b. Ğânim Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1995), 2/73-74.

²⁸ Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, 2/73-74.

iddiaların gerçeği yansıtmadığı, cevaz verilen işçiliğin sadece zarûreten bu üç meseleyle sınırlı olduğu beyan edilmiştir.²⁹

Şâfiî mezhebinde de altın-altın mübadelesinde işçiliğe itibar edilmediği görülmektedir.³⁰ Fakat Şâfiîlere göre işlenmiş altının telef edilmesi halinde tazmin edilmesi gerekmektedir, tazmin esnasında ise işçilik ücretinin bedele dâhil edilmesi gerektiği beyan edilmektedir. Bu yönüyle Mâlikîlerle aynı kanaate sahiptirler.³¹ Günümüzde bazı çalışmalarda Şâfiî mezhebinde işçilik ücretinin mübadelelerde bedellere yansıtılmasının câiz olduğu ifade ediliyorsa da³² bu bilgi mezhebin temel kaynaklarındaki açık ifadelerle örtüşmemektedir. Hanefî mezhebinde ise altın gibi ribevî malların tamamında telef edilen işçilik tazmin edilmez. Hak sahibi isterse altının telef edilmiş halini talep eder, isterse o ürünün mislini talep eder.³³

Altın işçiliğinin bedellere yansıtılmasıyla alakalı Farfûr, Karadâğî, Abdullah b. Beyye, Sâlih el-Merzûkî ve Takî el-Osmanî gibi İslam hukukçuları altının para olmasını gerekçe göstererek işçilik ücretinin altın olarak ödenmesinin fazlalık ribâsına neden olduğunu ifade ederler.³⁴ Suudi Arabistan fetva konseyinde bulunan ve genel olarak İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyım'ın (v. 751/1350) görüşleri doğrultusundan görüş beyan eden İbn Bâz, Abdurrezzâk Afîfî, Abdullah b. Ğadyân ve İbn Kuûd gibi İslam hukukçuları işçilik ücretinin altın olarak ödenmesiyle alakalı farklı kanaatlere sahiptirler. Onlara göre altın hemcinsiyle mübadele edildiği zaman

²⁹ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülberr en-Neme'rî İbn Abdülberr, *İstizkâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/350; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/83-84.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 3/35; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 10/83-85.

³¹ Cüveynî, *Nihâyeti'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Dârü'l-Minhâc, 2007), 7/188.

³² Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihalî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 129, 328.

³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/188.

[تنبيه] النقصان أنواع أربعة: بتراجع السعر، وبفوات أجزاء العين، وبفوات وصف مرغوب فيه كالسمع والبصر واليد والأذن في العبد والصبغة في الذهب والبيس في الخنطة وبفوات معنى مرغوب فيه. فالأول: لا يوجب الضمان في جميع الأحوال إذا رد العين في مكان الغصب. والثاني: يوجب الضمان في جميع الأحوال. والثالث: يوجب الضمان في غير مال الربا نحو أن يغصب حنطة فعفنت عنده أو إناء ففشم فيه في يده فصاحبه بالخيار إن شاء أخذ ذلك نفسه ولا شيء له غيره، وإن شاء تركه وضمنه مثله تفاديا عن الربا. والرابع: هو فوات المعنى المرغوب فيه في العين كالعبد المحترف إذا نسي الحرفة في يد الغاصب، أو كان شابا فشاخ في يده يوجب الضمان أيضا هذا إذا كان النقصان قليلا أما إذا كان كثيرا فيخير المالك بين أخذه وتركه مع أخذ جميع قيمته... إلخ.

³⁴ Muhammed Abdullatîf Farfûr, "Ahkâmü'n-nukûdi'l-verakiyye", *MMFİ* 3/3 (1986), 1717; Abdullah b. Beyye, "Ahkâmü'n-nukûdi'l-verakiyye ve teğayyur kıymeti'l-umlât", *MMFİ* 3/3 (1986), 1855; Ali Muhyiddîn Karadâğî, "Tezebzübü kıymeti'n-nukûdi'l-verakiyye ve eseruhü 'ale'l-hukûki ve l-iltizâmâti alâ dav'î kavâidi'l-fikhi'l-İslâmî", *MMFİ* III/5 (1988), 1785; Muhammed Takî el-Osmânî, *Fikhü'l-büyyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbîkâtihî'l-mu'âsıra mukârinen bi'l-kavâinini'l-vaz'ıyye* (Karaçi: Mektebe Maârifü'l-Kur'an, 2014), 2/716; Muhammed Takî el-Osmânî, "Mes'eletü teğayyuri kıymeti'l-umle ve rabtuhâ bi kâimeti'l-es'ât", *MMFİ* III/5 (1988), 1851; Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fi ehemmu suverihâ ve ahkâmihâ", 179, 191.

işçilik ücreti bedele dâhil edilmemelidir. Fakat altının farklı para birimleriyle mübadelesinde işçilik ücreti ödenebilir.³⁵

İslam İşbirliği Teşkilatına (İİT) bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin aldığı kararda altın işçilik ücretinin altın olarak ödenmesi caiz değildir. Zira altının hemcinsiyle mübadelesinde işçilik ücretinin bedellere dâhil edilmesi fazlalık ribâsına neden olacaktır.³⁶ Bu görüşte olan fukahâ, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın bir sonraki başlıkta ifade edilecek görüşlerini eleştirmektedirler. Eleştirilerin ortak noktası ise icmâ olduğu iddia edilen bir konuda bu iki fakihin farklı görüş beyan etmeleridir. Suudi Arabistan Heyeti Kibârî'l-'Ulemâ üyelerinin büyük çoğunluğu da bu iki fakihin görüşlerini eleştirmiş ve selef fukahânın görüşlerine göre fetva vermişlerdir.³⁷ Kral Abdülaziz Üniversitesi İslam İktisadı Araştırma Merkezinin yayına hazırladığı dergi heyetinden naklen Refik Yûnus el-Mısrî ise konu hakkında şunları dile getirmektedir: *Dünyada kuyumculuk sektörü %5 paya sahiptir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın görüşleri ise sadece bu sektörü ilgilendirmektedir. Bu görüş doğrultusunda fetva vermek, hileyle para temini yapmak isteyenlere kapı aralayacaktır. Dolayısıyla sedd-i zerîa kapsamında bu görüş reddedilmelidir.*³⁸

Ülkemiz İslam hukukçularının çoğunluğu da altının hemcinsiyle mübadelesinde işçiliğin fazlalık ribâsına neden olduğu görüşündedirler. Eğer işçilik ödenecekse altın dışında bir para birimiyle bu miktar ödenmelidir.³⁹ Çünkü onlar konuyu klasik literatürde beyan edilen hükümler doğrultusunda ele almaktadırlar. Ayrıca işçilik ücretlerinin belirlenme süreçlerinin subjektif olduğu gerekçesiyle işçilik ücretlerinin caiz olmadığı da dillendirilmektedir.⁴⁰ Halbuki işçilik ücretleri,

³⁵ Fetâvâ'l-İcneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ (Riyad, 1999), 466; Abdulmuttalib Hamed Osmân, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye ve't-ticâriyye (Suâl ve Cevâb)* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2008), 129-130.

³⁶ "Karâr bi ş'e'n ticarati'z-zeheb", *MMFİ* (ts.), 191.

³⁷ Fetâvâ'l-İcneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ, 466; Hamed Osmân, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye ve't-ticâriyye (Suâl ve Cevâb)*, 129-130; Muhammed b. Abdülaziz Müsnid, *Fetâvâ İslâmiyye li ashâbi'l-fadîleti'l-ulemâ simâhati's-Şeyh Abdülaziz b. Bâz ve fadîleti's-Şeyh Muhammed b. Sâlih b. 'Useymin ve fadîleti's-Şeyh Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn idâfeten ile'l-İcneti'd-dâime ve karârâtü'l-mecma'i'l-fikhî* (Riyad, 1993), 2/359-360; Kral Abdülaziz Üniversitesi, İslam İktisadı dergisi araştırma heyetinden naklen bk. Refik b. Yûnus Mısrî, "Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda", (1997), 47.

³⁸ Mısrî, "Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda", 47. Mısrî'nin heyet ile kimleri kastettiği konusunda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Fakat bu çalışmada ilgili açıklamalar, onun aktarımı çerçevesinde nakledilmektedir.

³⁹ Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6/91-92; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, 328; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2011), 113-114; Haydar Cengiz, *İslâm'a Göre Alışveriş ve Kuyumculuk* (İstanbul, ts.), 9; Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 187; İsmail Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fikhi Açılan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, (2012), 119-120, 127; Ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "Müzakere", *Fikhi Açılan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, ed. Halit Çalış (2012), 151; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 126-127; Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk*, 319. Çetin, bu eserinde günümüzde İslam hukukçularıyla bireysel görüşmelerini ve e-mail yazışmalarını nakletmektedir. Bunlar arasında Hayrettin Karaman, Halil Güneç, Hamdi Döndüren, Orhan Çeker, Hasip Asutay ve Servet Bayındır bulunmaktadır.

⁴⁰ Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", 117.

kuyumcu odaları ve derneklerinin denetimindedir ve TSE 7000 standartlarına uygundur. İlgili düzenlemelere göre işçilik ücretleri büyük oranda standartlaşmıştır.⁴¹ Bu da aslında işçiliğin objektif standartlara sahip olduğunu göstermesi yönüyle yeterlidir. Fakat bazı fantezi ürünlerin işçiliği standart dışı kalmıştır. Bunun da standart hale gelmesini düşünmek realiteyle örtüşmemektedir. Zira farklı örneği olmayan, sınırlı sayıda ve belirli dönemlerde üretilen altınlar için de işçilik standardının olması ihtimal dâhilinde değildir.

2.2. Altın İşçilik Ücretinin Sarf Akdinde Bedellere Yansıtılmasının Câiz Olduğu Görüşü

Altın işçiliğinin mübadelelerde bedellere yansıtılması konusunda beyan edilen kanaatlerden ikincisine göre altın işçilik ücretinin altın olarak ödenmesi câizdir. Bu görüşte olan fakihler iki grupta incelenecektir. Her iki grubun ortak kanaati, işçilikli altınlarda işçilik ücreti ribâ değildir. İlk grupta bulunan fukahaya göre sadece ziynet eşyası olan altınların hukuki mâhiyeti metâ' olduğu için işçilik ücretinin altın olarak bedele yansıtılması fazlalık ribâsı olarak değerlendirilmemektedir. İkinci gruba göre günümüzdeki bütün altın çeşitleri metâ'dır. Dolayısıyla mübadelelerin hiçbirinde ribâ söz konusu olmamaktadır. Çalışmanın bu aşamasında ilk önce sadece ziynet eşyası olarak üretilen altınların metâ' olduğunu ifade eden fakihlerin kanaatleri ele alınacak, sonrasında altın çeşitleri arasında ayırım yapmaksızın bütün altınların metâ' olduğunu ifade eden fakihlerin görüşleri değerlendirilecektir.

Ziynet eşyası olan altınların metâ' olduğu görüşü sadece Hanbelî doktrin içerisinde mevcuttur. Açık ifadelerle olmasa da ilk olarak İbn Kudâme'nin dile getirdiği bu görüş,⁴² süreç içerisinde İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyim (v. 751/1350) tarafından açıkça beyan edilmiş ve teorik zeminde tartışılmıştır. Buna göre kadınların kullandığı ve cumhur fukahâya göre zekâta tabi olmayan ziynet eşyaları para cinsinden olmayıp metâ'dır. Dolayısıyla bu altınların mübadelesinde ribâ (fazlalık ve nesîe) söz konusu değildir.⁴³ Onlar, altın mübadelelerini düzenleyen

⁴¹ Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk*, 373.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/9; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/252-253; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni İbn Müflih, *Kitâbü'l-furû'* (Beirut, 2003), 6/294; Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 5/14. Buhûtî, eserinde konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

(وجوز الشيخ بيع مصنوع مباح) الاستعمال (كخاتم ونحوه) بيع بجنسه بقیمته حالا، جعلاً للزائد) عن وزن الخاتم (في مقابلة الصنعة) فهو كالأجرة. (وكذا جوزه) أي بيع خاتم بجنسه بقیمته (نساء ما لم يقصد كونها ثمنًا) فإن قصد ذلك لم يجز للنسب وقال الشيخ (وما خرج عن القوت بالصنعة كنسب) ككلا (فليس بربوي، وإلا) أي وإن لم يخرج عن القوت (فجنس بنفسه فيباح خبز بخریسة) على اختيار الشيخ والمذهب ما يأتي من أنه لا يصح. (وفي المعنى والشرح: وإن قال للصانع: صنع لي خاتماً وزنه درهم وأعطيتك مثل زنته، وأجرتك درهمان فليس ذلك بيع درهم بدرهمين قال أصحابنا وللصانع أخذ الدرهمين أحدهما في مقابلة فضة الخاتم، والأخر أجرة له) ، في نظير عمله وحزم بمعناه في المنتهى.

⁴³ Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin üşķilet* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 2/622-632; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemin* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2002), 3/407; Alaaddin Ebi'l-Hasen b. Muhammed Ba'li,

nasların mutlak olduğunu, celî kıyas ile takyîd edildiğini ifade etmektedirler. Konuyu teoriden pratiğe taşınması yönüyle hocasından önce İbn Kayyım'ın görüşlerine incelemek isabetli olacaktır. Daha sonra İbn Teymiyye'nin görüşleri izah edilecektir. İbn Kayyım konuyu açıklama sadedinde şöyle der:

“Mutlak olan naslardan takyîd edilen bazı konular, arâyâ akdi⁴⁴ ve kullanımı mübah olan ziynet eşyalarının mübadelesindeki işçilik farkıdır. İşçiliğin câiz olmadığını ifade edenlerin gerekçesi fazlalık ribâsıdır. Fazlalık ribâsının yasaklanmasının nedeni sedd-i zerîa'dır. Sedd-i zerîa sebebiyle haram olan bir hüküm râcih maslahat (üstün nitelikli fayda) ile mübah kılınabilir. Çünkü sedd-i zerîa ile haram kılınan bir şey makâsîd yorumuyla haram kılınan şeyden daha hafiftir. Ayrıca altın kaplar ve erkek ziynet eşyaları gibi kullanımı meşru olmayan eşyaların hem kendi cinsiyle hem de başka cinslerle mübadelesi caiz değildir. Dolayısıyla işçiliğe de itibar edilmez.... Şayet altının üzerindeki emek, yüzük kaşı, ziynet eşyaları ve silah motifleri gibi sanatkâr elinden çıkmışsa sağduyu sahibi hiç kimse bunları aynı ağırlıktaki işlenmemiş altınla değiştirmez. Bu akl-ı selime aykırı bir davranıştır. Ayrıca emeğe saygısızlıktır. Hikmet sahibi olan Şârî' Teâlâ kullarını böyle bir şeyle yükümlü tutmaktan münezzektir. Din de insanların buna olan ihtiyacını görmek suretiyle işlenmiş altınla hurda altının mübadelesini yasaklamamaktadır...”

İbn Kayyım bu açıklamaların akabinde ziynet olarak işlenmiş altınların farklı bir para birimiyle takas edilerek işçilik ücretinin bu şekilde tahsil edilmesine de karşı çıkar ve bu durumun insanları şeriâtın istemeyeceği meşakkatlere katlanmasına sebebiyet vereceğini iddia eder.⁴⁵

İbn Teymiyye ziynet eşyası olan altınların metâ' olduğunu ve bunların mübadelesinde eşitlik şartının olmadığını naslar çerçevesinde değerlendirmektedir. Altın üzerinde gerçekleştirilen işçilik ücretinin, altın olarak bedele dâhil edilmesinin câiz olmadığına delil getirilen ve İbn Teymiyye'nin cumhur fukahadan farklı şekilde yorumladığı naslardan birisi şu hadistir:

Fudâle b. Ubeyd (r.a.): Ben Hayber günü boncuk ve altın dizili bir gerdanlığı 12 dinara satın aldım, yalnız altınların 12 dinardan daha ağır olduklarını anlayınca, durumu Hz. Peygamber'e (s.a.) sordum. Bunun üzerine O (s.a.) “Altınlar ayrıca tartılmadıkça satın alınmaz” buyurmuştur.⁴⁶

el-Ahbâru'l-ilmîyye mine'l-ihyârâti'l-fikhiyye li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye (Riyad: Daru'l-Âsime, t.y.), 188; Merdâvî, el-İnsâf fi marifeti'r-râcih anî'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed, 5/14. Merdâvî, ziynet eşyası olan altınların mübadelesi konusunda İbn Teymiyye'nin görüşlerini şöyle ifade eder:

الخامسة: الذهب والفضة داخلان، على الروايات كلها. فيحرم التفاضل فيهما مطلقا. على الصحيح من المذهب. وعليه الأصحاب، إلا أن الشيخ تقي الدين - رحمه الله -، جوز بيع المصوغ المباح بقيمته حالا. قلت: وعمل الناس عليه. وكذا جوزة نساء، ما لم يقصد كونها ثمنا. قال: وإنما خرج عن القرب بالصنعة. فليس بربوي، وإلا فجنس بنفسه. فيباح خبز بخرصة. وجوز الشيخ تقي الدين - رحمه الله - أيضا بيع موزون ربوي بالتحري للحاجة.

⁴⁴ Belli miktarda kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesine 'arâyâ denir. Bk. Halit Ünal, "Arâya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020), 337.

⁴⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/405-406.

⁴⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Musâkât", 90; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemi Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Buyû", 32. Hadisin lafzı şöyledir:

Başka bir lafızla, Hz. Peygamber'e, Hayber günü içerisinde, altınla bağlanmış kıymetli taşlar bulunan bir gerdanlık getirdiler. Gerdanlığı bir adam yedi veya dokuz dinara satın aldı, Rasûlullah (s.a.): "Olmaz, altınla taşların arasını ayırmadıkça (câiz değil)" buyurdu. Satın alan adam: Ama ben sadece taşı istedim, dedi. Hz. Peygamber (s.a) yine: "Hayır, onların arasını ayırmadıkça olmaz" buyurdu.⁴⁷

Bu rivayetlerin yorumunda İbn Teymiyye şunları söyler: ...Gerdanlık parçalara ayrılınca, bedel olan altınla eşit olmadıkları anlaşılmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.), gerdanlığın bir bütün halinde satılmasını yasakladı. Çünkü semen olan altının, yapışık olan altından (gerdanlık) az olabileme ihtimali vardır. Anlaşılan o ki, gerdanlık hadisinde, bir miktar altının aynı miktar altınla ve inci ilavesiyle mübadelesi söz konusudur. Bu ise câiz değildir. Şayet kişi hammadde altın miktarını biliyorsa, maksadı da eşit miktardaki altınların değiştirilmesi ise, semen olan altın da bitişik haldeki altından daha fazlaysa böyle bir işlemin faizle alakası olamaz. Nasıl ki saf altının düşük ayarlı altınla takasında, taraflardan birinin verdiği fazlalık, katkı madde miktarına tekabül ediyorsa burada da aynı husus geçerlidir. Hem işlemdaki amaç, muhtelif ağırlıktaki dirhemleri değiştirmek değildir. İşlenmiş altınla hurda altının değiştirilmesinde de böyle bir şeye ihtimal yoktur. Sonuç olarak bedellerin farklı ağırlıklarla mübadelesinin câiz olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerinin birbirine paralel olarak geliştiği görülmektedir. Neticede onlara göre kullanımı mubah olan ziynet olarak işlenmiş altınlar para olmayıp metâdır ve mübadelelerinde ribâyâ konu olmazlar.

Ziynet eşyalarıyla alakalı yukarıdaki değerlendirmeleri yapan İbn Teymiyye ayrıca altın paraların üretimi için işçilik ücreti ödenmesini kabul etmemektedir. Buna göre para basım görevinin devlete ait olduğunu belirterek bunun karşılığında işçilik ücreti almasının caiz olmadığını söyler. Devlet işçilik ücretini hazineden öder.⁴⁹

Altının üretim amacı ve zekâtla olan bağlantısını dikkate alan İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim netice olarak kullanımı mubah ve Hanefiler dışında kalan cumhur fukahânın zekâtтан muaf kabul ettiği altınların para olmadığını dile getirerek bu altınlarda işçilik ücretinin bedellere altın olarak yansıtılmasının meşru olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁰

Görüşleri ayrı ayrı değerlendirilen İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in delilleri şu şekilde maddeleştirilebilir:

عن فضالة بن عبيد: اشتريت يوم خير فلاة باثني عشر ديناراً ، فيها ذهب وخرز ففصلتها ، فوجدت فيها أكثر من اثني عشر ديناراً ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : لا تباع حتى تفصل.

⁴⁷ Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Dimaşk, 2009), "Buyû", 13. Hadisin lafzı şöyledir:

وفي لفظ : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى بقلادة فيها ذهب وخرز ابتاعها رجل بتسعة دنانير أو سبعة دنانير فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : "لا حتى تميز بينه وبينه فقال : إنما أردت الحجارة . فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : "لا حتى تميز بينهما" قال : فرده حتى ميز بينهما".⁴⁸

⁴⁸ Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Riyad: Mecma' melik Fahd li tabâati'l-mushafi'ş-şerîf, 2005), 29/453.

⁴⁹ Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*, 2/232.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 29/453; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ílâmü'l-muvakkâ'in*, 3/405-407.

1. İhtiyaç ve zorluğu kaldırma: Toplum, ziynet eşyalarına ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç olan ziynet eşyalarının kullanımı caiz olduğu için üretimi de caizdir. Neticede üreticiye işçilik miktarı kadar fazlalık vermek ribâ değildir. Aklı başında hiç kimse ücretsiz olarak üretim yapmaz ve müşteri de böyle bir şeyi kabul etmez. Bu hususa 'arâya satışı örnek verilmektedir. Zira 'arâya satışında ağaçtaki yetişmiş bir miktar yaş hurma ile bir miktar kuru hurmanın değişimindeki fazlalığa insanların maslahatı için cevaz verilmiştir.

2. Kadınların asli ihtiyaçları kapsamında değerlendirilerek zekâtta muaf olan bu altınlar metâdır. Zekât hükmüne kıyasla ziynet eşyalarının metâ' olduğu sonucu kuvvetlenmektedir. Metânın satımında ise nesie ve fazlalık ribâsı meydana gelmemektedir. Ziynet eşyası dışında kalan altınların ribevî oldukları konusunda ise hiçbir ihtilaf yoktur.

3. Telef edildiği takdirde tazmini gereken işçilik değerinin sarfta da değer ifade etmesi gerekir. Evvel emirde gerçekleştirilen işçilik, icâre akdi kapsamında değerlendirildiğinde işçilik ücreti altın olarak ödenebildiği gibi önceden üretilip satışa sunulan işçilikli altınların sarfında da -icâre akdine kıyasla- altın işçilik ücreti altın olarak bedellere yansıtılabilir.

4. Sahabeden ziynet eşyalarının sadece farklı cinslerle satılacağı veya sadece gramı gramına eşit satılacağı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Mevcut nakiller semenlerle alakalıyken ziynet eşyalarıyla alakalı değildir.

5. Hile kapsamında beş felse on felse satımına cevaz verenlerin işçilik miktarı fazlalığı ribâ olarak görmeleri samimi değildir. Şariatımız ise bu şekilde hileli alışverişlere cevaz vermediği gibi, mevcut emeğin göz ardı edilmesine de cevaz vermemektedir.

Maddeler halinde değerlendirilen bu gerekçeler genel olarak eleştirilmiştir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın bu iddialarına şu cevaplar verilmiştir:

1. İlk olarak naslardaki 'âm ifadelerin celî kıyasla tahsisi meselesidir. İbn Kayyim naslarda *zeheb* lafzıyla ifade edilen genel ('âm) yasağı, 'arâya satışındaki ibahaya kıyasla tahsis etmektedir. Nassın genel manasının celi kıyasla tahsisi⁵¹ mümkün olsa bile, gerdanlık hadisindeki⁵² ifadelerin açık beyanları bu tahsise engel olmaktadır. Zira naslarda işçilikli altının da yasak kapsamında olduğu belirtilmektedir. İbn Kayyim, gerdanlık hadisinde belirtilen yasağın taşlarla ilişkili olduğunu ve işçilikle alakalı nas bulunmadığını beyan eder ki bu iddia da isabetli değildir. Çünkü Ubâde'nin (r.a.) Muâviye'ye (r.a.) karşı çıktığı konu, tam olarak

⁵¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/141; Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 89.

⁵² Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Musâkât", 90; Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, "Buyû", 32.

işçilik farkıdır. Dolayısıyla nasta sınırları belli bir konunun fasit kıyasla tahsisi mümkün değildir.⁵³

2. Altının işlenerek metâyâ dönüştüğü iddiası ise naslarla örtüşmemektedir. Naslardaki değerlendirmeler her çeşit altın için geçerlidir. Zira naslarda altın çeşitleriyle alakalı bir ayırım söz konusu değildir.⁵⁴

3. Telef edilen işçiliğin tazmini konusu sarf veya satım akdi değildir. Çünkü telef eden veya gasp eden kişi kusurlu olduğu için bunu tazmin etmesi gerekir. Eğer satım veya sarf akdini telef edilen işçiliğin tazmini konusuna kıyas edilecek olursa bu durumda asıl (mekîsun aleyh) ve fer' (mekîs) arasında illet birlikteliğinin tespiti mümkün değildir. Aynı şekilde konunun zekât konusuna kıyası da uygun değildir. Çünkü cumhurun zekâttaki kanaatleri nisapla alakalıdır. Zekât konusunda belirtilen hüküm ribâ ile irtibatlandırmak doğru değildir.⁵⁵

4. Sahabenin konuyla alakalı uygulamasının olmadığı iddiası da doğru değildir. Çünkü konunun içerisinde Hz. Ömer, İbn Ömer, Ubâde, Ebu'd-Derdâ gibi birçok sahabeden (r.a.) yapılan nakiller İbn Kayyım'ın bu iddiasının isabetsiz olduğunu göstermektedir.

5. İcâre akdinde mal/ücret bir taraftan, işçilik ise diğer taraftandır. Bir diğer deyişle icâre akdinde menfaatin satımı söz konusudur. Dolayısıyla icâre akdi bey' değildir ve işlenmiş altının sarfında ise icâre akdinden bahsedilemez. Kuyumcuyla akit yapan müşteri icâre akdi yapmamaktadır.⁵⁶ Maddeler halinde ifade edilen bu görüşler İbn Kayyım'ın eleştirilerine günümüz İslam hukukçularının çoğu tarafından verilen cevaplardır.⁵⁷

Reşid Rıza (v. 1935), Abdullah Draz (v. 1958) ve Senhûrî'ye (v. 1971) göre de işçilikli altınların mübadelesinde fazlalık ribâsı meydana gelmemektedir. Çünkü insanların bu çeşit altınlara ihtiyaçları vardır ve bunların üretimi için ücret ödenmesi zaruridir.⁵⁸ Dolayısıyla bu bedelin altın olarak bedellere yansıtılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

⁵³ Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fî ehemm suverihâ ve ahkâmihâ", I/9, 183-186.

⁵⁴ Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fî ehemm suverihâ ve ahkâmihâ", I/9, 187-189.

⁵⁵ Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fî ehemm suverihâ ve ahkâmihâ", I/9, 190.

⁵⁶ Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fî ehemm suverihâ ve ahkâmihâ", I/9,190; burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, yasak (menhiyyün anih) ve emredilen (me'mûrun bih) olan iki hükmün bir akitte toplanabilecek olmasıdır. İşçiliğin icâre akdi kapsamında değerlendirilmesi de Merzûkî'ye göre bu çerçevede değerlendirilmelidir. Örnek olarak bey' ve selef akitlerinin aynı anda yapmak câiz değilken, ayrı ayrı yapılması câzdir. Nitekim sarf ve icâreyi bir arada düşünmek câiz değilken, ayrı ayrı mülhaza edilebilir. Bk. Şâtîbî, *el-Muwâfakât*, 3/467-476.

⁵⁷ Modern dönem araştırmacılarından Kandîl, bu hususları müstakil olarak incelemiş ve çalışmasında yer vermiştir. Esasında onun ifade ettiği hususlara İbn Kayyım yukarıda tek tek cevap vermiştir. İtirazlar için bk. Mûcâhid Hişâm Selîm Kandîl, *es-Semeniyye ve münâsebetuhâ li ahkâmî'z-zeheb ve'l-fidda fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Hartum: Câmîatu'l-Kur'ani'l-Kerîm, 2003), 44-46.

⁵⁸ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Mârife, 1990), 3/9; Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arâbî, 1997), 3/148-152, 160-163. Abdullah Draz'ın kanaatini Reşid Rıza kendi tefsirinde nakletmektedir.

Günümüzde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşüne binaen altın işçilik ücretinin bedellere altın olarak yansıtılmasına cevaz verenler arasında Abdullah Süleyman el-Menî bulunmaktadı. O, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini isabetli bulmakta ve aynen nakletmektedir.⁵⁹

Karadâğî ise sadece tarihi eser değeri olan altınların mübadelesinde bu görüşü tercih etmektedir. Ona göre, tarihi eser altınların değeri piyasada tedavül eden altınlardan çok fazladır. Dolayısıyla eşit olarak gerçekleştirilecek mübadeleler haksızlıklara neden olacaktır.⁶⁰ Karaman, Ateş, Paçacı ve Aktepe' ye göre de külçe ve sarrafiye altınlar hariç, işçilikli altınlar metâdır. Buna göre işçilik farkı fazlalık ribâsı değildir.⁶¹

Ürdün Fetva Heyeti'nin (Meclisu'l-İftâ) almış olduğu karara göre işçilik ücreti olarak altın cinsinde fazlalık ödemek câizdir. Onlar bu kararlarını dört maddeyle gerekçelendirmektedir:

1. Kullanımı mubah olan işçilikli altın, sanatkârın altın üzerindeki emeği nedeniyle semeniyet vasfını yitirmiş ve metâ' olmuştur. Metâ' vasfına sahip olan altınların fazlalıkla satımı câizdir.

2. İşçilikli altın ham altından değer olarak daha üstündür. Dolayısıyla fazlalık olan altın, ribâ kapsamında değildir.

3. İnsanlar arasında yaygın olan bu uygulamaya karşı çıkmak insanların yararına olan işleri engellemek ve sanatkârın emeğini inkârdır.⁶²

4. Naslarda para olan altın kastedilmektedir. Dolayısıyla işçilikli altın nassın kapsamında değildir.⁶³

Mısır Fetva Heyeti de (Dâru'l-İftâ) işçilikli altının metâ' olduğunu kabul etmektedir.⁶⁴ Ürdün Fetva Heyeti ve Mısır Fetva Heyeti'nin kararlarında aynı gerekçeler beyan edilmektedir.⁶⁵ İlgili fetva heyetlerinin kararları her ne kadar İbn

⁵⁹ Abdullah b. Süleyman Menî, "Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih", *MMFİ* 9/1 (1996) 93; Abdullah b. Süleyman Menî, "Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri* (Konya, 2016), 575-576.

⁶⁰ Karadâğî, "Ahkâmü't-te'âmül fi'z-zeheb ve'l-fidda", 124.

⁶¹ İslâm Hukuk Profosörü Hayrettin Karaman'ın İnternet Sitesi, "Soru-(154) Altın alış-verişi nasıl olmalıdır?" (18 Şubat 2019); Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/481; İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 60.

⁶² Esasında bu aşamada hiçbir fakih sanatkârın emeğini inkâr etmemektedir. Karşı çıkılan husus sanatkârın emeğinin karşılığı olan bedelin altın cinsinden ödenip ödenemeyeceği hususudur. Ne var ki dile getirilen bu gerekçe sebebiyle tarafların aldanmadan ve şeriâtın genel yasakları çerçevesinde yapmalarının imkanı hususunda asıl ifade edilmesi gereken konular arka planda kalmıştır.

⁶³ aliftaa, "Kararat meclisi'l-iftâ" (18 Şubat 2019), karar metnini imzalayan heyetin başında, Kâdî'l-kudât İzzeddin el-Hatîb et-Temîmî (v. 2008) bulunmaktadır.

⁶⁴ Dâru'l-İftâ'i-Mısriyye, "el-Feteva" (18 Şubat 2019).

⁶⁵ Konuyla ilgili araştırma esnasında şu hususla karşılaşmıştır: Ürdün fetva heyetinin işçilik ücretinin altın bedellerine altın olarak yansıtılmasının cevazı konusundaki kararına muhalif olarak kanaatimizce

Kayyım'ın görüşleriyle büyük oranda örtüşse de İbn Kayyım son maddede ifade edilen hususa değinmemektedir. Nitekim son maddede ifade edilen "nasta para olan altının kastedildiği" iddiası isabetli değildir. Zira nasta altın, *zeheb* (الذهب) kelimesiyle beyan edilmiştir. Bu ifade ise genel (âm) bir ifadedir. Kısacası *zeheb* kavramı kullanıldığında altının her çeşidi anlaşılabilir. Yoksa sadece para olan altının kastedildiği iddiası sübjektif bir yorum olarak değerlendirilmelidir. Yukarıda verilen cevaplarda beyan edildiği üzere hem gerdanlık hadisi hem de sonraki dönemdeki sahabe uygulaması bu şekildeki bir gerekçelendirmenin isabetsiz olduğunu göstermektedir.

Ziyet eşyalarının kendi cinsi mukabilinde satımında fazlalık ribâsının meydana gelmeyeceği görüşü, bu görüş çerçevesindeki cevaplar ve delillerin ifade edilmesinden sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın bu altınların vadeli mübadelesi konusundaki görüşleri açıklanmalıdır. Zira bu konuda günümüz İslam hukukçularının farklı kanaatleri bulunmaktadır. Öncelikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'dan nakledilenler, sonrasında bu nakiller hakkındaki farklı değerlendirmeler incelenecektir.

Ziyet eşyalarının kendi cinsi mukabilinde satımında fazlalık ribâsının meydana gelmeyeceği beyan eden İbn Teymiyye bu altınların vadeli mübadelesinde nesîe ribâsının da söz konusu olmadığını beyan eder.⁶⁶

Aynı kanaate olan İbn Kayyım ise bu görüşünü şöyle beyan eder: "... *Bu tür altın mübadelelerine 'ya öde ya arttır' şeklindeki cahiliye ribâsı da karışmamaktadır. Elbette cahiliye ribâsı, ticaret mallarının vadeli satımına karışabileceği gibi işlenmiş altının vadeli satımına da karışabilir. Bunun zaman zaman meydana geleceğinde de kuşku yoktur. Lakin insanlara bu kapıyı kapatırsak 'borçlanma' denilen mefhum ortadan kalkar ve iktisadi hayat son derece zarar görür...*"⁶⁷

heyet üyelerinden birinin verdiği bireysel ve kurul kararından bağımsız bir cevap olduğu düşünülen ve işçilik ücretinin altın bedellerine yansıtılmasının caiz olmadığı şeklindeki kanaat için Bk. alifftaa, "Kararat meclisi'l-iftâ" (18 Şubat 2019).

⁶⁶ Ba'lı, *el-Ahbârü'l-'ilmîyye mine'l-ihitiyârâti'l-fikhiyye li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, 188; Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*, 5/14. Ba'lı'nın ifadesi için bk.

يجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه، من غير اشتراط التماثل، و يجعل الزائد في مقابلة الصنعة، سواء كان البيع حالا او مؤجلا، ما لم يقصد كوتها ثمنا.

Merdâvî'nin ifadesi için bk.

الخامسة: الذهب والفضة داخلان، على الروايات كلها. فيحرم التفاضل فيهما مطلقا. على الصحيح من المذهب. وعليه الأصحاب، إلا أن الشيخ تقي الدين - رحمه الله -، جوز بيع المصوغ المباح بقيمته حالا. قلت: وعمل الناس عليه. وكذا جوزة نساء، ما لم يقصد كوتها ثمنا. قال: وإنما خرج عن القرب بالصنعة. فليس بروي، وإلا فجنس بنفسه. فيباح خبز بخرمسة. وجوز الشيخ تقي الدين - رحمه الله - أيضا بيع موزون روي بالتحري للحاجة.
⁶⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/407.

يوضحه أن الخلية المباحة صارت بالصنعة المباحة من جنس الثياب والسلع، لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة، فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان كما لا يجري بين الأثمان وبين سائر السلع، وإن كانت من غير جنسها، فإن هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأثمان، وأُعِدَّت للتجارة، فلا محذور في بيعها بجنسها، ولا يدخلها "إما أن تقضي وإما أن تُرثي" إلا كما يدخل في سائر السلع إذا بيعت بالثمن الموجل، ولا ريب أن هذا قد يقع فيها (3)، لكن لو سُدَّ على الناس ذلك لسُدَّ عليهم باب الدَّيْن، وتضرروا بذلك غاية الضرر.

Nakledilen bu görüşlere rağmen günümüzde İslam hukukçuları içerisinde farklı yorumların olduğu görülmektedir. Nitekim Abdullah Süleyman el-Menî' zinet eşyası olan altınların mübadelesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in sadece bedeller arasında işçilik miktarı kadar bir fazlalığın câiz olduğunu, bu altınların vadeli satışlarının câiz olmadığını ve bu iki âlime böyle bir görüş isnat etmenin isabetsiz olduğunu beyan eder. el-Menî'nin bu görüşünün temel gerekçesi, nasların altın mübadelesini sarih bir şekilde beyan etmesi ve bu nasların umum ifade eden kalıplarla nakledilmesidir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ise sadece işçilikli olan altınların üretimi karşılığında sanatkârın alacağı fazlalığın ribâ olmadığını beyan etmektedirler. Dolayısıyla bu iki âlimin nesîe ribâsına cevaz verebileceği düşünülemez.⁶⁸ Bu görüşe muhalif olarak günümüz İslam hukukçularından Refik Yûnus el-Mısırî şu açıklamayı yapar: *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'a göre işçilik nedeniyle zinet eşyası olan altınlar ribevî mallar kapsamından çıkmış ve ticaret metâi (urûz/sil'a) olarak kabul edilmektedir. Ribevî mallar kapsamında olmayan şeylerin fazlalıkla ve vadeli satılmaları caizdir.*⁶⁹ Bu çalışmanın kanaati de (yukardaki nakillerden de anlaşılacağı üzere) Refik Yûnus el-Mısırî'nin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine yaptığı yorumun isabetli olduğu yönündedir. Zira el-Menî'in açık ifadeler karşısında ifade ettiği yorum ve bu yorumun gerekçesi isabetli olmayıp sübjektiftir. Çünkü hem İbn Teymiyye'nin hem de İbn Kayyim'in eserlerinde bu ifadeler sarâhaten beyan edilmektedir. Şayet onların zinet eşyası olan altınların vadeli mübadelesine câiz demedikleri iddia edilecek olursa bu iddianın şu gerekçeyle temellendirilmesi daha isabetlidir: Onlar zinet eşyalarının salt vade içeren ve bedellerden birinde fazlalık olmayan bir mübadeleyi câiz görürler. Örneğin karz akdinde mislî malın aynı miktardaki mislî bir malla vadeli değişimi söz konusudur ve bu değişim apaçık nesîe ribâsıdır. Halbuki geri ödenecek bedel miktarı artırılmadıkça karz akdi câizdir. Dolayısıyla onlara göre bedellerde fazlalık içermeyen vadeli satışların câiz olduğu ifade edilebilir.

Klasik dönemde fıkıh literatüründe ifade edilmeyen, modern dönemde ise bazı İslam hukukçuları tarafından beyan edilen görüşe göre altınlar bütün çeşitleriyle paralık vasfını kaybetmiştir. Bu görüş sahipleri ribânın illeti konusunda Mâlikîlerin mutlak semeniyet görüşünü kabul etmektedirler. Esasında Mâlikîler, altında ribâ illeti olarak semeniyeti kabul ettikleri halde altının bütün çeşitlerinde ribânın meydana gelebileceğini de beyan ederler. Bu yönüyle ilgili görüş sahiplerinin Mâlikîlerin ribânın illeti konusundaki görüşlerini kabul edip etmedikleri de tartışmalıdır. Ayrıca Mâlikîlerin altının bütün çeşitlerinde ribânın meydana geleceği şeklindeki görüşleriyle ribânın illeti konusundaki görüşleri çelişmemektedir. Zira onlara göre illetin semeniyet olması altın dışındaki paralarda ribânın tahakkukuyla

⁶⁸ Menî', *Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih*, 1/9 (1996), 93, 576. Benzer bir kanaat için bk. Ahmet Yaman, "Altın Para mıdır? Ya da Hangi Altın Paradır?", *Fıkhi Açıldan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, (2012), 438.

⁶⁹ Mısırî, "Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda", 56.

alakalıdır. Yoksa para şeklinde olmayan altınlarda ribânın tahakkuk etmeyeceğiyle ilgili bir görüşleri söz konusu değildir. Altınların semeniyet vasfını kaybettiğini beyan edenler, altının veznî olmasını ve buna göre bütün türleriyle altının ribevî olduğunu da kabul etmemektedirler. Onlara göre altının ribâyâ konu olması, onun paralık vasfına bağlıdır. Para olmayan altın ribevî değildir.⁷⁰

Bu görüşü ısrarla dile getirenler arasında Cengiz Kallek bulunmaktadır. O, altının paralık vasfını yitirdiğini ve günümüzde parayla altın arasında önemli farklar olduğunu iddia etmektedir. Altın ile tedavülde olan paralar arasındaki farkları beyan etmekte ve altının paralık vasfını kaybettiğini ispat etmeye çalışmaktadır. Altının parasal niteliğinin incelendiği birinci bölümde Kallek'in beyan ettiği bu farklar ve bu görüş etrafındaki değerlendirmeler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Çalışmanın bu bölümünde ise bu değerlendirmelere girilmemiştir.⁷¹

Sonuç ve Değerlendirme

Klasik fıkıh literatüründe altın işçiliği ve günümüz altın mübadelelerine yansıması adlı makalemizde konu ilk olarak icâre ile istisnâ' akitleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. İşçilik konusu istisnâ' ve icâre akitleri kapsamında değerlendirildikten sonra bu akitler neticesinde meydana gelmiş işçilikli altının mübadeleleri sarf akdiyle ilişkili olarak incelenmiştir. Bu aşamada ise yukarıda esas beyan edilen görüşlerle alakalı birtakım değerlendirmeler yapılacaktır. Tabiatıyla bu değerlendirme de konunun işleniş sırası esas kabul edilecektir. Bu kapsamda klasik dönem fakihlerinin görüşleri ve bu görüşlerin modern döneme yansımaları ayrıntılı olarak sunulacaktır. Farklı perspektiflerden ele alınan altın işçiliği konusunun,

⁷⁰ İddia sahiplerinin kendi görüşlerini temellendirdikleri muhtemel metodolojik arka planı tespit için bu açıklamalar yapılmıştır. Esasında bu görüş için metodolojik bir tutarlılıktan bahsedilmesi mümkün değildir. Varsayım olarak beyan edilen bu açıklamalar tenkide açıktır.

⁷¹ Kallek'in iddiaları şöyledir:

1. Mübadele aracı olması, parayı altın gibi diğer takas araçlarından ayıran en önemli özelliğidir.
2. Altın standardı sisteminde (Bretton Woods) altının para olduğu düşünülebilir. Fakat günümüz paralarının merkez bankalarından altına dönüştürülme imkânı yoktur. Zira bugün paralar tamamen itibaridir (Fiat Money).
3. Altınların piyasa değeri mevcut para ile belirlenmektedir. Neticede altın, standart değer belirleyici değildir.
4. Para için genel bir makro iktisat politikası aracı olduğunu söyleme imkânı varken, aynı durum altın için ifade edilememektedir.
5. Yukarıda ifade edilen maddelere rağmen dış ticarete kullanılan altın farklı kategorilerde değerlendirilmelidir. Altın dışında başka bir malın üretimi için ithal edilen veya ihraç edilen altın para değildir. Bu altın diğer mallar gibi değerlendirilir. Eğer altın takasta para olarak kullanılıyorsa yani altın bir malın/hizmetin alınmada karşılık olarak ödeniyorsa veya bir malın/hizmetin satımında bedel olarak kabul ediliyorsa, o zaman bu altına "Parasal Altın" (Monetary Gold) denilir.
6. Parasal altın ise rezerv olarak bir değer ifade eder. Neticede bunun para olarak kullanılması genel bir durum olmayıp sadece ifade edilen işlemlerin gerçekleştiği ülkelerin para otoriteleri ve bu otoritelerle işlem yapanları ilgilendirir. Cengiz Kallek, "'Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri* (Konya, 2016), 995.

bunların dışında farklı yönleri de bulunmaktadır. Bu hususları maddeler halinde şöyle değerlendirmek mümkündür:

1. Klasik fıkıh literatüründe altın işçilik ücretinin bedellere yansıtılmayacağı gerdanlık (kılâde) hadisinden istinbat edilmiş bir ictihaddır. Fakat hadiste belirtilen konu işçilikli altından ziyade üzerinde altın dışında kıymetsiz taşlar bulunan gerdanlığın mübadelesidir. Farklı rivayetlerde Fudâle b. Ubeyd (r.a.), taşları gerdanlıktan ayırdığında bedel olan altının gerdanlıktan az olduğunu müşahede etmiştir. Hz. Peygamber'e (s.a.) durumu anlattığında, akdin feshedilmesi gerektiğini öğrenmiştir. Bu rivayet birçok fakih tarafından işçilikle bağlantılı olarak görülmektedir. Sadece Hanbelî doktrin içerisinde İbn Teymiyye tarafından nassın işçilikle bağlantılı olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye hadiste beyan edilen yasakla alakalı olarak şunları ifade eder: *Eğer bedel olan altın gerdanlıktan fazla olsaydı Hz. Peygamber (s.a.) bu akdin feshedilmesini emretmeyecektir. Çünkü fazlalık olan altın taşlara karşılık kabul edilecektir.*

İlgili nas üzerinde yorum yapan her iki fukaha grubu işçilik ücretinin bedellere altın olarak yansıtılması konusunda farklı görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Buna göre klasik fıkıh literatüründe işçilikle alakalı değerlendirmeler, önceden üretilmiş ve farklı kişilerin kullanmaya devam ettiği altınlar konusunda yapılmaktadır. Nitekim delil olarak kabul edilen nasta da durum bu yöndedir. Bu ürünler ikinci sefer satma konu olduğu takdirde işçiliğe itibar edilmeyeceği belirtilmektedir. Zira bu altın ilk kullanan kişi için üretilmiş ve sanatkâra altın üzerinde gerçekleştirdiği emeğin ücreti ödenmiştir. Dolayısıyla işçilik bedelini ödeyip altını kullanan kişi için ürün üzerinde yapmış olduğu bir işçilikten söz edilemez. Fakat cumhura göre ilk defa üretilen altının işçiliği için sanatkârla iş/hizmet akdi yapmanın câiz olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Buna göre altının hem cinsiyle mübadelesinde işçilik ücretinin bedellere yansıtılmayacağı görüşünün kullanılmış ürünler için geçerli olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

2. Günümüzde kullanılmış olan ve yeniden satışa çıkarılan bu altınlara *kalafat* denilmektedir. *Kalafat*, piyasada az kullanılmış veya vitrinde olup da çizilmiş, sonra temizlenip cilalandıktan sonra yeniden satışa sunulmuş altınlardır.⁷² Kuyumcular bu ürünlere hurda muamelesi yapmayıp işçilik ücreti eklemeksizin has altın miktarına kendi masraflarını ilave ederek satmaktadırlar. Bu konuda günümüzde sarraflar odalarınca belirlenmiş net bir ölçü veya ahlaki bir ilke olmadığından kuyumcu esnafı vicdanıyla baş başadır. Çünkü bu alışveriş esnaf açısından çok kârlıdır. Kuyumcu has milyem hesabıyla aldığı ürünü, ödemediği işçilik ücretini milyem olarak ilave ederek satmakta ve kârını artırmaktadır.

Kalafat olarak satışa sunulan ürünlerde kuyumcu müşteriye sattığı ürünün kalafat olduğunu beyan etmelidir. Müşteriden bedel olarak altın veya farklı para

⁷² Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk*, 49.

tahsil edilebilmektedir. Bedel olarak alınan şey ister altın olsun ister farklı para birimi olsun işlemin sarf akdi olduğu göz önünde bulundurulmalı ve buna göre işlem yapılmalıdır. Kuyumcu kalafatı hurda altın mukabilinde mübadele ediyorsa kendi masrafları haricinde herhangi bir ücret talep etmemelidir.

3. Altın işleme karşılığında ücret alıp alamayacağını soran bir sanatkâra, Abdullah b. Ömer'in (r.a.) bu bedelin fazlalık ribâsı olacağı şeklindeki cevabı, fakihler tarafından nakledilmiş fakat hükme medar olarak kabul edilmemiştir. Fukahanın bu rivayete rağmen altın işçiliği sözleşmesinin cevâzı konusunda görüş belirtmeleri Hz. Ömer'den (r.a.) gelen rivayeti bu rivayete tercih ettiklerini düşündürmektedir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) bedelin farklı cins olması kaydıyla bu işin yapılabileceğini beyan etmektedir.⁷³ Kanaatimizce İbn Ömer'in kavlinin ise meslek içerisinde sıkıntılara binaen işin başında bu mesleğin tercih edilmemesine (hazır) dönük olduğu söylenebilir. Zira bir meslek olarak kuyumculuğun câiz olmadığı yönünde herhangi bir görüşle karşılaşmamıştır. Bilakis yapılabirliğine dönük olarak şartlar ayrıntılı şekilde beyan edilmiştir.

4. Birinci maddede ele alınan konular dikkate alındığında, perakende esnafının atölyelerle icâre akdi kapsamında iş/hizmet akdi yapması câizdir. İşçilik ücretinin icâre akdi kapsamında değerlendirilmesi, yalnızca kuyumcunun atölyeciye verdiği hurda altınlar üzerinde gerçekleştirilen işçilik için söz konusudur. Çünkü hizmet sözleşmesinde (icâre) işlenecek altının müşteriye ait olması gerekmektedir. Ayrıca kuyumcunun ücretini ödediği işçilik bedelini, müşteriden altın olarak tahsil etmesi de caizdir. Nitekim günümüzde müşterinin atölyelerle doğrudan alışveriş yapması mümkün değildir. Kuyumcular atölyecilerin ürettikleri ürünleri müşterilere ulaşmasını sağlaması yönüyle acente gibi işlem yapmaktadır. Dolayısıyla kuyumcunun atölyeciye ödediği işçilik ücretini müşteriden tahsil etmesi câiz olacaktır. İcâre akdi çerçevesinde işçiliğin câiz olduğu ifade edildikten sonra, işçilik ücretinin nasıl ödeneceği konusu tartışmalıdır. Bedel olan altına işçilik miktarı ücretin ilave edilmek suretiyle mübadele edilmesi Hanefî ve Hanbelî fakihlere göre câiz olduğu ilgili başlıkta ifade edilmiştir. Buna karşılık Mâlikî ve Şâfiîlere göre bu ilavenin fazlalık ribâsı olduğu aynı şekilde beyan edilmiştir. Konuya cevaz vermeyen fakihlerin genel kanaatlerine rağmen zaruret kapsamında olan hâcet gibi genel ilkeler kapsamında işçilik ücretinin altın olarak ödenmesinin câiz olacağı söylenebilir. Zira işçilik ücretinin milyem hesabıyla orijinal milyeme ilave edilmesi akdi gerçekleştiren taraflar açısından birçok faydayı beraberinde getirmektedir. Bu şekilde yapılan alışverişle işçi korunmuş ve ücreti objektif bir hesapla ödenmiş olur. Bazı fakihlerin ifade ettiği bedellerin eşit olarak ödenmesi fakat işçilik ücretinin farklı para birimiyle ödenmesi önerisi naslara fazlaca lafızcı/şekilci bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Eğer kullanımı mubah olan altınlardan bahsediliyorsa ve kadınların kullandığı altınların cumhura göre zekâtтан muaf olduğu da belirtiliyorsa bu takdirde ilgili altınların birileri tarafından üretilmesi gerekmektedir. Üretim için

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2003), 5/477.

sanatkârın ücret alması kadar da doğal bir durum olamaz. Nitekim üretime karşılık altın cinsi veya farklı cinsten ücret ödenmesi konusunda da tartışma yoktur. Dolayısıyla işçilik farkının ribâ olduğunu belirtmek kanaatimizce isabetli değildir.

Kuyumcuların tahsil ettiği işçilik ücretine yapılan itirazlar içerisinde tartışılması gereken bir husus da; müşteriye satılan üründe itibar gören işçiliğin müşterinin kuyumcuya sattığı üründe neden itibar görmediğidir. Aslında yapılan itirazın cevabı açıktır. Şöyle ki, sanatkârın ürettiği altında bir emek söz konusudur ve bu emek kuyumcu yoluyla müşteriye yansıtılmaktadır. Fakat müşteri satın aldığı ürüne ödediği işçiliği kendi adına ödemiştir. Klasik dönem fakihlerinin belirttiği ve itibar edilmeyen işçilik de tam olarak budur. Zira müşteri o emeğin ücretini ödemiş ve kendisi istifade etmiştir. Dolayısıyla ister hurdaya gitsin ister kalafat olarak vitrine konulsun müşterinin elindeki ürün için işçilik ücretinden bahsedilmesi mümkün değildir. Fakat bu ürünü tekrar satışa koyacağı için hurda fiyatından daha iyi bir fiyata satın alması ahlaki bir yükümlülüktür. Kuyumcu odalarının bunu hukuki olarak da bir zemine oturtması lazımdır.

5. Hammadde olan altınların atölyeciye ait olduğu durumlar ise istisnâ' akdi kapsamında değerlendirilmelidir. Kuyumcuların atölyelerden yapmış oldukları alışverişler, çoğunlukla istisnâ' akdi kapsamında değerlendirilebilir. Zira atölyeci kendi zimmetinde bulunan altınlar üzerinde işçilik gerçekleştirmektedir. Kuyumcunun atölyeye hurda olarak gönderdiği altınlar üzerinde işçilik yapılması ise oldukça azdır. Zira atölyelerin çoğunluğu piyasada ihtiyaç duyulan ürünleri önceden standart olarak üretmektedirler. Bu durumda akdin istisnâ' olarak değerlendirilmesi güçlenmektedir. Atölyeci işçilikli altını kuyumcu adına üretir ve bu altınları işçilik milyemini has altın gramajına ekleyerek satış yapar. Kuyumcu da bedel olarak verdiği hurda altınların has milyemine işçilik fazlalığı kadar altını milyem olarak eklemek suretiyle ödeme yapar. Bu ödeme sırasında bedeller eşit olurken, fazlalık olarak sanatkârın emeği de ödenmektedir. Ödenen işçilik ücreti istisnâ' akdinden doğan işçilik bedeli olarak görülür.

Bu akdin işin başında vadeli bir sarf akdi olduğu ve bedellerden en az birinin vadeli olarak verildiği iddiası için bu çalışmanın ulaştığı kanaat şudur: Kuyumcu, atölyeciden satın almayı, atölyeci de üreteceği altını teslim etmeyi vaad eder. Bu durumda taraflar örfen bağlayıcıdır. Fakat bu bağlayıcılık tarafların anlaşması ve belirli bir tazmin karşılığında iptal edilebilir. Bu da yapılan muamelenin gerçekte tam bir akit olmayıp vaad olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu satış sarf akdinde muvâ'ade olarak değerlendirilmektedir. Sonrasında her iki bedel peşin olarak mübadele edilir. İlgili başlıkta beyan edildiği üzere AAOIFI faizsiz finans standartları içerisinde istisnâ' bedelinin altın olmaması kaydıyla altının istisnâ' akdine konu olabileceği beyan edilmiştir.⁷⁴ İlgili görüşte beyan edilen bedelin altın

⁷⁴ AAOIFI, *el-Me'âyîru's-şer'iyye*, std. no. 57/5/2/1, 2, 3, 1335.

olmaması şartı istisnâ' sözleşmesinin vaad olmayıp akit olduğu görüşü çerçevesindedir.

Kanaatimizce kuyumcu ve atölyeci arasında yapılan iş/hizmet akdi konusunda tip akitlerden birinin şartları çerçevesinde yapılan değerlendirmeler de bazı eksiklikler ortaya çıkmaktadır. İşçilik ücretinin sanatkâra altın olarak ödenmesiyle alakalı görüşler değerlendirilirken tek bir akdin şartları etrafında yapılan değerlendirmeler akdin esasını görmeye engel olmaktadır. Bu nedenle sarf akdinin genel şartları, yapılan işçiliğin mubah olması, bu işçiliğin objektif kriterlerle fiyatlandırılması ve mübadelelerde tarafların aldanmaması gibi temel prensiplerin teminiyle akdin cevazına hükmedilebilir. Aksi takdirde altın işçiliği konusunu, tip akitler içerisinde belli bir yere konumlandırmak çok da gerçekçi gözükmemektedir. Netice olarak sarf, icâre ve istisnâ' akitlerinde gözetilen genel yasaklar (ribâ, garâr, cehalet vb.) ve bu yasakların ihlalinde meydana gelecek olumsuzlukların bertaraf edilmesi şartıyla yapılan işlemlerin cevazı yönünde görüş beyan edilmesi isabetlidir.

6. İşçilik ücreti ile alakalı olarak Ebu Hanîfe'ye nispet edilen alternatif bir görüş daha vardır. Şöyle ki, işçilikli altın almak isteyen kimse bedel olarak vereceği altının yanında farklı cinsten bir şey de ilave eder, bu da işçiliğe karşılık verilmiş olur.⁷⁵ Bu görüş işçilikle ilgili olmayıp sarf akdinde kabz konusuyla ve sarf akdinin bey' akdiyle beraber gerçekleşmesiyle ilgilidir. Ayrıca bu görüş işçilik ücretinin mutlaka altın dışındaki bir parayla ödenmesiyle de bağlantılı değildir. Zira Hanefilere göre işçilik ücretinin altın olarak ödenmesi de caizdir. Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşün özü aslında şu örnektir: Bir kimse, boynunda yüz dirhem ağırlığında gümüş gerdanlık olan bir cariyeyi bin dirheme satın alsın ve müşteri bedeli teslim etmeden meclis dağılsa akit şöyle mülâhaza edilir: Bin dirhemden dokuz yüz dirhemi cariyenin satış bedeli yüz dirhemi ise gerdanlığa mukabil sarf akdidir. Kabz gerçekleşmediği için sarf bâtul olur fakat bey' veresiye olarak sahihtir.⁷⁶ Yukarıda iddia edilenin aksine bu örnekte bedel miktarında ve bedelin tesliminde sorun bulunmaktadır. Yoksa işçilik bedeli için alternatif bir değerlendirme söz konusu değildir.

7. Bedeller arasında işçilik nedeniyle meydana gelen fazlalığın ribâ olmadığı bu makalenin elde ettiği bir sonuç olmasına rağmen günümüzde atölyecilerle kuyumcular arasındaki bazı işlemlerde birtakım problemler görülmektedir. Bazı atölyeciler kuyumculardan hurda altın alırken üretimde kaybolacak miktar/fire ve hurdanın eskiliğine göre has milyemi belirlemektedirler. Bir diğer ifadeyle atölyeci hem hurdayı alırken bir miktar düşük milyeme almakta hem de satarken işçilik ilave ederek satış yapmaktadır. Bu alışverişe göre atölyelerin iki defa kâr ettiği görülmektedir. Gelen hurda altının bir miktar fire verdiği doğrudur. Nitekim ergime,

⁷⁵ Mustafa Çakır, "Altın ve Gümüşün Kendi Cinsi ile Mübadelesinde Kalite ve İşçilik Farkı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 57-58.

⁷⁶ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, 3/82; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/135-138; Zeylaî, *Teb'yînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 4/135. Hidâye'de metin şöyledir:

على قول أبي حنيفة في مسألة وهي ما إذا باع جارية في عنقها طوق فضة زنته مائة بألف درهم حتى انصرف للطوق مائة من ألف فيصير صرفا فيه وتسماعنة للجارية بيجا فإنه لو فسد بترك القبض بطل في الطوق وبيع الجارية بتسماعنة صحيح.

döküm vb. işlemlerde kayıpların olduğu bir gerçektir. Fakat miktarı net bir şekilde belli olmayan fire oranını gerekçe göstermek suretiyle muhtemel bir aldatmaya müsaade edilmemelidir.

8. Hurda veya yeni altın satışlarında ayarevinin büyük işlevi vardır. Ayarevi mübadeleye konu olan altınların milyemini ölçmekte ve tarafların aldatılmasına müsaade etmemektedir. Klasik fıkıh literatüründe ifade edildiği şekliyle “katkı madde miktarı fazla olan altınlar (gâlibu’l-gıṣ), alışım muamelesi” veya “katkı madde miktarı az olanlar (mağlûbu’l-gıṣ), has altın muamelesi” yapılamayacağı görülmektedir.⁷⁷ Çünkü ayarevleri, bedellerdeki bu kapalılığı gidermektedir. Ayrıca altın miktarı az olan ürünlerin hukuki nitelik olarak altın olmadığı ve bunların metâ’ olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getiren fakihler geçmişte olduğu gibi bugün de vardır.⁷⁸ Eğer bedellerin içerisindeki katkı maddesi ve altın oranı net olarak tespit edilebiliyorsa buna göre işlem yapılması câizdir. Eğer alışımın içeriği tam olarak tespit edilemiyorsa bu takdirde çoğunluğa itibar edilmektedir. Şayet altın eşit veya çoksa altın olarak itibar edilir. Aksi durumda ise bu ürünler metâdır ve ribâ hükümlerine tabi değildir.⁷⁹ İlgili görüşler ve bu görüşlerin detayı ilk bölümdeki altının sarfı konusunda işlenmiş olmakla beraber fukahânın genel kanaati, katkı madde miktarı ve altın oranı net olarak bilinmeyen altınların mübadelesinde örfe itibar edilmelidir. Buna göre günümüz İslam hukukçularından Hamdi Döndüren aynı ayarda olan altınların hemcins kabul edilmesini ve bu mübadelelerde eşitlik şartına riayet edilmesi gerektiğini beyan ederler.⁸⁰ Kanaatimizce bu teklif, sektördeki mevcut fiili uygulamalar açısından uygulanabilir görünmemektedir. Zira perakende esnafı atölyeciye gönderdiği hurda altınları ayarlarına göre ayırarak göndermediği gibi böyle bir ayrıma ihtiyaç da duymamaktadır. Çünkü atölye zaten bu hurdaları eriterek takoz haline getirmekte ve bu takozları ayarevine göndererek has altın miktarını öğrenip ona göre işlem yapmaktadır.

Netice itibariyle bugün ayarevlerinin sahip olduğu teknoloji altın içerisindeki katkı madde miktarlarını en ince ayrıntısına kadar tespit edebilmektedir. Dolayısıyla Hanefîlerin ifade ettiği “itibar gâlib-i şayiadır, nadire değildir”⁸¹ kuralını düşük ayarlardaki altına tatbik ederek sonuca ulaşmak isabetli değildir. Tabiatıyla bu kuralın objektif tespit imkânının (ayarevi) olmadığı durumlarda geçerliliğini koruduğu ifade edilebilir.

⁷⁷ Mağşûş maddelerle alakalı bilgi için bk. Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri*, 40-46.

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/300; Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li şerh-i muhtasari’l-Halîl*, 4/335; Salih Abdu’s-semî’ Âbî, *Cevâhiru’l-iklîl şerhu Muhtasari’l-Halîl* (Beyrut: el-Mektebetü’s-sekâfiyye, ts.), 2/16; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 10/397; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/355; Buhûtî, *Keşşâfü’l-knâ’ an metni’l-İknâ’*, 3/261-262.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/196; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/267.

⁸⁰ Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, 328.

⁸¹ *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*, md. 42. Arapçası, القليل كالمعوم / القليل ملحق بالعدم olarak ifade edilir.

9. Altın işçiliğinin bir emek olduğu, bu emeğin kıymet verilmeye değer olduğu herkesçe kabul edilmektedir. Üretildikten sonra eskimemiş ve yıpranmamış hatta tasarruf amacıyla alınıp kasada saklanan ürünleri kuyumcular geri alırken işçilik israfına dikkat etmelidirler. Fiziki olarak herhangi bir yıpranmaya maruz kalmamış işçilikli altınlar tekrar üretime gönderilmeden değerlendirilmeli, hatta bu ürünlerdeki emeğe saygı olarak hurda fiyatından daha yüksek bir fiyata alınmalıdır. Tabiatıyla bu ifadeler altının para, döviz vb. farklı cinsten bedel karşılığında müşteriden alımı için geçerlidir. Altın-altın mübadelesinde ise müşterinin elindeki deforme olmamış altının rayiç değerine itibar edilmeli, müşterinin ilk defa aldığı işçilikli milyem hesabı dikkate alınmak suretiyle mübadele edilmelidir. Zira satarken önemsenen ve hurda altınlara karıştırıldığı takdirde israfa neden olacak işçilikli altınların değerinden aşırı düşük bir miktar karşılığında mübadele edilmesine göz yumulmamalıdır. İfade edilen problemler ve çözüm önerilerinin objektif olmadığı düşünülse de sektör içerisinde yapılan mübadelelerde çoğu zaman sorun teşkil eden konular olduğu görülmektedir.

10. Ziyet eşyası olarak işlenmiş altınların işlenmemiş altınlara göre farklı cins olduğu, buna binaen de ziyet eşyalarının külçe altınlarla mübadelesinde ribânın meydana gelmeyeceği iddiası isabetli değildir. Bu konu sarf akdinin şartlarından doktora çalışmamızın “aynı cinslerin miktar birliği” başlığı ile mezheplerin görüşleri etrafında ele alınmıştır. Konunun ayrıntısını oraya havale etmekle birlikte bu görüş son dönem İslam hukukçuları tarafından ifade edilmiştir. Bu görüşün kapsamı ise şöyledir: Ziyet eşyası olan altınlar ribevî mallardan olan buğdayın ekmeğe dönüşmesi gibi değişime uğramıştır. Dolayısıyla işlenmiş altınlar ile işlenmemiş altınların mübadelesinde eşitlik şartı aranmamaktadır.⁸²

İşlenmiş altınların cinsinin değiştiği görüşünün isabetli olmadığı şöyle izah edilebilir: Ekmeğin tekrar buğday olma imkânı olmayıp cinslerin farklılaştığı açıkça görülmektedir. Fakat işlenmiş altın ne kadar değişime uğrarsa uğrarsın her zaman aynı hammaddeye sahiptir ve tekrar işlenebilmektedir. Hanefîlerin cinslerin farklılığıyla alakalı görüşü de bu yöndedir.

11. Atölyeciler ürettikleri ürünleri kıymetli yahut kıymetsiz taşlarla süslemektedirler. Bu taşlar bazen üzerine yerleştirildiği altından daha değerli (elmas) olabildiği gibi daha düşük değerde (akik vb.) veya değersiz de (zirkon vb.) olabilmektedir. Gerdanlık hadisinde belirtilen ifadeler bize bu taşların kıymetine bakılmaksızın sökülerek değerinin belirlenmesi gerektiğini bildirmektedir. Kanaatimizce ayrıldığı takdirde altına zarar vermeyen taşlar için de bu hüküm tatbik edilmeli, taş ve altının değeri ayrı ayrı belirtilmelidir. Ayrıldığı anda altına zarar veren ve işçiliği bozan durumlarda ise tahmini bir değer takdirine gidilebilir.⁸³ Hanefî ve

⁸² Senhûri, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 3/149-150.

⁸³ Nâsır b. Abdulkerîm b. Abdullah Berakâtî, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye li nevâzili'z-zeheb ve'l-fidda* (Riyad, 2008), 88.

Mâlikîler taşlı ürünlerin satışının bazı şartlarla⁸⁴ câiz olabileceğini ifade etmektedirler. Bu şartlara riayet edilerek satım yapılması da mümkündür. Ama asıl olan taş ve altının ayrı ayrı değerlendirilmesidir.

Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle atölyelerin rahatlıkla yapması mümkün olan bir öneri söz konusudur. Bu öneri hali hazırda uygulanan barkod uygulamasıdır. Bu uygulama daha çok büyük kuyumcularda görülmektedir. Fakat uygulamada bazı eksiklikler bulunmaktadır. Şöyle ki, barkodda taşlı altının total ağırlığı (altın ve taşın birlikte tartılmış hali) has milyem olarak yer almaktadır. Yani taş gramı altın olarak kaydedilmiştir. Bunun yerine atölyeler ilk olarak üretim esnasında hem taş hem de altının gramlarını ayrı ayrı yazmaları isabetli bir uygulama olacaktır. Yahut sadece altın gramı yazılır, kuyumcu taşla birlikte altını tartınca ortaya çıkan total rakamdan barkodda yazılı olan altın gramı çıkarılınca taşın ağırlığı tespit edilmiş olacaktır. Bu öneriyle hem atölyeci hem kuyumcu hem de müşteri adil ve hakkaniyetli bir alışveriş yapacaktır. Ayrıca altın-altın mübadelesinde altınlar arası eşitlik sağlanacak ve taş bedeli altın olarak görülmeyecektir.

Fakat atölyelerin kuyumculardan aldığı hurda altınların üzerindeki taşların hesabında hassas davranılmadığı görülmektedir. Örneğin sadece 14 ayar altın üreten atölyeciye bedel olarak getirilen 500 gram hurda altındaki taşları ayıklamaksızın tahmini bir taş bedeli takdir edilerek hesap yapıldığı müşahade edilmektedir. Atölyelerin tahmini işlem yapma nedenleri taşları ayırmadaki zahmet, ihmalkârlık ve tarafların bu duruma razı olmasıdır. Aslında taraflar taşlı ürünlerin mübadelesinde taş ücretini, altın ücretinden ayrı değerlendirmeye çalışmakla beraber gereken hassasiyeti göstermemektedirler.⁸⁵ Atölyecilere ve kuyumcuların uyması gereken en önemli konulardan bir tanesi taşlı ürünlerin mübadelesinde altının ve taşın bedelini ayrı ayrı hesaplamalarıdır. Aksi takdirde fazlalık ribâsı nedeniyle akit bâtil olacak yahut mebîin miktarındaki cehalet nedeniyle akdin fesadı gündeme gelecektir. Neticede yapılan alışveriş haram hükmü alacaktır.

12. Atölyecilerin perakendeciye altın tesliminde veya kuyumcuların ellerindeki hurdaları atölyecilere teslim etmelerinde bir miktar gecikmeler bulunmaktadır. Günümüz kuyumculuk örfü bu gecikmeleri peşin işlem olarak kabul etmektedir. Bu gecikmeler klasik fıkıh literatüründe vade olarak kabul edilmiş ve neşie ribâsı olarak görülmüştür. Nitekim bu işlemde sarf akdindeki peşin olma kuralı ve bu kuralın yansması olan bedellerin aynı mecliste kabz edilmesi kuralı ihlal edilmektedir.

Kanaatimizce ifade edilen süreler tarafların ihmalleri ve vade kastıyla ortaya çıkan süreler değildir. Çünkü modern dönemde ortaya çıkan çeşitli iletişim araçları farklı uzaklıklarda olan tarafların görüşmesini kolaylaştırırken, fiziksel birliktelik

⁸⁴ Konunun ayrıntısı için bk. Gezgîn, *Altın Mübadele İşlemleri*, 214-228.

⁸⁵ Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk*, 44-47.

imkânı bir o kadar zorlaşmakta veya gecikebilmektedir. Küçük şehirlerde faaliyet gösteren kuyumcu esnafı yakın büyükşehirlerdeki atölyecilerle işlem yapmaktadır. Aynı şekilde büyükşehirlerin iki farklı noktasında işlem yapan esnafın alışverişleri de aynı mecliste gerçekleşmemekte, işlemler belirli bir süre gecikebilmektedir. Dolayısıyla tarafların maslahatı açısından bu süreler kabul edilebilir ve örfen vade olarak görülmediği sürece de nesîe ribâsından bahsedilmesi oldukça zordur. Ticari hacmin büyüklüğü, çeşitli riskler ve aşırı fiyat dalgalanmaları nedeniyle esnaflar çoğunlukla bedellerin tesliminde hassas davranmaktadırlar. Tabiatıyla fukahânın belirttiği şekliyle anlaşmanın yapımı ve ürün tesliminde en ufak bir gecikme olmadan, elden ele yapılan işlemler de vardır. Atölyeciler ve kuyumcular arasında yaşanan gecikmelerle alakalı ifade edilen kanaatlerin tamamı kuyumcular ile darphane arasında gerçekleşen mübadelelerdeki gecikmeler için de söz konusudur.

Kaynakça

AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *el-Me'âyîru's-şer'iyye*. Manama: Hey'etu'l-muhasebe ve'l-muraca'a li'l-me'âyîri's-şer'iyye li'l-muessesâti'l-mâliyye, 1. Baskı, 2017.

Abdullah b. Beyye. "Ahkâmu'n-nukûdi'l-verakiyye ve teğayyur kıymeti'l-umlât". *MMFİ*, 1986.

Âbî, Salih Abdu's-semî'. *Cevâhiru'l-iklîl şerhu Muhtasari'l-Halîl*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, 1. Baskı, ts.

Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saîdî. *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.

Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.

Apaydın, H. Yunus. ed. Halit Çalış. "Müzakere". *Fıkhî Açından Finans ve Altm İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 145-151.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Ufuklar Neşriyat, 1988.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, ts.

Ba'li, Alaaddin Ebi'l-Hasen b. Muhammed. *el-Ahbâru'l-ilmîyye mine'l-ihiyârâti'l-fıkhiyye li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Riyad: Daru'l-Âsime, ts.

Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icare>

Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2016. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=206616&tarama=bay%C4%B1nd%C4%B1r+abd%C3%BClaziz>

Berakâfi, Nâsır b. Abdulkerîm b. Abdullah. *el-Ahkâmü'l-fıkhiyye li nevâzili'z-zeheb ve'l-fidda*. Riyad, 2008.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1. Baskı, 1970.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Baskı, 2001.

Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2003.

Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Şerhu münteha'l-irâdât*. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993.

Cengiz, Haydar. *İslam'a Göre Alışveriş ve Kuyumculuk*. İstanbul, ts.

Cüveynî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Dârü'l-Minhâc, 1. Baskı, 2007.

Çakır, Mustafa. "Altın ve Gümüşün Kendi Cinsi ile Mübadelesinde Kalite ve İşçilik Farkı Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 47-69.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya: Ensar Yayıncılık, 7. Baskı, 2011.

Çetin, Mehmet. *İslâm'da Kuyumculuk*. Ankara: Hayat Yayınları, 2. Baskı, 2018.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=32616&tarama=d%C3%B6nd%C3%BCren+hamdi>

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Farfûr, Muhammed Abdullatîf. "Ahkâmü'n-nukûdi'l-verakiyye". *MMFİ*, 1986.

Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1993.

Gezgin, Yusuf Erdem. *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*. ed. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Baskı, 2020.

Hamed Osmân, Abdulmuttalib. *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye ve't-ticâriyye (Suâl ve Cevâb)*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2008.

Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülberr en-Nemerî. *İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2013.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2002.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Kitâbü'l-furû'*. 11 Cilt. Beyrut, 2003.

İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbûrî (v. 319/931). *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. 10 Cilt. İmârât, 1. Basım, 2004.

İbn Nüceym, Zeynülabidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 2000.

İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâilî'l-müstahrece*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2004.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Riyad: Mecma' melik Fahd li tabâati'l-mushafi's-şerîf, 2005.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Tefsîru âyâtin üşkiyet*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.

İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003.

İlîş, Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Mısrî. *Minahü'l-celîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1989.

Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İşrâf alâ nüketi mesâilî'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut, 1999.

Kallek, Cengiz. "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri*. Konya, 2016.

Kandîl, Mücâhid Hişâm Selîm. "es-Semeniyye ve münâsebetuhâ li ahkâmî'z-zehab ve'l-fidda fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye". Hartum: Câmîatu'l-Kur'ani'l-Kerîm, 2003.

Karadâğî, Ali Muhyiddîn. “Ahkâmü't-te'âmül fi'z-zeheb ve'l-fidda”. *Buhûsu Nedveti'l-Bereke*. Cidde, 2013, 83-162

Karadâğî, Ali Muhyiddîn. “Tezebzübü kıymeti'n-nukûdi'l-verakiyye ve eseruhû 'ale'l-hukûki ve'l-iltizâmâtî alâ dav'i kavâidi'l-fıkhî'l-İslâmî”. *MMFİ*, 1988.

Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1999.

Menî', Abdullah b. Süleyman. “Bahs fî'z-zeheb fî ba'z hasâisih ve ahkâmih”. *MMFİ*, 1996.

Menî', Abdullah b. Süleyman. “Bahs fî'z-zeheb fî ba'z hasâisih ve ahkâmih”. *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri*. Konya, 2016.

Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, ts.

Merğînânî, Burhanüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedi'*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.

Merzûkî, Sâlih b. Zâbin. “Ticâratü'z-zeheb fî ehemmu suverihâ ve ahkâmihâ”. *MMFİ*, 1996.

Mısrî, Refik b. Yûnus. “Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda”, 37-68.

Müslim, b. Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arâbî, ts.

Müsnid, Muhammed b. Abdulaziz. *Fetâvâ İslâmiyye li ashâbi'l-fadîleti'l-ulemâ simâhati'ş-Şeyh Abdülaziz b. Bâz ve fadîleti'ş-Şeyh Muhammed b Sâlih b. 'Useymîn ve fadîleti'ş-Şeyh Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn idâfeten ile'l-lecneti'd-dâime ve karârâti'l-mecma'i'l-fıkhî*. Riyad, 1993.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif b. Mürrî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'î'nin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.

Özsoy, İsmail. “Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz”. *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*.

<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=58153125&tarama=%C3%96ZSOY>

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsirü'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mârif, 1990.

Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağır*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1986.

Senhûri, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arâbî, 1997.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=107434&tarama=senhuri>

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî. *el-Uşûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mebûât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1993.

Seyyâğî, Hüseyin b. Ahmed. *er-Ravdu'n-nadîr şerhu mecmû'î'l-fikhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, ts.

Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Şâtîbî, Ebü İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Girnati. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Affân, 1997.

Şeybânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.

Şirbînî, Muhammed İbn Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Takî el-Osmânî, Muhammed. *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbikâtihi'l-mu'âsıra mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'iyye*. Karaçi: Mektebe Maârifu'l-Kur'an, 1. Baskı, 2014.

Takî el-Osmânî, Muhammed. "Mes'eletü teğayyuri kıymeti'l-umle ve rabtîhâ bi kâimeti'l-es'âr". *MMFİ*, 1988.

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed et-. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tûsî, Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-hilâf*. 5 Cilt. Kum: Müessessetü'n-Neşri'l-İslâmî et-Tabiatu li-Cemaati'l-Müderrişin, 2000.

Ünal, Halit. "Arâya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araya>

Yaman, Ahmet. "Altın Para mıdır? Ya da Hangi Altın Paradır?" *Fikhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 437-444.

Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Fetâvâ'l-lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ. Riyad, 1999.

aliftaa. "Kararat meclisi'l-iftâ". erişim 18 Şubat 2019.
<<https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=80> >

aliftaa. "Kararat meclisi'l-iftâ". erişim 18 Şubat 2019.
<<https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=3239> >

aliftaa. "Kararat meclisi'l-iftâ". erişim 18 Şubat 2019 <<http://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?ID=12001&LangID=1&MuftiType=0>>

İslâm Hukuk Profosörü Hayrettin Karaman'ın İnternet Sitesi. "Soru-(154) Altın alış-verişi nasıl olmalıdır?". erişim 18 Şubat 2019.
<<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00154.htm>>

"İcâre". *Mv. F. Kuveyt*, ts.

"Karâr bi şe'n ticarati'z-zeheb". *MMFİ*, ts.

Mecelle-i ahkâm-ı adliyye. İstanbul, 1979.

İlahiyat Akademi, Haziran 2021; (13): 183-198.

Salih Tuğ ile Mülakat

İsmail Yılmaz: Muhterem hocam, öncelikle röportajımızı kabul edip, bizi evinizde misafir ettiğiniz için *İlahiyat Akademi Dergisi* olarak çok teşekkür ediyoruz. Rabbim ömrünüze bereket ihсан eylesin.

Salih Tuğ: Ben de teşekkür ederim. Çünkü Gaziantep gibi İstanbul'a uzak bir yerden geldiniz. Gaziantep'te dört üniversiteden ikisinde ilahiyat fakültesi olduğunu biliyorum. Dolayısıyla göstermiş olduğunuz ilgi ve alakaya teşekkürlerimi sunarım.

İsmail Yılmaz: Hocam dilerseniz röportajımıza sizi okuyucularımıza tanıtmakla başlayalım. Salih Tuğ kimdir?

Salih Tuğ: Efendim ben 1930 İstanbul doğumluyum. Peder ve validem ise 1880'lerde çocuk yaşlarındayken büyükleriyle beraber İstanbul'a gelmişler. Babam Gerede/Seyit Aliler köyünde doğmuştur. Orada ilkokulu bitirmiş sonrasında İstanbul'a gelip Erenköy'de tamamlamış. Annemle Erenköy'e geldiklerinde tanışmışlar aile olarak ve orada evlilik tahakkuk etmiş ve böylece bizler dünyaya gelmişiz. Babam dedemle beraber ticarete atılmış, ilkokuldan sonra okuma imkânı bulamamış ama çocuklarını okutmuş çocukları kendine göre yüksekokullara kadar çıkmışlar. Ben ise İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra İslam hukuk tarihi üzerinde bir doktora tezi yapmak üzere Ezher Üniversitesi'ne gitmek istedim ve Süveyş Harbi'nin çıktığı 1954 senesine rastladı. Maalesef Milli Eğitim Bakanlığı savaş olan bir yere öğrenci göndermek istemedi. Fakat o arada İslam hukuku tarihi üzerine Türkiye'de bir şeyler yapılabilir düşüncesiyle araştırmalar yaptım. Fuat Sezgin Hoca ile tanıştık. Rahmetli Fuat Sezgin Hoca bana alaka gösterdi ve onunla birlikte bir müddet İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çalışmalara devam ettim. Onun hareketlerini ve bilgilerini hatta *Buhari'nin Kaynakları* adlı bir eseri vardır. En önemli eserlerinden biridir. Onun baskısı yapılıyordu Ankara Üniversitesi'nde hatta tashihlerini beraber yaptık. O derece de yakın bir tanışıklığımız vardı. Sonra bu benim Ezher meselesi olmayınca ben üzülüm beklemeye başladım savaş bitsin diye. Fakat bir gün evde otururken akşamüstü Fuat Sezgin hocadan bir telefon geldi "Salih bir kadro elde ettik bu kadroya gelip çalışmak ister misin?" şeklinde bir teklifte bulundu bana. "Ben doktoramı yapmak istiyorum doktora imkânlarını bana kim verirse orada çalışırım" dedim. O da bana "Ben İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslam Araştırmaları Enstitüsü müdür yardımcısıyım. Müdürümüz Ordinaryüs Profesör Zeki Veli Togan'dan tezin için istifade edebilirsin ve yine tarih bölümünün hocalarından hukuk tarihiyle ilgili teknik bazı bilgileri almak suretiyle bu çalışmayı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yapabilirsin. Birlikte çalışırız" dedi. Kabul ettim, asistan olarak intisap ettim İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne

ve doktora çalışmalarına başladık. Daha sonra Fuat Sezgin Türkiye'den 1960 senesindeki olaylar sebebiyle ayrılmak mecburiyetinde kaldı fakat ben devam ettim. Ve doktoramı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1963 senesinde tamamladım. Böylece akademik seviyede bir başarı elde etmiş olduk. Sonra doçentlik çalışmalarımı yine İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde merhum Zeki Veli Togan hocamızın yanında devam ettirdim. Öte taraftan İstanbul'da Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir öğretim müessesesi olan Yüksek İslam Enstitüsü'ne müdür olarak beni ikinci görevle tayin ettiler ve bir sene sonra ilahiyat fakültesinin açılmasının ardından beni dekan olarak tayin ettiler. Bu konuda da rahmetli Orhan Oğuz hocamın emeği büyüktür. Keza dönemin Yüksek Öğretim Kurulu Başkanının da bu hususta katkıları olmuştur. Bu arada profesörlüğümü de İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde yapmış oldum. Böylece akademik hayatımda en yüksek seviyeye kendi alanında çıkmış olduk. Tabii bu benim İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu olarak İslam Hukuk Tarihi üzerinde çalışmam belki bazısı için biraz tuhaf gözüktür. Yabancı bir hukuk yapısından bir başka deyişle pozitif hukuk yapısından vahye dayalı bir hukuki yapı olan İslam hukuk tarihine geçmem eleştirilebilir. Fakat bu hususta benim gösterdiğim özel bir çaba var. Ben telafi eğitimi yapmak suretiyle İslam hukuku alanında da bir çalışma yapabilecek duruma gelebildim. Ve gerçekten de yayınladığım eserlerde bu husus hissedilir. Doktora tezime başta olmak üzere "İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı" adlı bir doktora tezi hazırladım. Daha sonra doçentlik tezimde yayınlanmış olan kitaplardır bunlar.

İslam ülkelerinde anayasa hareketleri.. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni kurulan İslam Devletleri -tabii tafsilat vermiyorum-. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Cumhuriyet idaresi çerçevesinde kültür programları bakımından İslamî araştırmalara ve çalışmalara ve okullara müsaade etmeme ve onları revaçtan kaldırma şeklinde bir cereyan başlatıldı. Bu Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlatılan bir harekettir. Cumhuriyetin kültür değişme hareketleri arasında böylece önce imam hatip liseleri ve daha sonra ilahiyat fakülteleri 1933'te kapanmak suretiyle Türkiye'de dini eğitim veren müesseselerin varlığına son verildi. 1945 senesine kadar.. Bu senede ise Türkiye'nin devlet olarak Birleşmiş Milletler'e aza olmasından sonra Türkiye'de yeni bir anayasa hareketi başladı. Bu anayasa hareketinde dini okulların açılması, din eğitimi veren okulların açılması yavaş yavaş kendisini göstermeye başladı. Ve bu aynı zamanda bazı anayasa değişikliklerinin de Türkiye'de gerçekleşmesine sebep oldu. Ve önce kurulan imam hatip ortaokulları, imam-hatip liseleri ve daha sonra 1949'dan itibaren Ankara Üniversitesi'nde kurulan ilahiyat fakültesiyle din eğitimi yavaş yavaş Türkiye'de tekrar hareketlenmeye ve canlanmaya başladı. Sonrasında imam-hatip liselerinin sayıları onlara, yüzlere ve hatta iki yüzlere vardı ve bugün galiba iki yüz üniversitenin her birinde İslamî araştırmaların yapıldığı ya fakülte vardır yahut da bölümler açılmıştır veya dersler vardır. Dolayısıyla bu normalleşme meseleleridir. Türkiye'nin eğitim tarihinde bir normalleşme ve gerçek eğitim hayatının şartlarına ayak uydurma meselesidir. Böylece Türkiye'de gençler imam hatip liseleri veyahut da ilahiyat fakültelerinden geçerek din alanında çalışmalar yapabilir, doktora

tezleri hazırlayabilir ve öğretim üyesi olarak görev alabilirler. 1945'lerden evvel yayınlar dahi sınırlı ve belli kimselere aitti. Sonra bu tamamen serbest hale gelince herkes bildiği kadar ne kadar araştırma kabiliyeti varsa o kadar gerçeklere dayalı İslam dininin yapısını, sosyal yapısını, iktisadi yapısını, efendim sanat alanındaki yapısını ortaya çıkarmaya başladılar ve bugün her şey Türkiye'de ilahiyat alanındaki bilgiler ve bölümler ve kürsüler bakımından normalleşmiştir ve yerli yerine oturmuştur.

İsmail Yılmaz: Hocam siz hukuk fakültesi mezunu olduğunuzu söylemişsiniz. İlahiyat alanına ilginiz nereden kaynaklanıyor?

Salih Tuğ: Şöyle söyleyebilirim önce aileme bağlı bazı temayüller kendini gösterir. Mesela ben ilkokulda okurken babam beni İstanbul'da yasaklanmış olan bir Kur'an kursuna gönderirdi. Biz Aksaray'da oturuyorduk. Cerrahpaşa semtinde bir hoca hanımın idaresinde tabii gizli ve yasak olan bir şekilde Kur'an dersleri almaya başladım. Bu üç sene devam etti yani üç yıllık bir yaz tatili esnasında devam ettiğim derslerle Kur'ân-ı Kerim'i hatmettiğim gibi az bir kısmını da ezberlemek suretiyle Kur'an çalışmaları dahi yapmışım zaten. Bu temayüller daha sonra devam etti ve sonunda özellikle doktora yapma meseleleri ortaya çıkınca ben dedim ticaret alanında doktora yapayım ticaret hukukunda yani. O konuda imkânlar ancak yurt dışında belki Almanya'da olabilecekti. O imkânları da kullanamadım. Fakat sonunda yaptığım etütler ve çalışmalar ve biraz da araştırmalar sonunda İslam hukuk tarihi üzerinde çalışayım dedim doktoramı orada yapayım dedim. İşte biraz evvel söylediğim şekilde Ezher'e gitmek istedim ve savaşın çıkması sebebiyle gidemedim.1954'te Türkiye'de bunun imkânlarını Fuat Sezgin hoca bana lütfetti. Lütfedip kapıları açtılar. Ve öylece Edebiyat Fakültesinde "İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı" konumu bir doktora tezi olarak ortaya koyabildim. Dolayısıyla bu bir bu temayül bana nereden geldi dersiniz önce ailemden geldi. Anamdan, babamdan geldi derim. Dedemden geldi derim. Hiç şüphesiz onların yaşadıkları dine dönük hayat beni de tabii tesir altına almıştır ve bende İslam hukuk tarihi üzerine oluşan merak sonucu bu temaya kendimi vermek istedim ve öylece yürüdüm gittim.

İsmail Yılmaz: Muhammed Hamidullah hocayla tanışıklığınız nereden geliyor, nasıl tanıştınız?

Salih Tuğ: Efendim biz hukuk fakültesinde okurken dediler ki arkadaşlar edebiyat fakültesine Hindistan/ Haydarabad'dan bir hoca gelmiş ve İslam hukuk tarihi üzerine serbest dersler veriyor. Biz de gittik. Muhammed Hamidullah o meşhur resimlerinde gözüken hafif sakallı ince yapılı bir halde derslerini veriyor. Derslerini Arapça veriyor Fuat Sezgin öğrencilere tercüme ediyor. On beş yirmi talebe vardı. Daha sonra bunun sayısı arttı. Daha sonra o kadar arttı ki Hamidullah hocaya gösterilen bu teveccüh, ileriki senelerde bir amfiyi doldururdu ve hatta oturacak yer kalmazdı. Bu sadece Hamidullah Hoca'ya karşı gösterilen bir teveccüh şeklinde anlaşılmalı. Halkımızın dini bilgilere karşı olan merakının özellikle 1945'lerden

sonra yavaş yavaş tekrar canlanıp ortaya çıkmasının da etkili olduğunu düşünüyorum. Hâlâ ülkemizdeki millet unsurumuz dinini tam ve kâmil olarak yaşamak isteyen insanlardan oluşmaktadır. Ve bunun için de müesseseler hakikaten imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri olmak üzere en son tepe nokta ve öğretim üyelikleri ve doktora imkânları doçentlik ve profesörlük imkânlarının açılmasıyla bu konuda halkımızın da temayülleri ve istekleri devlet tarafından karşılanmış oluyor diye düşünüyorum.

İsmail Yılmaz: Hocam İslam tarihiyle ilgili doktora yaptığınızdan bahsettiniz. Zekât çalışan akademisyenlerin mutlaka "İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı" tezinizden istifade ettiğini görüyoruz. O tezi hazırlarken ne gibi zorluklarla karşılaştınız sizin çalıştığınız dönemde kaynaklara ulaşmak kolay değildi. Ne gibi zorluklarla karşılaştınız?

Salih Tuğ: Efendim ben şöyle söyleyebilirim. Az evvel söylediğim gibi hukuk fakültesindeyken ticaret hukukunda akademik çalışmalar yapmak üzere niyetim teşekkül etmeye başladı. Türkiye'de mevzu hukuk olan pozitif hukuka göre çalışan bir ticaret hukuku var. Buna göre bir doktora tezi yapayım diye düşünerek doktora seminerlerine devam ettim. Ceza hukuku seminerlerine doktora seminerlerine devam ettim. Daha mezun olmadan evvel hazırlık mahiyetinde seminerlerdir bunlar. Onlar şimdi kalktı daha başka sistemlerle gençler lisanstan sonra doktora çalışmalarına girişiyorlar. O zaman daha lisans esnasında birtakım seminerler yapmak suretiyle doktora hazırlık çalışmaları yapılıyordu. Mesela başta gelen hocalarımdan biri Sıddık Sami Onar'dı. O seminerler idare hukuku ceza hukuku seminerleridir. Bunlardan istifade etmek suretiyle akademik çalışmanın ne olduğunu öğrendim. Kaynak nedir, kaynaklardan nasıl bilgi üretiliyor gibi hususları tanımaya başladım daha lisans talebesiyken. Daha sonra İslam hukukunun benim için ideal bir alan olduğuna karar verdikten sonra İslam hukuku alanında çalışma yapan müsteşriklerin kitaplarını görmek, okumak ve tanıma imkânı buldum. Özellikle Fuat Sezgin Hocamızın bana tanıttığı kendisinin *Buhari'nin Kaynakları* adlı eseri başta olmak üzere Zeki Veli Togan hocamızın Türk hukuk tarihiyle ilgili kitaplarını okumak suretiyle bir modern akademik çalışma nasıl yapılır, kaynaklar nasıl değerlendirilir, bir kitap nasıl sistematik halde efkâr-ı umiyeye arz edilir sorularına cevap olan yayın metotları meselesini öğrendim. Tabii daha sonra daha başka birçok hocayla da tanışmış olduk. Özellikle tarih bölümünün hocaları Arap filolojinin hocaları mesela Helmut Ritter vardı. Modern batı sistematigi içinde metotlarına göre Arap Edebiyat tarihini gençlere öğreten bir kimseydi. Tabii onun talebeleri olan Ahmet Ateş ve Tahsin Yazıcı gibi kimseler de onun yolunda Nihat Çetin gibi hocalarımız var. Hepsi vefat ettiler Allah rahmet eylesin. Efendim onların açtığı yollardan bizler de yürümeye başladık. Ve böylece biz Türkiye'de kalmakla birlikte, yurt dışına çıkmamakla birlikte modern araştırma metotlarını da tanımış olduk. Bu önemli bir meseledir. Yani bu konu biraz müsteşriklerin geliştirdiği bir araştırma metodudur. Tabii biz bunu bir Türkiye'de yaşayan insanlar olarak, Müslümanlar olarak bu metotları en iyi şekilde ve insaflı

bir şekilde adil bir şekilde kullanmak suretiyle gerçekleri ortaya çıkarmak yoluyla devam ettirdik, sürdürdük ve hala daha edebiyat fakültelerinde olsun tarih bölümlerinde ilahiyat fakültelerinde olsun bu modern metotlar dikkate alınmak suretiyle ilmi araştırmalar yapılmaktadır. Ve hakikaten çok başarılı yayınlarımız vardır. Bu yayınlarla gençler gerçekten İslam'ın hayat tarzını, sosyal yapısını özellikle, sanat yapısını gayet yakından, gayet iyi bir şekilde tetkik edebilmektedirler.

İsmail Yılmaz: Hocam daha önce yapılan röportajlardan birinde denk geldi. Sanırım bir dolabınız var ve her birinin bir çekmeceği var. Her alanda o fişler, okuduğunuz kitaplardan fişler koymuşsunuz. Hangi alanda araştırma yapmak istiyorsanız o çekmeceyi açıyormuşsunuz. Bununla ilgili bir şey söylemek ister misiniz hocam?

Salih Tuğ: Efendim okuduğunuz kaynaklarda sizin tezinizin metninin alması lazım gelen şekilde ilgili bilgi gördüğünüzde onu 7×12 ebadında bir karta yazarsınız. Ve o kartın da üst köşelerine o tasnifte işe yarayacak bilgiler:“Bu bilgi iktisat bilgisidir”,“Bu bilgi zekât bilgisidir”,“Bu bilgi tarih bilgisidir”, “Sanat bilgisidir” gibi.. Fişi okumadan o fişin hangi bilgiyi taşıdığını gösterir. İşte o birtakım işaretlemeler, modern araştırma metotlarından biri de fiş tutmak suretiyle bilgileri kaydetmektir, kayda almaktır. Ve bu bilgiler tasnif edilmezse kitap yazamazsınız. Yazarsınız belki çok abuk subuk şeyler ortaya çıkar. Bu fişleri o fiş dolaplarında tasnif edilerek kullanmaya başladım. Onlar bugün Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde hatıra olarak durmaktadır. Yani bilgileri tasnif işinin kolaylaştırıldığı bilgisayar sistemi ortaya çıkmadan evvel kullanılan metottur. Bu metod kullanılmaya başlamadan evvel eski araştırmacılar defterlere kaydederlerdi bir bilgiyle karşılaştığı zaman ama bilgi de o defterde gömülü kalır, tasnif edemezsiniz. Tekrar o bilgileri böyle sayfaları karıştıra karıştıra okumanız lazım. Hâlbuki tasnif edilmiş bilgiler diyelim ki zekâtın toplanması, tahsili, zekâtın nispetleri, miktarı, zekâtın dışında başka verginin alınıp-alınmaması devletin, yani İslam devletinin vergi vasetme yetkisinin olup olmadığı, ne gibi mallardan vergi alınabildiği gibi birtakım konuları tasnife tabi tutmak suretiyle İslam hukukunun vergi hukukunun nasıl bir gelişim izlediğini gösterebiliriz. Hz. Peygamber'in devrinde kendisi hayattayken vergi hukukunun esasları değil fakat ana yapısı, özü bazı ayetlerde, bazı hadislerde ve Hz. Peygamber'in tatbikatında görülebiliyor. Ama tasnif edilmiş değil bunlar dağınık bilgiler. Bu sünnetleri tabii tasnife tabi tutmak suretiyle; bugünün modern metotlarına göre İslam vergi hukukunun ortaya çıkışı, verginin nasıl toplandığı, bütçenin nasıl idare edileceği gibi hususları ortaya koymak mümkündür. Bütçeye hiç temas eden bir konu yoktur neşrettiğim kitapta. Çünkü bütçe toplanan vergiler nasıl bir tanzim edilecek ve halkın istifadesine arz edilecek biçiminde bir konudur. Ama vergi hukuku ise toplanacak vergilerle ilgili miktarları, çeşitleri, hangi konularda devletlerin ne miktar vergi toplayabileceğine dair bilgiler ihtiva eder. İşte bunlar zamanla ve kesintisiz çalışmalarla ortaya çıkarılmış bir çalışma vetiresidir kendim için söylüyorum. Bunun için Allah'a

şükrederim. Bana bu yolu açık tuttu. Ve ben de kıymetini bildim ve hocalarımın da sayesinde açtım. Onların da bana gösterdikleri yollar ve açtıkları yollarda bilgilerimi genişleterek yayımlar yapmaya muvaffak olduğumu söyleyebilirim.

İsmail Yılmaz: Hocam tam yeri gelmişken zekâtın Peygamber Efendimiz (s.a.v) döneminde dağıtılması, devlet eliyle oluyordu günümüzde devlet eliyle dağıtılmıyor. Herkes ferdi olarak dağıtıyor veya hayır müesseseleri tarafından toplanıp dağıtılıyor. Acaba bu konudaki görüşleriniz nelerdir? Yani eskiden olduğu gibi Peygamber Efendimiz (s.a.v) sistemi garanti altına alınıp da yine devlet eliyle dağıtılması mı daha iyi olur yoksa bu şekilde mi daha iyi sizce?

Salih Tuğ: Bu konuda benim bazı fikirlerim var. Onları bazı makalelerde yazmaya çalıştım. Yani zekât, dini bir mükellefiyet gibi durur başlangıçta. Kuran'da yerini almıştır. Kur'an-ı Kerim'de ayetlerde tanzimi gözükyor. Hadislerde Hz. Peygamber'in tatbikatını görüyoruz. Bunlar dikkatle tetkik edilirse bugün dahi pozitif hukukun olduğu Türkiye'mizde veya herhangi bir devlette halktan gelen bu çeşit şeyler özel birtakım müesseseler tesis etmek suretiyle yine halkın istifadesine arz edilebilir. Zekât kaynağını Kur'an-ı Kerim'den almakla beraber pozitif hukukta yeri yoktur diyemeyiz. Evet, pozitif hukukta vergi ayrı bir mesele olarak yerini almıştır. Orası kesin ama zekât ne olacak? Zekât alınması yasak mıdır? Yahut da yasaklanabilir mi? Yasaklanamaz. Neden yasaklanamaz? Çünkü bu hayır hasenat meselesidir. Bugün ülkemizde birçok müesseseler, vakıflar ve dernekler vardır bunlar halkın devletin imkânları yanında kendi imkânlarını halktan topladıkları zekâtlar ve daha başka birtakım dini mükellefiyetleri harekete getirmek suretiyle yine halka dönük hizmetler vermektedirler. Bu konuda mesela rahmetli oldu yakın zamanda Profesör Doktor Ali Özet Bey ile birlikte kurduğumuz İslam Araştırmaları.. Neydi hatırlayamadım. Efendim bu hususu unutmam sebebiyle bir hatıramı anlatayım. Hanımla bir gün hastaneye geçmiştik. Hanımın bir meselesi vardı onu soruşturuyorduk. Benden çok yaşlı bir doktor beyle karşılaştım koridorda. Ve o günlerde de bir kalp sıkıntım vardı. Bir çarpıntılar hissediyordum kendimde. Evham da olabilir gerçekten bir sebebi de olabilirdi. Hemen kalktım merhaba dedikten, selamlaştıktan sonra doktor bey dedim böyle bir sıkıntım var, o beni dinledi ama beni süzüyor aynı zamanda böyle. İçimden ne geçtiğini bilmiyorum. Ben anlattım sıkıntımı bu kalp bölgesindeki sıkıntılarımı dedi ki sen en son ne zaman baktın kimlik kartındaki doğum tarihine. Mesajınız alınmıştır dedim. Teşekkür ettim. Yani yaşlanmanın getirdiği birçok zafiyetler ortaya çıkabiliyor. İşte şu anda da başkanı bulunduğum müessesenin adını hatırlayamadım. Bu gibi şeyler. Öyle tutulmalar olabiliyor.

İsmail Yılmaz: Sizin danışmanlığınızda zekât çalışan öğrencileriniz vardı, bunlardan biri rahmetli Mehmet Erkal hoca. Konuyu siz hangi açıdan Mehmet hoca hangi açıdan ele aldı?

Salih Tuğ: O, benden sonraki asırlara geçti. Yani benimkisi Hz. Peygamber devriyle ilgilidir ve sınırlıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilim adamları vergi

yapısının, vergi toplanması işinin ve bunun sarfı meselelerinin müçtehitler tarafından, İslam hukukçuları tarafından geliştirildiği muhakkak. Hz. Peygamber'den sonra Hulefa-i Raşidin devrinden sonra yapmış olduğu bu tez doktora çalışması yani benimle beraber çalıştı. Daha ileri bir devrede ne hale geldiği, nasıl bir tekâmüle uğradığı, ne gibi gelişmelere sahip olduğu hususlarını göstermek maksadıyla yapılmıştır. Dolayısıyla birbirini tamamlar. Birisi Hz. Peygamber'in devrinde Sünnet-i seniyyeye göre nasıl vergiler halledildi Kur'an-ı Kerim'e göre aynı zamanda. Diğeri ise Hulafa-i Raşidin ve daha sonraki asırda nasıl yürütüldü gibi konuları da gösteren bir çalışmadır. Allah rahmet eylesin. Bazı doktora talebelerim yavaş yavaş göçmeye başladılar. Ben niçin duruyorum? Gidip orada niçin başkanlık yapmıyorum onlara diye de içimden geçiyor ama. E ne yapalım? Kardiyoloğun söylediği gibi en son ne zaman kimlik kartınıza baktınız?

İsmail Yılmaz: Allah hayırlı ömürler nasip eylesin hocam. Hocam size buradakilerin ihtiyacı daha fazla. Hocam İslam ekonomisi biliyorsunuz bugünlerde çok revaçta özellikle İslam Ekonomisi Enstitüleri kuruluyor. İslam Finansı Enstitüleri kuruluyor. Bu hususta bir şeyler söylemek ister misiniz? Yani İslam İktisadı deyince normal iktisattan veya İslam ekonomisi deyince normal ekonomiden ne gibi farklılıkları var?

Salih Tuğ: Efendim şimdi üniversitelerimiz dünya standartlarında bilgi müesseseleridir. Bilgi üretimi için kurulmuş müesseselerdir. Bunun için iktisadın İslam olması, İslam'dan önceki olması, putperestlik devrinde olması meselesi gibi üniversite yapısında böyle bir teşvik yapılamaz. Siz oturup şayet elinizde kaynaklar varsa, Taş Devri'nde acaba birtakım otoriteler halktan para topluyorlar mıydı vergi biçiminde sorunu araştırabilirsiniz. Ya ne alakası var? Taş Devri yok, kapandı artık diyemezsiniz. Bu üniversitelerin konularıdır. Her çeşit konu üniversitelerde yapılacak olan ilmi çalışanların akademik çalışmaların konusu olarak elde edilebilir. Bugün Türkiye'de ister ilahiyat fakülteleri olsun, ister iktisat fakülteleri olsun, ister daha başka birtakım tarih, edebiyat fakülteleri olsun tarih bölümleri olsun buralarda İslam'ın her çeşit konusu, sanatı, iktisadı, tarihi ve daha başka konuları ele alınıp tetkik edilebilir ve edilmek durumundadır. Ama bir ara Türkiye'miz maalesef Cumhuriyet'in kurulmasından sonra bu konularda sınırlamalar getirmeyi tercih etmişti. Ama 1945'ten itibaren Birleşmiş Milletler teşkilatına Türkiye üye olduktan sonra bu üniversite anlayışa yani küresel anlayışa ulaşmıştır. Bu küresel anlayışta da böyle bir ayırım yoktur. Mesela bugün komünist idareler vardır. Bunlar İslam'a ve dine önem vermezler fakat bilgi olarak üniversitelerinde İslam'la ilgili gene bilgiler öğretilmektedir.

İsmail Yılmaz: Sizce günümüzde İslam hukuku alanında güncel meseleler yeterince ele alınıyor mu? Sizin bu konuda tavsiyeleriniz var mı? Şu konular bakir alanlar gençlerimize şu konularda çalışmalarını tavsiye ediyorum dediğiniz alanlar nelerdir?

Salih Tuğ: Tabii üniversiteler sadece geçmişi araştıran, geçmişte olan biten hadiseleri ortaya koyan ilmi konuları yani ortaya çıkaran müesseseler değildir. Aynı zamanda olması lazım geleni de tetkik ederler. Yani şu şu hukukî düzenlemelere şu şu bilgilere ulaşmak suretiyle toplumun gelişmesi, tekâmülü mümkün olacaktır diyerek ister devletin organlarına tavsiyelerde bulunurlar, yol açarlar, yön verirler. Hatta yayınlar yapmak suretiyle üniversitelerde bu toplumun hangi alanlara önem vermek suretiyle gelişmeye tekâmüle uğrayacağını tavsiyeyle göstermeye çalışırlar. Dolayısıyla üniversiter yapıya ulaşmış olan bir toplumda -ki Türkiye'miz öyle bir yapıya sahiptir- yani üniversitelere önem verecek şekilde bir gelişmeye uğramıştır. Böylece halkın istifade edeceği bilgi alanlarının kurulup işletilmesine ve yapılanmasına halka anlatılmasına ya talebeye anlatılmasına, öğretilmesine ön ayak olabilir

İsmail Yılmaz: Günümüz ekonomi sisteminde İslam ekonomisinin yeri nerededir. Faizli sisteme alternatif geliştirmede yeterli midir?

Salih Tuğ: Şöyle bir umumi kanaatim var. İslam'da ilmi konular, ilmi her çeşit konu ve olması lazım gelen alanlar ilim bakımından yasaklanamaz. Dolayısıyla İslam'da acaba bankacılık sistemi nasıl olmalıdır? Yani halka kredi götürmek, halkın elinde bulunmayan sermayeyi ona nasıl bir sermaye vermek suretiyle iş adamı haline üretici haline getirebiliriz? Bunu siz bugünün pozitif hukukuna göre kurulmuş olan bankalar var pozitif iktisadın esaslarına göre kurulmuş, faiz sistemine dayalı veya daha başka birtakım usullere dayalı serbestçe halka kredi götüren müesseselerin yanı başında İslam hukukuna göre çalışan yani faizin söz konusu olmadığı birtakım usuller ve metotlar bulabilirsiniz. Mesela karz-ı hasen diye bir müessese vardır İslam iktisat hukukunda. Karz-ı hasen, iş kabiliyeti olan fakat elinde sermayesi bulunmayan kimseye bir sermaye vermek suretiyle onu iş yapar ve üretir hale getirme imkânı vardır. Bu ya karz-ı hasen şekliyle karşılıksız hiçbir şey beklemeden olabilir. Veyahut ortaklıklar yapmak suretiyle olabilir. İşte sizin söylediğiniz katılım bankaları, teferruata girmiyorum genel olarak söyleyecek olursak ortaklık esasına dayalı esasına dayalı bankacılık sistemidir. Burada şeyin o katılım bankasının giriştiği işlerde bizzat giriştiği işlerde elde ettiği kar kendisine sermaye olarak yatırım yapan kimselerin yani mevduat sahiplerinin kârı olarak kendilerine dönüştürülebilir. Burada faizle ilgili bir mesele yoktur. Faiz apayrı bir şeydir. Yani banka kâr da etse zarar da etse daha önceden anlaşıldığı üzere faizi ödemek zorundadır size vaat etmiştir çünkü. Fakat katılım bankalarında, evvelden peşin olarak sizden yüz bin lirayı sermaye olarak katılım sermayesi olarak alıyor bununla size her sene yüzde on kar ödeyeceğiz der. Garanti ederseniz otomatik faiz o faizdir. Dolayısıyla katılım bankalarında uzmanlar topladıkları sermayeyle nerelere yatırım yaparlarsa kâr edeceğini çok iyi hesaplarlar. Bu iktisatçıların meselesi, yüzde yüz olmasa da yüzde seksen doksan isabetli bir yatırım yaparlar ve böylece o isabetli yatırımdan da mevduat sahiplerine belli nispetlerde kârlar verirler. Kâr edememişse şu veya bu sebepten kabiliyetsizliğiyle veya iktisadın bozuk olması sebebiyle, kâr edemiyorsak kâr da vermeyecektir. Vaat etmiş olması

diye bir meselesi yoktur. Ticari bankalarda vadettiği şeyi vermek mecburiyetinde aksi halde banka batar. Katılım bankaları kâr ve zarar ortaklığıdır. Yani normal ticari bir hareket vardır işin içinde.

İsmail Yılmaz: Modern dönemde, İslam hukukunun temel sorunu olarak gördüğünüz bir mesele var mı?

Salih Tuğ: Bu mesele bilgiyle halledilecek bir meseledir, uzmanlık meseleleridir. Özellikle banka ve iktisadi yapının yeniden kurulması meselesi konusunda yetişmiş elemanlarınız yoksa başarılı olamazsınız. İslam'ın esaslarını öğreten ve mukayeseli bilgilerle eğitim yapan fakültelerin üniversitelerin veya eğitim ve öğretim müesseselerinin açılmasıyla ilgili bir meseledir. Yani bir fert tek başına bir şey yapabilir ama bir müessese içinde onun yetiştirilmesi bu tarzdaki meseleleri, problemleri toplumsal problemleri çözebilmek için ilmi meselelere cevap arayabilmesi için yetişmesi lazım. Yetiştirici müesseselerin çok iyi insan yetiştirmesi lazım. Türkiye'mizde -ben onu biraz yer yerde söylemeye çalıştım- başlangıçta 1924 senesinden itibaren eğitim ve öğretim bakımından, İslami esasları öğretim bakımından müessesevî karakterde zafiyetler ortaya çıkmıştır. 1933'te bakın rakam veriyorum 1933'ten -ki son ilahiyat fakültesi olan İstanbul İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması tarihidir- sonra Türkiye'de din eğitimi diye bir şey kalmamıştır. O zaman ne oluyor? İş cahillerin eline geçmiş oluyor. Yani kendisini bilmeyen doğru dürüst araştırma yapmayan yani Kur'an-ı Kerim'i doğru dürüst tefsir etmesini bilmeyen, hadisleri Kur'an'daki ayetlerle bağdaştıran birtakım çalışmalar yapılmadığı bir devreyle karşı karşıya kalırsınız ki bu cehaletin müessesevî bir şekilde yani yaygın hale getirilmesi meselesi haline gelir otomatik olarak. O bakımdan gerçeği öğreten müesseselerin çok önemi var. Kur'an kursları, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri ve üniversitelerimizdeki edebiyat fakültelerinin, tarih bölümlerinin ve Arap-Fars Filolojisi bölümlerinin çok iyi insan yetiştirmesi lazım ki bu konuda gerekli çalışmaları yapacak elemanlar yetiştirebilsinler.

İsmail Yılmaz: Hocam günümüzde nicelik anlamında değil de nitelik anlamında akademisyen sıkıntısı çekiyoruz diyebilir miyiz? Bu konudaki görüşleriniz nelerdir?

Salih Tuğ: İşte bütün dünyanın da peşinde koştuğu bu kalifiye eleman meselesi. Türkiye zoru başarmıştır. Müesseselerini kurmuştur. Bütün mesele bu müesseselerin gereken seviyede ilim adamı yetiştirmesi meselesine kalmıştır. Bilim adamı yetiştirecek ve bilgili toplum ortaya çıkarabilecek müesseselerimiz vardır -az evvel söylediğim gibi- Kur'an kursları, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri ve edebiyat fakültelerinin veya sosyal bilgiler veren fakültelerin bu konulara eğilmelerine bağlı.

İsmail Yılmaz: İslam hukuku fıkıh ayrımı. Böyle bir ayırım yapılıyor genelde. Bazıları fıkıh diyor. Bazıları İslam hukuku diyor. Böyle bir ayrıma gidilmesi doğru mudur değil midir sizce? Kanaatiniz nedir bu konuda hocam?

Salih Tuğ: Bu soru tavuk mu yumurtadan çıkar yumurta mı tavuktan çıkar meselesini aklıma getirdi. Hiçbir farkı yoktur tabii metotları farklı olabilir. Ama ikisi de hukuktur. Mesela Komünist sistemlerde Karl Marx'ın sisteminde biraz farklı şeyler olabilir. Ama İslam'da da İslam hukukunun fıkhnı da kendine mahsus birtakım yorum ve tefsir yöntemleri farklı olabilir. Pozitif hukukun da kendine has yapıda birtakım anlayış, yorum, tümdengelim, tüme varım gibi metotları olabilir. Bunlar ayrı şeylerdir. Bunlar söylediğimiz şekilde "fıkıh ve İslam hukuku apayrı şeylerdir" demek doğru değildir. İkisi de aynı şeydir. Ama kaynakları tabii farklıdır. Fıkhnın kaynakları Kur'an-ı Kerim, hadisler ve Hz. Peygamber'in tatbikatı ana kaynak bunlardır. Bunun yanı başında daha sonra ileride müçtehitlerin yetişmesiyle içtihat edilenlerin ortaya çıkması heyetlerin ortaya çıkması şeklinde daha başka birtakım müessesevî karakterdeki yapılarla kaide ve hukuki kurallar ortaya çıkarma şeyi vardır. Mesela en konuştuğumuz meselelerden biri olduğu için söyleyivereyim. Mesela eskiden karz-ı hasen diye bir müessese vardı. Karz-ı hasen iyilik müessesesidir bir ticaret adamının veya bir aile babasının ihtiyacı olduğu bir sermayeyi onun için temin etmektir. Ama bugün geliştirilen bir metotla katılım bankaları yoluyla, bakın bulunmuş bir metottur bu. Banka adını taşısa bile kullandığı metot perde kredi götürmek ve imkân arz etmek bakımından biraz tabii pozitif ticari bankalardan farklıdır. İslam toplumlarında olan ticari bankalar ve katılım bankalarının bir an evvel toplumsal ihtiyaçları karşılama fonksiyonları aşağı yukarı fıkhnın ve İslam hukukunun aynı ihtiyaçları karşılama konusundaki metotları gibi.

İsmail Yılmaz: Hocam, sizin bir hukuk yanınız var, hâlihazırda ilahiyat alanında söz sahibi olan büyük hocalarımız ilahiyat fakültesinin yanında hukuk eğitimi de aldığını müşahede ediyoruz. Ancak günümüzde ilahiyat öğrencileri genelde sadece ilahiyatla sınırlı kalıyorlar. Bu konudaki fikirlerinizi alabilir miyiz?

Salih Tuğ: Türkiye'mizde bunu ilk defa tatbik edenler, buna bir isim de takmışlardı: çift dikiş. Bir tek dikişle problemler çözülmüyor. Yani sadece İslam hukuku üzerinde çalışan onun dışındaki hukuki meseleleri pozitif hukuku tanımayan bir kimse tek dikişle toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez. Aynı şekilde sadece pozitif hukuku bilen de. Pozitif hukuku bilen ve öğrenen bir kimse de İslam alanında hiçbir yenilik getiremez. Hiçbir faydalı bir hareket getiremez, hukuki hareket meydana getiremez. Dolayısıyla İslam hukuku olsun pozitif hukuk olsun bu ikisinin de halledeceği problemler vardır. Bu problemlerin ikisinin de halli için gereken tedbirler Türkiye'mizde alınmıştır zaten. Dolayısıyla her ikisinin de yeri vardır. Yani fıkhnın ve pozitif hukuk sisteminin yeri vardır.

İsmail Yılmaz: Yani öğrencilerimizin aslında iki hukuku birden okuması lazım.

Salih Tuğ: Tabii bu bir tercih meselesi ve bu bir külfet meselesidir. Yani bir yandan dört sene boyunca ilahiyat tahsil edeceksiniz. Bir de iktisat ilmi nerelere kadar gitmiş diye, iktisat fakültesini bitireceksiniz. Bu tabii biraz külfet getiriyor. Ne oluyor? Dört seneye dört sene daha ilave ediyorsunuz. Sekiz sene oluyor. Bunun

yerine ben şunu tavsiye ediyordum daima. İlahiyat fakültesini bitiren bir kimse pozitif hukuk alanında doktora yapmak suretiyle pozitif hukuku da tanısın. Pozitif hukuku okuyan bir kimse İslam hukukuyla ilgili bir doktora tezi hazırlamak, doçentlik ve profesörlük aşamalarında çalışmalar yapmak suretiyle karşılıklı olarak bu iki hukuk alanının nerelerde birleştiği nerelerde ayrıldığını böylece anlayabilir. Yani bunun için iki fakülte üç fakülte bitirmeye lüzum yok. Tarif ettiğim şekilde yapılırsa maksat hâsıl olur diye düşünüyorum.

İsmail Yılmaz: Akademisyen olmak isteyen, genelde tüm fakülte öğrencilerine özeldir ilahiyat fakültesi öğrencilerine ne gibi tavsiyeleriniz var?

Salih Tuğ: Her bilimin kendine has bir yapısı vardır. Tıp fakültesinde okumak isteyen bir kimse, hukuk çalışırsa olmaz. Yani tıp fakültelerinin bir hukukçuya uzman olarak müracaat etmek suretiyle bu eksikliklerini giderebilecekleri söylenebilir. Mesela organ nakli. "Her organ nakledilebilir mi?", "Ne zaman alınabilir?", "Vefat ne zaman gerçekleşmiştir?" gibi sorular hukuk ve tıbbın birleştiği bir noktadır. Bunun için tıp fakültesi mezununun bir de hukuk fakültesi bitirmesine lüzum yok. Bunun için telafi eğitimi diye bir meselemiz var bizim. Ben hukuk fakültesini bitirmiş olmakla birlikte -ki o zaman İslam Hukuk Tarihi diye de bir ders yoktur hukuk fakültelerinde sonradan çıktı. Senesini hatırlayamıyorum ama yakın zamanlarda peydah oldu. Bunun da hocaları var Hukuk fakültelerinde İslam hukuku dersleri verenler de var. Hoca varsa mutlaka o dersi de gösteriyorlar hukuk fakültelerinde. Dolayısıyla telafi eğitimi yapan bir iktisatçı, hukuku da öğrenir. Ama sosyal ilimler birbirlerinden bilgi devşirmek suretiyle birbirlerini tamamlamaya müheyyadırlar. Mesela sanat tarihi diyelim değil mi? Sanat tarihi edebiyat fakültelerinin meselesidir. Ama aynı zamanda ilahiyat fakültelerinin de meselesidir İslam sanatı. Edebiyatçının sanat tarihine bakışı biraz farklıdır. İslam Tarihi, İslam alanında çalışan ilahiyat fakültesindeki sanat tarihinde sanata bakış biraz farklıdır. İşte bunları birbirlerine entegre etmek suretiyle bütünleştirmek suretiyle bir hayırlı bir iş yapılmış olur mühim olan bilgi üretmektir.

İsmail Yılmaz: Hocam sizin döneminizdeki halkın İslam'a genel bakış açısıyla şimdiki halkın İslam'a bakışı açısından değerlendirdiğiniz zaman nasıl bir tablo ortaya çıkıyor?

Salih Tuğ: Efendim bu konu uzun bir sosyolojik araştırma meselesidir. Yaptığım araştırmalardan anladığıma göre Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra bir kültür değişimi planı ve programı vardı. Bilhassa bu 1924'te yürürlüğe konan, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra eğitim müesseseleri olarak İmam Hatip Mektepleri daha sonra ilahiyat fakülteleri kapatılma yoluna gidilmiştir. Ve 1933'ten itibaren Türkiye'de din eğitimi hemen hemen sonlandırılmıştır. 1945'te o az evvel söylediğim Birleşmiş Milletler Anayasası'nın imzalanmasından sonra bu hürriyetlerin de yaşanması mecburi hâle gelmiştir. Yani kanun gereği hukuk gereği mensubu bulunduğumuz batı hukuku çerçevesinde din eğitiminin de üniversitelerde olsun eğitim müesseseleri olarak Milli Eğitim Bakanlığı'nda ihya

edilmesi biçiminde temayüllere ve oluşumlara sebep olmuştur. Böylece Türkiye'de bugün normalleşmiş bir eğitim yapısı içinde din eğitimi de kendi yerini muhafaza etmektedir gelişmektedir hatta.

İsmail Yılmaz: Hocam yurt dışı tecrübeleriniz olduğunu da biliyoruz. Yurt dışında da öğretim faaliyetleri yapmışsınız. Akademik hayatınıza katkısı olduğunu düşündüğünüz ve unutamadığımız gençlere ışık tutacak birkaç hatıranızdan bahseder misiniz?

Salih Tuğ: Önemli bir şey aklıma geldi, çok zor bir sorunuz ama. Bir hatıramı, belki gençlere örnek olur diye anlatmak istiyorum. Ben bir seneliğine bir burstan istifade ederek Kanada'nın McGill Üniversitesi'ne gittim. McGill Üniversitesi'ndeki verilen bursla orada bir sene, ama bu sadece bir Kanada Üniversitesi'ne gitmekten ibaret değildi. McGill Üniversitesi'nde hâlâ var. İslam Araştırmaları Enstitüsü vardır. Orada İslam dünyasından ilim adamları çağırılmak suretiyle gençlere yani Kanadalı gençlere veya dışarıdan gelen yabancı kimselere Kanada'da tahsil görmek isteyen kimselere İslam'ın bazı konularını öğretiyorlar. Sanat tarihi olabilir, hukuk olabilir, tarih olabilir. Misafir araştırmacıları arasında bir akademik yıl boyu habilitation devresi çalışmalarımı sürdürdüğüm, W.C. Smith, Ch. Adams, Tashihico Izitsu, Niyazi Berkes ve Hindistan'dan yahut Endonezya'dan gelen diğer seçkin davetli öğretim üyeleri ile birlikte ilmi araştırma, seminer ve derslere de katıldığımı söylemem gerekir. Bu bir senelik çalışmalarımın sonu Fuat Sezgin Hoca Almanya'da idi. O da bir burstan istifadeyle orada bulunuyordu tesadüfen yani mektuplaşıyorduk kendisiyle onunla anlaştık. "Paris'e geleyim, orada buluşuruz hem Hamidullah Hoca'yı ziyaret ederiz, hürmetlerimizi arz ederiz hem de Paris'i beraber dolaşırız" dedi. Nitekim dediği gibi programı aynen yaptık. Hanım da var yanında. Benim üç çocuğum dünyaya geldi. Bir tanesi o sırada altı yedi yaşındaydı o da yanımızdaydı. Buluştuk Paris'te dolaştık, Hamidullah hocayı ziyaret ettik, ikramlarını kabul ettik, yardımlarını aldık vesaire. Sonra beraber dönüyoruz. Ben onu Almanya'daki Frankfurt'taki müessesesine bırakacağım, efendim oradan ben hanım ve çocukla beraber arabayla döneceğiz. Amerika'da satın aldığımız arabam var. Bunu vapurla getirmiştik Fransa sahiline ve Paris'e geldik. Fuat Sezgin hocanın bazı tipleri vardır rahmetlinin. Bu Fransızlar dedi çok sevimsiz insanlardır. Bir an evvel gidelim dedi şu Almanya'ya. Kendisi Almanlar'ı çok seviyor manasına gelmez bu. Ama Almanya'ya bir an evvel dönmek istiyor. Efendim orada işleri var bilmem ne. Devamlı bana "hadi Salih" diyor. Ve ben de ona tuhaf bir şekilde uydum sürat yapmaya başladık. Almanya'ya yakın Metz adında bir şehre yaklaşmıştık. Artık Almanya'ya gireceğiz yani. Ana yoldan ayrıldık, otobandan ayrıldık dar, darca bir yola ve öyle bir yol ki yolun kenarları ağaç dikmişler. Bir nevi parmaklık gibi. Efendim büyük ağaçlar, yetişmiş ağaçlar. Ve devamlı bana "Hadi Salih hadi Salih" diyor. E ben de ne kadar mümkünse o kadar hızlı gitmeye çalışıyorum. İşte o sırada bir viraj çıktı karşıma. Düz yolda giderseniz hızlı onda bir şey yok. Gidiş geliş bir yol zaten. Efendim o virajı almak için çok zorlandım ve sonunda aldım ve araba

yuvarlanmadı. Kenarından ortaya geldi ve ortada dönmeye başladı. Tekerlekleri üstünde dört tekerlek üstünde ve yavaşlamaya çalışıyor. Ben de direksiyonla frenle, şununla, bununla arabayı durdurmaya çalışıyorum. O dikili ağaçlardan sonucu kenara gidiyor, kenardan geliyor tekrar yol ortasında araba öyle bir vaziyet tampon takıldı. Tamponu kesti ve durdu araba. Ama büyük bir tehlike geçirdik. Bir başka araba karşımıza, bir kamyon çıksaydı paramparça olacaktık bir kere. Her şeyden evvel. Ve biz hendeğe düşseydik daha başka bir şey olurdu. Ben yavaş yavaş Allah'a şükür dedim. Hocam bir şey olmadı galiba size de olmadı. O da kendi kapısını açtı. Hanım ve çocuk da arkada. Onlar da korkudan sinmiş vaziyette. Biz ikimiz çıktık. Arabada ben arabaya bakıyorum bir şey var mı diye. Tamponu gördüm. Ama bu arada hocayı da gördüm. Hoca biraz heyecandan herhalde bu kazanın heyecanından elini başına koymuş "Ah Salih, Ah Salih" diyor. "Kitabım ne olacak?" diyor. "Kitabım ne olacak?" Bakın ölüm tehlikesi atlatmış bir kimse olarak bunu söylüyor. Almanya'da ilk cildini çıkardığı ve sonraki ciltlere doğru da çalışmalarını yürüttüğü İslam Bilimler Tarihi kitabıdır. Geschichte des Arabischen Schrifttums kitabıdır. O kitabın bu kazadan sonra artık bir daha yapılamayacağını tahayyül etmiş olarak böyle sıkıntıyla arabanın etrafında dolaşiyor "Salih ne yaptın? Kitabım ne olacak? Kitabım ne olacak?" diyor. Sanki ölmüşüz de artık buralarda kaldık filan gidemeyeceğiz Almanya'ya. O kitapta öldü manasında. Gençlerin bu derecede ilme bağlı olması halinde ister İslamî ilimler alanı olsun, ister fizik alanlar pozitif alanlar olsun, buralarda başarılı olmamasına imkân yok. Ölüm tehlikesini geçirmesine rağmen "Kitabım ne olacak?" diye arabanın etrafında dolaşan bir Fuat Sezgin'i tahayyül etsinler. Yolunu bulurlar onlar. Nasıl bir yol katedeceklerini bulurlar ilme ulaşmak için. Dolayısıyla ilme ya yüzde yüz bağlı kalırsınız, kıyısından köşesinden serçe parmağınla tutmakla ilim elde edilmez. Fenafillah diye bir şey vardır: Allah yolunda kendini feda etmek yok olmak yok saymak yani. İlim yolunda da kendini adeta yok sayarsan başarılı olursun. Ama canım biraz da şundan biraz da bundan biraz daha dünya gibi burun kırın ediyorsan ilimde o sorduğunuz soruların cevabı çıkmaz. Müspet çıkmaz yani, menfi çıkar. Onun için gençlerin yüzde yüze yakın kendilerini ilme feda etmeleri fenafi'l-ilm olmaları lazım. Kendimden bahsetmeyi sevmem ama benim bir sportif hayatım vardır. Onu pek az kimse bilir. Jimnastik yaptım ben dokuzuncu sınıftan doktora senelerime kadar devamlı muntazam haftada iki gün en az, spor hocalarımın nezaretinde antrenman yapmak suretiyle kendimi hareketli beden yapısı bakımından gelişmiş tutmaya çalıştım. Şimdi bu duruma bakıyorum da. Yani pek az kimse böyle devamlı spor yapıyor görüyorum. Yani hatta gençlerimiz arasında spor yapan bile yok yani. En çok gördüğüm fakültede gördüğüm pinpon oynarlardı. Bir iki güreşçi hatırlıyorum bazı kulüplere gitmek suretiyle bir iki gün. Ama benim müdürlük yaptığım Yüksek İslam Enstitüsü'nün bir de spor salonu vardı. O spor salonunda doğru dürüst spor yapılmazdı. Benim gayretimle bazı hareketler yapıldı ki az evvel söylediğim tecrübelerimden talebeler de istifade etsinler diye ama arkası gelmedi gençlerin spor yapması lazım. Bu sporların başında benim söyleyeceğim aletli jimnastik ve atletizm gelir. Mesela ben aletli

jimnastikte otuz kadar kupaya ve kırka yakın madalyaya sahibim sadece spor yapmak için spor yapmadım aynı zamanda müsabakalara da girerdim. Bakın ben kayak sporu da yaptım. Jimnastikten elde ettiğim beden kabiliyetiyle onlara intibak edebilmek. Ve Bursa'da Uludağ'da yapılan Slalom yarışmalarında Bursa birincisiydim. O sene tabii. Benden sonra başka kimseler de yetişmiş olabilir. Her sene değişir o tabii. O sene ben birinci oldum. Ben İstanbul Dekatlon ikincisiyim atletizmde. Dekatlonda beş spor dalı vardır. Beş spor: Yüz on metre, gülle atma, sırkla yüksek atlama, mızrak atma beşinci beşinciye hatırlayamadım şimdi. İstanbul ikincisi oldum. Dolmabahçe Stadyumu'nda iki gün süren müsabakalar sonunda tasnif de öyle çıktı. Birinci olan da gene bir aylıklı jimnastikçiydi. O zaman henüz daha Boğaziçi Üniversitesi kurulmamıştı. Roberto Kolej'de okuyan Atilla ismindeki bir çocuktü. O birinci oldu. O kabiliyeti, beden kabiliyeti biraz daha fazlaydı. Ben ise ikinci oldum. Daha başkaları var arkada sıradan on, on beş kişi var. Yüzme sporu ile de meşgul oldum. Yelkencilik yaptım ama bunlar da müsabaka falan değil. Yani iyi yüzerim, iyi yelken kullanırım. Efendim at bindim. Onu da zaman zaman kullandım yani. Harbiye'de Harbiye Mektebi'nin kapalı maneji vardır. Oralarda subay ağabeyler vardı. Onların müsamahasıyla orada ata bindiğimi hatırlıyorum ama çok devamlı olmadı o. Merak olarak sadece. Ama askerde Çatalca'da on üçüncü piyade alayında tabur kumandalyken yokluktan istifadeyle yani galiba tabur kumandanı ayrılmış mıydı izne mi çıkmıştı, hasta mıydı? Bir şeyler efendim uzun süreli yani. Ben tabur kumandanlığı yaptım. Atım vardı. Devletin tahsis ettiği at. O atla hep dolaşırdım. Nöbetçileri kontrol ederdim. Efendim daha birtakım arazi tatbikatına çıkar, hep at üstünde giderdim. Böyle bir at merakı var yani. Az evvel söylediğim şeylerle de bağlantılı olduğu için söylüyorum. Kendimden bahsetmiş oluyorum ama kusura bakmayın. Mesela piyade alayının taburlarının önünde bir arazi vardı. Futbol sahası gibi bir şey. Orada birtakım kendime göre sütrelere yaptım, yükseklikler yani o atımı tabur kumandanlığının o atını yüksek atlamaya alıştırdım. Efendim manej yaktık o mâniaları aşar hale getirdim onu. Alıştırdım yani. Canım binersin, gidersin, at değil mi bu? Taburlar arasında dolaşırsın araziye çıkarsın. Yani tatbikat falan yapıyor ya. O gibi şeylerde kullanır. Ayrıca ben atı terbiye etmeye çalışıyorum, manej atı haline getirmeye çalışıyorum. Tabii merak. Ama atlamak nedir ben anlamak istiyorum. Nasıl atlıyor at? Sen ne yapıyorsun yukarısında bunun? Ve başarılı da oldum ama tabii bir profesyonel değildim. Yüksek atlamacı gibi yahut süvari okullarında gösterilen manejler gibi yüksek seviyede mânialar değildi onlar. Demek istediğim gençlerin spor yapması da lazım. Ne kadar yapar, kendini kaptırırsa sporcu olur. Kendini kaptırmayıp bir yan dal olarak bunu da kullanırsak, daha bedeni kuvvetli ve kendisinden daha emin bir bedene sahip olur. Bunu tavsiye ederim. Yani sağlam kafa sağlam vücutta bulunur diye de bir söz var biliyorsunuz. Şimdi mesela, bu söylediğim şey kimlik kartıyla da cebimizde taşıdığımız kimlik kartıyla da çok yakından ilişkili. Az evvel söyledim mi o konuyu? Evet, söylemiştim zannedersem. Marmara Üniversitesi'ndeyken hanımla beraber hastaneye gittik. Ne dedi bana doktor dikkatle dinledikten sonra, ama baya

önem de verdi, dinledi ama hiç konuşmuyor. Hep süzüyor beni sadece. Sen dedi kimlik kartına en son ne zaman baktın dedi. Mesaj alındı dedim, teşekkür ederim. Yani sen yaşın itibarıyla bu sıkıntıyı duyuyorsun. Kendini daha hafife tut. Biraz hızlısın galiba demek istiyor. Dolayısıyla bunu da dikkate almak lazım. Her yaşın kendine göre bir kabiliyeti var mesela ben iyi yüzerim. İyi de atlarım yani kule atlaması falan yaparım. Ama gel de şimdi yap bakayım. İmkân yok yapamam. Herhalde çivileme dediğimiz. Efendim onun atlamasını yaparım. Ama trampenden atlayamam. Düşerim yani suya düşerim düşmek olur o. Buna benzer birtakım kabiliyetlerini insan kaybediyor. Yaşına göre bir spor yapmalı herkes. Hanımefendiler de keza yaşlarına göre birtakım sporlar yapabilirler. Sporun ayıbı olmaz. Sporun her çeşidi makbul ve muteberdir. Efendim yeter ki umumî ahlâk ve edep çerçevesinde yapılmış bir spor dalı olsun.

İsmail Yılmaz: Hocam sizleri yorduk. Bizleri kırmayıp yoğun gündeminize rağmen röportajımızı kabul ettiğiniz için teşekkür ederiz. Rabbim ömrünüze bereket ihsan eylesin.

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2021 sayı: 13 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayım dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.

Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayıma hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm alttan 1,8 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemidir.