

International Journal
of Islamic Economics and Finance Studies
(Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi)

www.ijisef.org

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies

(Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi)

July / Temmuz 2016

Volume / Cilt: 2

Issue / Sayı: 2

p-ISSN: 2149-8393

e-ISSN: 2149-8407

www.ijisef.org

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies (IJISEF) is an international, academic, periodical and peer reviewed journal published by Centre of Political Economical and Social Research (PESA). The Journal particularly focuses on topics related to Islamic Economics, Islamic Banking, Islamic Financial Markets, Islamic Management, Fiqh and other relevant topics. The Journal is dedicated to building a platform for academicians, market and those who are interested in Islamic economics and finance studies to share, discuss, evaluate and distribute their works and opinions.

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies is published three times a year. Further information on the International Journal of Islamic Economics and Finance Studies can be found at: <http://www.ijisef.org/>

Permission to make digital or hard copies of part or all of the International Journal of Islamic Economics and Finance Studies for personal or classroom use is granted without fee provided that copies are not distributed for profit or directional commercial advantage. No part of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher. Permission may be requested from the PESA Research and Publication Department.

Copyright © 2015 by PESA

No responsibility for the views expressed by authors and reviews in the International Journal of Islamic Economics and Finance Studies is assumed by the editors or by the Publisher Center for Political, Economic and Social Resarch (PESA).

Printed at Gelişim Ofset - Sakarya /TURKEY

Contact Editorial Office

Adress: Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan-Sakarya/Türkiye

E-mail: ijisef@gmail.com **Phone:** +90 532 769 5899 **Fax:** +90 (264) 295 6233

Published by: Center for Political, Economic and Social Research (PESA)

Politik Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (PESA)

www.pesar.org

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies (IJISEF)

Published by PESA, On Behalf of PESA the Owner is
Fatih YARDIMCIOĞLU

Editor in Chief / Baş Editör
Mehmet ASUTAY

Editors / Editörler
Şakir GÖRMÜŞ
Ömer KARAOĞLU

Editorial Assistants / Editör Yardımcıları
Salih ÜLEV
Mervan SELÇUK
Hakan ASLAN
Mücahit ÖZDEMİR

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD / DANIŞMA KURULU

Habib Ahmed, Durham University, UK
Lokman Gündüz, Central Bank of the Republic of Turkey
Haider Ala Hamoudi, University of Pittsburgh, USA
M. Kabir Hassan, University of New Orleans, USA
Mohammad Hudaib, University of Glasgow, Scotland, UK
Zamir Iqbal, World Bank, USA
Abdul Ghafar Ismail, IRTI, Islamic Development Bank, Saudi Arabia
Rifki Ismal, Bank Indonesia, Indonesia
Hylmun Izhar, IRTI, Islamic Development Bank, Saudi Arabia
Yusuf Karbhari, Cardiff Business School, UK
Necmettin Kızılkaya, University of Istanbul, Turkey
Dian Masyita, University of Padjadjaran, Indonesia
Shehab Marzban, Hamad bin Khalifa University, Qatar
Shinsuke Nagaoka, Kyoto University, Japan
Saduman Okumus, Istanbul Commerce University, Turkey
Mehmet Sarac, University of Istanbul, Turkey
Zurina Shafii, Universiti Sains Islam Malaysia, Malaysia
Fatih Savaşan – Sakarya University, Turkey
Noor Zahirah Mohd Sidek, Universiti Teknologi MARA, Malaysia
Olivia Orozco de la Torre, Casa Árabe, Spain
Abdullah Turkistani, King Abdul Aziz University, Saudi Arabia
Rodney J. Wilson, Durham University, UK & INCEIF, Malaysia

Abstracting/Indexing: ASOS Index, Index Islamicus Google Scholar, BASE, CiteFactor, ESJI, Research Bible, Scientific Index, JournalTOC, DRJI, İSAM, J-GATE

www.ijisef.org

CONTENT / İÇİNDEKİLER

Proposed Model for the Implementation of Sadaqa House as Banking Product or Service	1
<i>Latifa Bibi MUSAFAR HAMEED, Surianom MISKAM</i>	
Hajj Management in Pakistan in the Light of Experience of Tabung Haji of Malaysia	13
<i>Usman BAIG</i>	
The Economic Thought of Khurshid Ahmad	41
<i>Nasir NABI</i>	
Günümüzde İslam İktisadı Alanında Yeni (Orijinal) Bilgi Üretimi Mümkün mü?	55
<i>Hüsnü TEKİN, Ömer Faruk TEKDOĞAN</i>	
Sosyal Ve Ekonomik Açıdan Fütüvvet İle İlgili Yazma Eserler Bibliyografyası	71
<i>Mahmut Esat Harmancı, Kenan Göçer</i>	
İslami Perspektiften Kurumsal Sosyal Sorumluluk	107
<i>Mehmet SARAÇ, Saime KAVAKÇI</i>	

Dear Readers,

I am pleased to hand the second issue of International Journal of Islamic Economics and Finance Studies (IJISEF) over to you. I hope the articles included are interesting for you and will enrich the literature on Islamic Economics and Finance. We have six articles (three of them in English, others are in Turkish).

First article is Proposed Model for the Implementation of Sadaqa House as Banking Product or Service. Second one is about Tabung Haji of Malaysia. Third one is also related with The Economic Thought of Khurshid Ahmad.

Forth article evaluates if it is possible to develop new approaches/economic institutions in the field of Islamic economics, as in the case of early period of Islam. Fifth study is about a Bibliography of Manuscripts about the Futuwwa Socially and Economically. The last article discusses Corporate Social Responsibility in Islamic Perspective.

I would like to thank all our Editorial Board and reviewers for their hard work. I hope that thanks to the help from our Readers, and all people cooperating with us, IJISEF aim to be one of the most important and contributed journals about Islamic Economics and Finance in our region.

Nice reading!

Şakir GÖRMÜŞ, PhD

Editor

Proposed Model for the Implementation of Sadaqa House as Banking Product or Service

Latifa Bibi MUSAFAR HAMEED*
Surianom MISKAM*

Abstract

This study is conducted to suggest a suitable model for implementing Sadaqa House as a banking product or service. The concept of Sadaqa House was introduced by Dato Dr. Abdul Halim Ismail during his speech at Global Islamic Finance Forum in 2014. In his speech, he proposed to the banks to embark on efforts to develop product and services to meet the financial requirements and demand for social welfare sector. He suggested that the Sadaqa House to be operated in the Islamic banking system and in the Islamic capital market. He also suggested that the Sadaqa House to be under the supervision of Bank Negara or the Security Securities Commission. Taking into consideration of his brilliant idea, this study explore the suitable model for the implementation of Sadaqa House as a banking product or service. The study has designed a framework for Sadaqa House in the Islamic banking sector based from the Investment Model. The model is identified that suitable for the implementation of Sadaqa House since it has a similar concept. Islamic banks may use the infrastructure and system of investment model to start with Sadaqa House.

Keywords: Sadaqa House, social welfare, Islamic banks

* International Research Centre of Islamic Economics and Finance (IRCIEF), International Islamic, University College Selangor (KUIS), Malaysia. Latifabibi@kuis.edu.my

* International Research Centre of Islamic Economics and Finance (IRCIEF), International Islamic, University College Selangor (KUIS), Malaysia.

© IJISEF, 2016

Introduction

Islamic banking has become a growing force in global financial circle over the past three decades and no exception in the case of Malaysia. Most of the countries in the world are now experiencing dual banking system, where the banks involved in alternative form of banking along the conventional banking. This is one of the biggest challenges to Muslims in the field of economics. It creates controversies and people start questioning how Islamic is the Islamic banks.

According to Malik et al. (2010) Islamic banks run mainly through private institutions focusing on profit maximizations. This contradicts with the concept of Islamic economics where the profit maximization is not the ultimate objective in Islam and human welfare maximisation is required in an Islamic economic system. It is the Islamic economics which will define the shape and form of the Islamic financial system, and which in turn will define the shape and form of Islamic banks.

Halim (2014) suggested for the Islamic banks to embark on efforts to develop products and services to meet the financial requirements and demands of social welfare sector. By embarking on this, the Islamic banks will meet the objective of Islamic economics especially in the part of poverty alleviation and betterment of ummah. This will differentiate the Islamic banks from the conventional banks. Halim (2014) proposed the Islamic banks to form a new product called Sadaqa House. The question here is how Islamic banks can embark on the development of products and services that cater for the social welfare sector? To shed some light on the above question, this study will explore a suitable model for the implementation of Sadaqa House as a banking product or service.

Model Proposed by Halim

According to Halim (2008), Islam basically is divided into three main branches, Aqidah, Shariah and Akhlaq. Aqidah relates to all matters of faith in Allah S.W.T, the Creator Muslims worship, His characteristics, our fundamental faith in Him and belief in His commands. Akhlaq deals with the higher behaviour of Muslims, his character as required of him. Shariah is divided into two broad categories namely Ibadat and Muamalat. Ibadat refers to the rules of worship or in other words man-to-Allah concerns whereas Muamalat refer to rules of man-to-man relationship. Muamalat is however not specifically confined to economic rules but encompasses also political and social rules. Islamic banking and finance fits under the Muamalat. However, there is another subheading under Islamic banking that falls under Islamic economics which usually are less emphasized and forgotten.

Halim (2014), in his key note address during the Global Islamic Finance Forum 2014 mentioned that Islamic economics consists of three sectors; namely siasi sector (government sector), tijari sector (private sector) and ijtimaai sector (welfare sector). Siasi sector is the public sector that establishes laws and regulations, implements economic policies and manages assets under state ownership. The tijari sector is the private sector, which is essentially the muamalat sector. This sector is involved in the creation of wealth encompassing the whole spectrum of economic activities from production to distribution and consumption. The third sector, ijtimai sector is a sector that carries the responsibility for the social welfare of the ummah, for example the zakat, waqf, sadaqa and qard hasan.

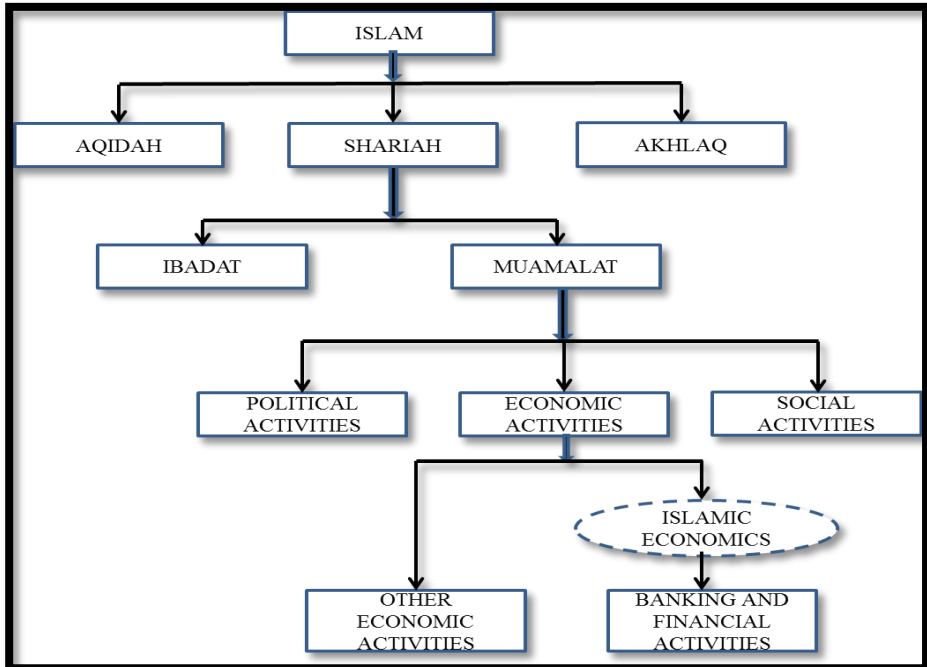
He stressed that the current Islamic finance only involves two sectors which are government and private sector meanwhile there is a need for enhancement in the social welfare sector. The Islamic banking and finance should be inclusive and encompass all the three sectors of the economy. He proposed for the Islamic banks to embark on efforts to develop products and

services to meet the financial requirements and demands of social welfare sector.

One of his brilliant ideas to the Islamic banks is to form a new Islamic bank product of Sadaqa House or Bayt Al-Sadaqa, as a vehicle to serve the financial requirements and demands of social welfare sector.

In general framework of Islamic Financial System, banking and financial activities falls under the Islamic economics as illustrated in Figure 2. However, the element of Islamic economics were less emphasised under the economic activities. Advocates of Islamic economics generally define it as middle ground between the system of Marxism and capitalism. Among the claims made for an Islamic economic system by Islamic activists are that the gap between the rich and the poor will be reduced and prosperity enhanced. Sadaqa House can be one of the methods to promote Islamic economic system in banking and financial activities.

Figure 1: General Framework of Islamic Financial System

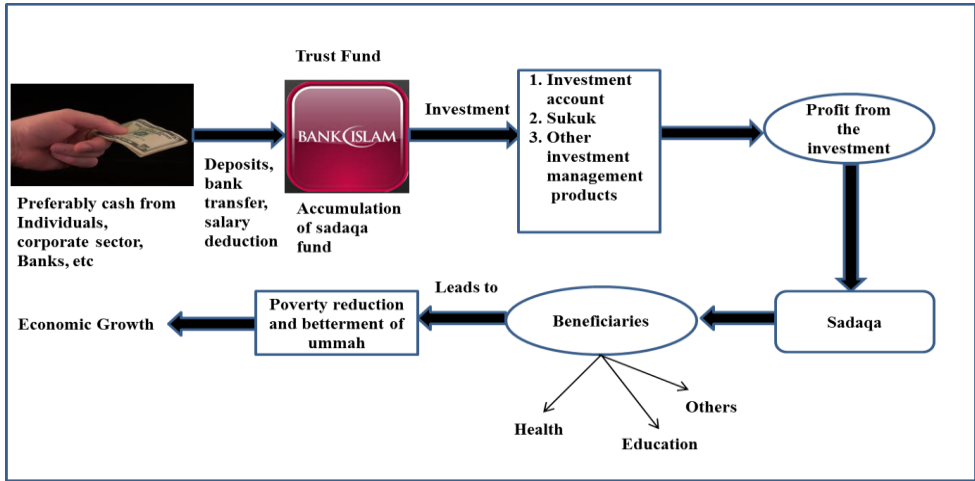


The Concept of Sadaqa House

Sadaqa House according to Halim (2015) can be defined as a business that provides product and services to collect the various types of sadaqa, waqf, hiba and etc mainly from the private sector and distribute these to the poor and the needy in the social welfare sector. The important requirement of Sadaqa House is that it is owned and controlled by the banking group or any other organisation which is given licence. Halim (2015) proposed that the Sadaqa House to be operated in the Islamic banking System and in the Islamic capital market. Therefore the proposed Sadaqa House should be under the supervision of Bank Negara Malaysia or the Securities Commission of Malaysia.

The idea of Halim (2015) on the perspective of sadaqa as banking product and service can be conceptualised as the Figure 2.

Figure 2: Concept of Sadaqa House



Source: Halim (2015)

Basically, from the view point of Halim (2015), sadaqa that are given by the donors preferably in the form of cash either it is deposited to the banks, through bank transfer or through salary deduction. The donors here refer to any individuals, businesses, corporate sectors or banks who intend to donate their money.

The donated money will be accumulated in an account in the Islamic banks and probably it is in trust fund account. The accumulated sadaqa money will be invested in sukuk or in other investment management product. The profits from the investment will be channelled to sadaqa and the beneficiary can be for health, education or other purposes.

The initial money donated by the donors will be accumulated and it will increase day by day by the increment of the number of donors and the frequency of sadaqa made. The profit will increase since the initial increases. The amount of sadaqa will also increase. This scenario will give positive impact towards the poverty alleviation in Malaysia and the development of ummah.

Similar Framework in Current Banking Sector

Investment model in a banking sector is identified as having a similar framework as per suggested by Halim (2015). The model of investment is illustrated in Figure 3.

Figure 3: Restricted Investment Account Model

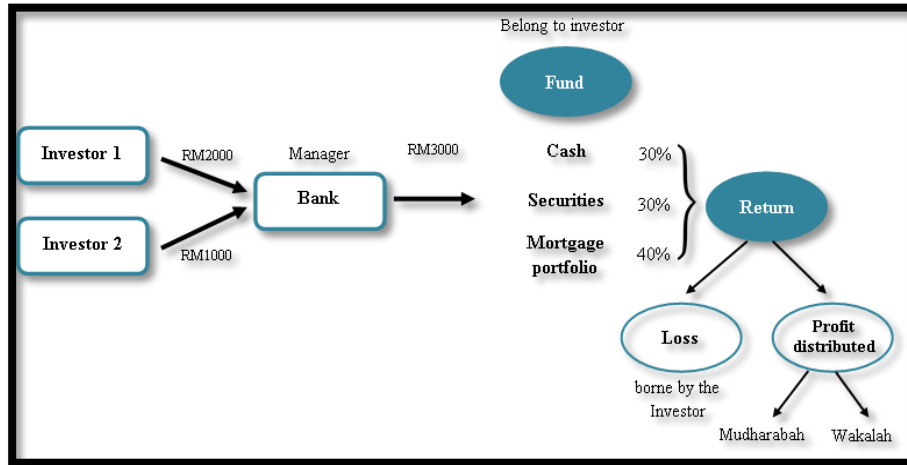


Figure 3 explains the process of investment in the banking sector. Assume that there are two investors who would like to invest each RM 2000 and RM1000 in a bank. The investment amount from these two investors will be deposited in the bank where it will be managed by the manager of the particular bank. The fund basically belongs to the investors and it will be invested either in securities or mortgage portfolio or cash or in other investments.

Example from the figure above, the bank has invested 40 percent for the mortgage portfolio, 30 percent for securities and cash 30 percent as per required by the investors. The return from these investment can be profitable or at loss. If the return is profitable, it will be shared by investors and banks, provided the concept of investment agreed by the investor is mudaraba meanwhile for wakalah, the bank will only receive fee base income (investment

fee). In the case when the investment returns is not profitable, the investors solely will bear the loss.

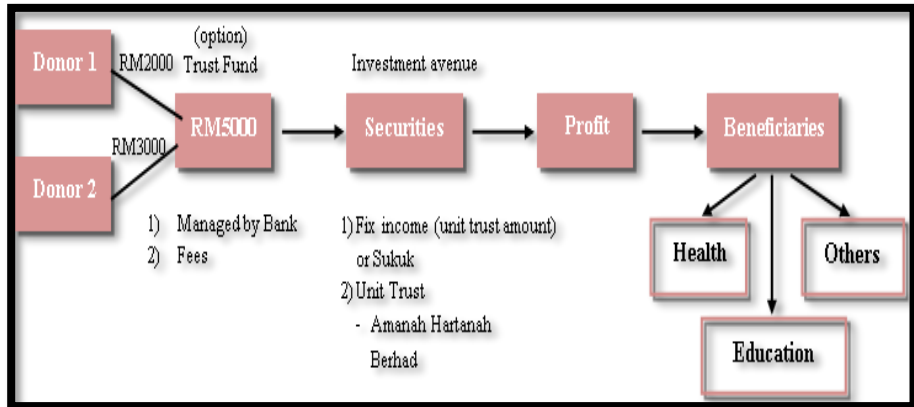
Currently there are three banks in Malaysia where they offer product based on the concept of investment; Maybank Islamic, Bank Islam Malaysia Berhad and Kuwait Finance House. In Maybank Islamic the product is called as Mudarabah IA, in Bank Islam it is called as Al-Awfar and in Kuwait Finance House it is called as Mudaraba Plus Account-i.

The Propose Framework for Sadaqa House in the Banking Sector

This study will propose Sadaqa House framework based from the investment conceptual model discussed above. The model is identified as the suitable model for the implementation of Sadaqa House in the banking sector. Figure 4 shows the proposed framework for Sadaqa House using the similar concept.

The investors in the context of investment framework are replaced with donors in the framework of Sadaqa House. Donors in this framework refer to individuals, businesses, corporate sectors, banks or anyone who intent to donate. The exemption of tax is an important factor that needs to be looked into in order to encourage people or organisation to donate. Sadaqa House may accept money through deposits, bank transfers, salary deduction and etc. The donated money will be deposited in the account for example trust fund managed by the manager of the banks. The fund will be invested to gain profit. The investment avenue could be in securities, fixed income such as sukuk or in unit trust; example Amanah Hartanah Berhad. The profit from the investment will be channelled to the Sadaqa House or beneficiaries; namely health, education or others.

Figure 4: Proposed Sadaqa House Framework



The bank as a service provider can claim fees for trustee and management. The fees will be deducted from the profits before it is given to the beneficiaries. This method is similar with the wakalah concept. The investment venue chosen by banks must be minimal risk since the money invested is for the purpose of sadaqa.

The infrastructure and system for Sadaqa House can be considered available, especially the banks that implement investment model; for example Bank Islam, Maybank Islamic and Kuwait Finance house. This will reduce the cost for the bank since the existing infrastructure can be used for the implementation of Sadaqa House. This model reflects that Sadaqa House is viable to be implemented in Islamic banks.

However, there are certain aspects that need further research before the implementation of Sadaqa House; especially in the aspects of laws and regulations, trust fund, the demand for Sadaqa House product or service by the public, corporate sectors, the willingness of the banks, the operations and other factors that are considered important.

Benefits of Sadaqa House to the Stakeholders

i. Islamic Banks

Islamic banks will be different from conventional banks by incorporating welfare sector. This will fulfil the objective of Islamic economics where the objective is not only focusing on profit maximization but also on the human welfare. The public will have higher trust on Islamic banks and the number of customer of Islamic banks will increase. The Islamic banks can implement Sadaqa House with a lower cost since the infrastructures are available in the current banking system. The Islamic banks can participate in helping the government to reduce poverty and to increase the economic growth.

ii. Government

Sadaqa House will reduce the burden of the government in the poverty alleviation. The government will have stronger support from the Islamic banking to develop the country and to increase the economic growth.

iii. Public

The implementation of Sadaqa House in the banking sector will encourage the public to give sadaqa. Public will have easy access to do sadaqa at any time and at any place. Since the amount of sadaqa can be as small as RM10, it will also boost the lower and middle class people to give sadaqa.

Conclusions

Islamic banks have the infrastructure and system to start with the Sadaqa House. The model proposed in this study can be a general framework in order for the Islamic banks to do further research to make the Sadaqa House as one of the Islamic banking product or service in the future. Islamic banks should step forward and incorporate the Islamic economics especially on the welfare sector for the betterment of ummah and the development of the country.

The idea of Sadaqa House as banking product or service should not be taken lightly. The future of Islamic banks depends not only upon innovating and investing in new product which are profitable but also upon satisfy the faith of stakeholders and human welfare. This study will strongly propose for the Islamic banks to look into the idea presented by Halim (2015) and to venture on how the Sadaqa House can be implemented. The proposed framework in this study clearly shows that the possibility for the implementation is positive.

References

- Bank Negara Malaysia. 2014. Investment Account Guidelines Kuala Lumpur.
- Chapra, M.U. 2008. *Objectives of the Islamic Economic Order in an Introduction to Islamic Economics and Finance*, Sheikh Ghazali, Syed Omar and Aidit Ghazali (Eds.) CERT.
- Halim,A.I. 2008. *Bank Islam Malaysia Berhad: Principles and Operations in Introduction to Islamic Economics and Finance*, Sheikh Ghazali, Syed Omar, Aidit Ghazali (Eds.) Cert Publication.
- Halim, A.I. 2014. *Public Lecture by Dato Dr. Abdul Halim Ismail, Award Recipient of the Royal Award for Islamic Finance 2014*. Global Islamic Finance Forum 2014, Kuala Lumpur.
- Halim,A.I. 2015. *Public Lecture by Dato Dr. Abdul Halim Ismail, Award Recipient of the Royal Award for Islamic Finance 2014*. 6th Asia Islamic Banking Conference, Kuala Lumpur.
- Khan, F. 2010. How “Islamic” is Islamic Banking. *Journal of Economic Behaviour & Organisation* 76. pp 805-820.
- Malik,S.M., Malik, A., & Mustafa,W. 2011. “Controversies that makes Islamic banking controversial: An Analysis of issues and challenges”. *American journal of Social and Management Sciences*, 2, (1). pp. 41-46.
- Syed, F. S., Muhammad, W.R. & Malik, R. K. 2012. Islamic Banking Controversies and Challenges. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*. Vol 3 No. 10. pp. 1018-1026.
- Zarqa,A. 2005. “Islamic Economics: An Approach of Human Welfare” in *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Aidit Ghazali & Syed Omar (Eds.) CERT Publications.

Hajj Management in Pakistan in the Light of Experience of Tabung Haji of Malaysia

Usman BAIG*

Abstract

This paper examines the management of Hajj in Pakistan in the light of experience of Tabung Haji of Malaysia. Tabung Haji as an Islamic Financial Institution comes up with products that satisfy two fundamental human needs: Religious as well as financial. The flourishing undergo of TH urged to bring a work to examine the factors responsible for its success and to delineate lessons of experience for Pakistan. The purpose of this study is to analyze the significance of economics of Hajj management and to suggest an institutional arrangement in Pakistan. This study carries out a SWOT (Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats) analysis to examine the internal and external factors accountable for Tabung Haji's success. A comprehensive analysis will be done about the Hajj Cost in Pakistan. Households in Pakistan are facing great difficulty to save for the purpose of Hajj. Institutional arrangements similar to Tabung Haji can play an effective role to increase savings for the purpose of Hajj. This study proposes a model for Hajj arrangements in Pakistan. Socio-economic institutions will always be welcomed by the Muslims as they will mobilize their savings to *riba* free investments and provide them facilities during Pilgrimage.

Key Words: Hajj, Hajj Management, TH.

* Lecturer, Government Degree College Pasrur (Sialkot), Department of Economics, usman.chughty@gmail.com

Introduction

Islamic teachings take account of the socio-economic well-being and development of Muslims at distinct level. Hajj is one of the pillars of Islam and one of its most important fundamentals¹. It's obligatory upon every Muslim to make the pilgrimage to the Holy City of *Makkah* at least once in his lifetime, if he can afford the journey/expenses and perform the rituals². The word 'afford' is of prime importance because the pilgrimage to the holy city of *Makkah* is of considerable expense.

The saving scene in Pakistan is not ideal. Income is the most important variable which has a positive effect on household saving behavior in Pakistan (including rural and urban). It is difficult for lower and middle income people to save enough in their lifetime for pilgrimage. Many People adopt traditional methods of savings to purge their money from interest. But, savings with orthodox methods can't be mobilized for investment activities because these are a type of hoarding. This scenario further worsens the conditions of economic growth and development in the economy. We need a financial rearrangement if we want a better management of Hajj duty and to make it easy and accessible for people.

Institutional arrangement following the Tabung Haji (TH) model can motivate Muslims in other countries to increase savings with institutional means for the purpose of Hajj and reduce hoarding. This motivation may be expected to increase their contribution in the development progression through savings mobilization and investment capital accumulation. TH as an '*Islamic Financial Institution*' came up with the products that can assure two primary human needs, religious and financial. Successful experience of TH can be replicated in other Islamic countries. So, it is necessary that we first

¹ *Sahih Muslim*, Vol. 1, Book 2, *Hadith* 21

² Holy *Qur'an*, *Surah* 3, Verse 97

investigate the factors responsible for THs' success and then we draw lessons of experience for Pakistan.

1.1. Objectives

The objectives of the study can be:

- To analyze the significance of economics of Hajj management that lies in mobilization and efficient utilization of Hajj funds by institutional means.
- To suggest an institutional arrangement will be helpful for the Muslims of Pakistan, so that they may save their money purposefully for Hajj.

1.2. Methodology

The study carries out a SWOT (Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats) analysis for TH operations. SWOT Analysis is a useful tool to identify various significant factors and to determine the position of an organization in market. Identification of weaknesses shows the areas which need further sights. Threats are the external factors that highlight future challenges in the economy. The study will also describe structural arrangement, financial management, investment activities and Hajj operations of TH.

A comprehensive analysis will be done about the Hajj Cost in the case of Pakistan. At the end, the study will propose institutional arrangements in Pakistan following the activities, functions and procedures adopted by TH.

2. Literature Review

TH, a unique institution in the world, is catering for the needs of Malaysian Muslims performing Hajj (Tabung Haji, 1987). Encik Azhar (2000) Shari'ah is the practical aspect of a Muslim's daily life is divided into two: *Ibadat* and *Muamlat*. TH is an economic activity different from other *Muamlat*

institutions in that it is also indirectly linked to *Ibadat* aspect of Shari'ah. Although TH is not a bank in the traditional sense of the term, but it works very much the same way as a specialized Islamic bank would. It performs two important banking functions i.e. accepting the deposits and making investments (Ausaf Ahmad, 1997). TH is a good example of how a specialized financial institution could work successfully in accordance with the Islamic principle (Ausaf Ahmad, 1995).

Mokhtar et al., (2008) TH is an Islamic financial institution that provides a systematic mobilization of funds from Muslims to assist them to perform pilgrimage to *Makkah* as well as to encourage them to participate in investment opportunities and economic activities. TH is receiving regular inflow of deposits each year due to its almost monopolistic position in pilgrim's management. TH has incorporated various subsidiary companies. These can be grouped into three main sectors, i.e. plantation, project management and services (Encik Azhar, 2000).

Mohd Shuhaimi (2011) highlights the role of TH in economic development of Malaysia. TH is a suitable business entity for sustainable economic development. The financial performance of TH from 2007 to 2009 indicates that TH is a sound financial corporate entity. Abdul Mannan (1996) has urged the other Muslim countries to adopt the TH model. In first, he has used the experience of TH to infer and to conclude that Hajj can be used as a forum to enhance social and economic co-operation among the Islamic countries.

Household sector accounts for a large amount of the total savings in developing countries. In Pakistan, during the last three decades, the household sector has accounted for about 83 % of the total savings (A. Burney and H. Khan, 1992). Income is the key determinant and most important variable affected positively household savings in Pakistan (including rural households and urban households). But, savings much is not possible here because the household

saving scenario, in fact, is not ideal (Ahmad and Asghar, 2004). Low level of income, spendthrift nature of the people and inappropriate implementation of the policies are reasons of low level of savings (Nasir & Khakid, 2004). Proper policies must be implemented to improve the rate of economic growth in the country.

3. Tabung Haji of Malaysia (TH)

TH is the premier Islamic financial institution in Malaysia. Established in 1963, TH has 51 years of experience in savings, Hajj services and investments. The Islamic Development Bank considered the significance of TH as an 'Islamic Financial Institution' and awarded the IDB prize in Islamic banking for the year 1410H (1995). This prize is an international recognition of TH's success competently, efficiently and profitably mobilizing depositors' savings into Shari'ah compliant investments.

The fundamental concept behind TH's establishment was to enable Muslims to save for pilgrimage without any fear of their money being tainted by *riba*. TH has been encouraging Malaysian Muslims to save not only for the purpose of Hajj but also for investment purpose to earn profit out of their savings. As a professional and responsible corporate organisation, TH has never failed to keep abreast with development domestically and internationally to maintain its competitive edge.

3.1. Organizational Structure

TH is a semi-government body under the Prime Minister's Department. Its organizational structure reflects a fully autonomous body which is able to exercise its statutory powers and executive policies for the benefits of its depositors (Joni Tamkin, 2001).

The Board of Directors has been bestowed upon the power under Tabung Haji Act 1995 (Act 535) to administer the fund and all matters concerning the pilgrims' welfare. The Board comprises a chairman, a

representative of the Prime Minister's Department, a group managing director and chief executive officer, a representative of the Treasury and 6 other members. The Board of Directors also formulates policies and implements all matters related to the pilgrims' welfare.

3.3. Performance Analysis

3.3.1. Major Functions

TH's main functions include depository, investment and pilgrimage management. Depository function is to provide *riba* free saving services to Malaysian citizens. Investment functions carry out investment of accumulated funds and monitoring of investment activities. Pilgrimage management includes Hajj services in Malaysia and in Saudi Arabia.

3.3.1.1. Saving Services

TH as an institution started its operations on the modest scale, with only 1,281 depositors and a total of RM 46,600 (USD 12,000) deposits. TH has now grown into a big corporate body reached 8.3 million depositors with accumulated deposits of RM 45.7 billion. TH follows the Shari'ah Principle of *wadiah al wakalah*³, in order to utilize the funds of depositors. TH has made all possible efforts to simplify the saving procedure and expanding its retail collection network to ensure easy accessibility to deposit source. TH achieved the "Pelan 50" idea in 2012. TH *Pelan 50*: "a plan to sign up 50% of the Muslim population in the country as TH depositors"⁴ was launched in 2008. At the end of 2013, the total number of depositors was 8.3 million, 52% of the Muslim population in Malaysia.

³ Shari'ah principle of *Wadiah al-Wakalah al-Mutlaqa*. In which depositors give consent to TH to manage their deposits for investment.

⁴ Tabung Haji, Annual report 2012.

Table 1: TH Deposits, Revenue and Net Assets (2004 – 2013)

Years	Deposits Received (Mil. RM)	Revenue (Mil. RM)	Net Assets (Mil. RM)
2004	12,085	950	12,426
2005	13,319	1015	13,688
2006	14,743	1165	15,119
2007	17,083	1857	17,562
2008	20,576	1513	21,204
2009	23,590	1752	24,275
2010	27,115	2056	28,289
2011	31,694	2176	32,036
2012	38,284	2832	40,125
2013	45,719	3730	48,169

Source: Compiled from Annual Reports of Lembaga Tabung Haji 2006-2013

TH accumulated a total of RM 45,719 million worth of deposits in 2013. Table 1, above, shows that since 2004, Depositor's fund of TH has increased more than 3-folds. This fact reflects that TH's notable achievement of consolidating its position as steadfast and trustworthy institution among stakeholders. First time since TH started, Total Revenue of TH exceeded the RM 3 billion mark. It reached RM 3730 million in 2013. TH also recorded its highest income, in 2010, of more than RM 2 billion for the first time. TH experienced increasing trend in the asset growth. Net Assets of TH were worth RM 48,169 million in 2013. In fact the growth is remarkably high, i.e. 25% in 2012.

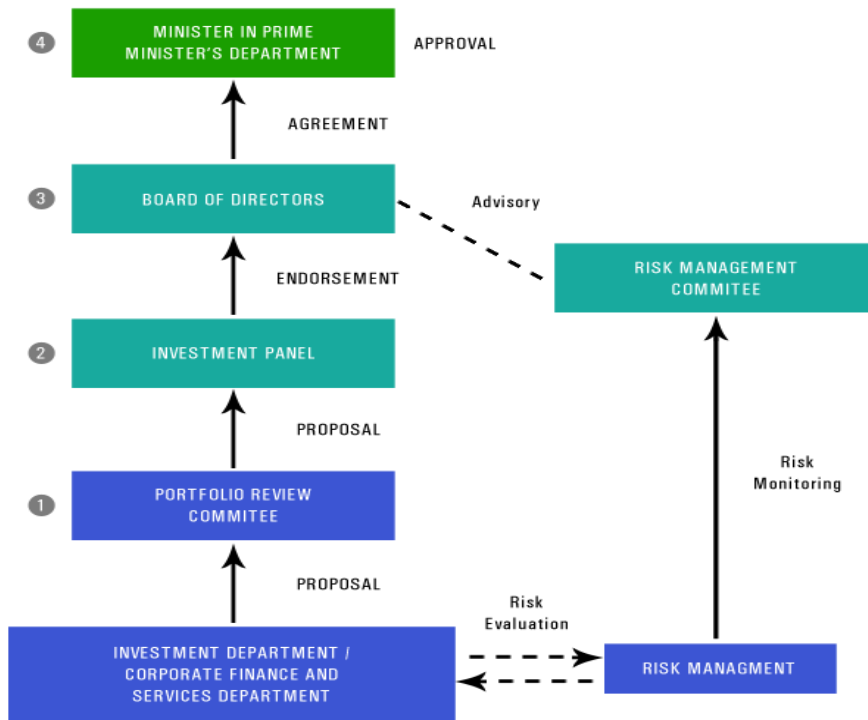
3.3.1.2. Investment

TH has been encouraging Muslims to save, not only for Hajj, but also for investment purpose. In this way they can earn profit on their savings. TH exercises extreme level of prudence in its investment activities and ventures. Decisions are only made after massive groundwork and extensive deliberations to make sure that each investment activity will bring handsome returns.

Investment Panel, an investment advisory committee, was set up based on TH's act. Investment Panel consists of Shari'ah Law experts & distinguished business professionals. Its purpose is to advise the Investment Board about viable investment proposals prior to submit to the Minister for final approval.

Figure 1, below, shows the investment procedure of TH that every investment proposal needs approval of the Risk Management Division, Portfolio Review Committee and after review of Investment Panel, presented to the Board of Directors for approval initially. The Minister will receive the proposed investment activities for approval finally.

Figure 1: Investment Approval Channel



Source: <http://www.tabunghaji.gov.my/investment-2>

Investment activities of TH are conducted according to Islamic principles. TH uses *Mudaraba* and *Musharaka* as investment modes. To make sure that investment activities of TH are according to Shari'ah rules, each

investment activity is supervised by the National Fatwa Council of Malaysia and the Religious Supervisory Council of Bank Islam Malaysia Berhad.

TH generates most of its income from investment in Shari'ah compliant equities. Investment in equities represents the biggest portion of TH's investment portfolio at 53% in 2013. TH involves in the Islamic finance sector through its own subsidiary company BIMB Holdings Berhad (BHB). BHB invests in Shari'ah guided entities, i.e. Islamic banking, *takaful* and stock-broking. Service sector investment of TH includes information technology and marine support for the Oil and Gas industry etc.

Investment strategy through subsidiaries is indication of TH determination to attain business growth in identified Shari'ah compliant sectors. TH's investment in subsidiaries and participation in joint ventures cover various sectors. Emphasis is given to the plantation, Islamic finance, real estate development, information technology and services sectors. TH has established wholly owned companies where it participates actively in the management. Investment in Islamic banking and finance is a kind of joint venture with reputed Islamic banks of Malaysia (Encik Azhar, 2000).

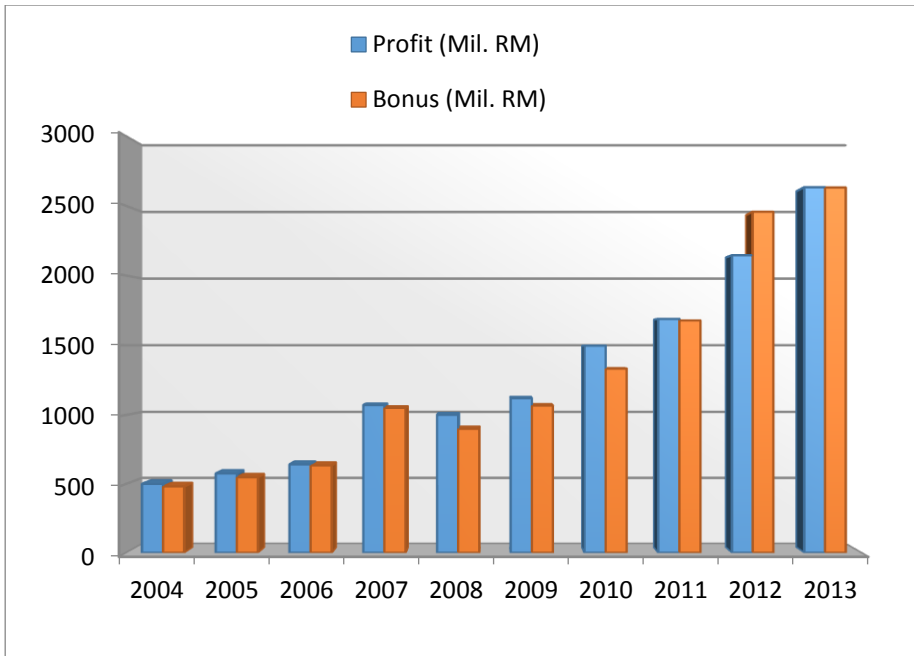
3.3.1.3. Profit, *Zakah* & Bonus

The profit gained from the use of the depositors' fund is distributed among the depositors. The profit is distributed after the *Zakah* deduction from profit, in the form of a bonus. TH earned remarkable growth in profits over the years. Table 2, below, shows net profit (after the payment of *Zakah* and tax) for the year 2013 was RM 2634 million. In a row, TH's net profit exceeded the RM 2 billion mark, for the second time. The profit growth was lower in 2008 to RM 1001 million from RM 1071 million in 2007.

Table 2: TH Profit, Zakah, Bonus & Bonus (%) of TH (2004-2013)

Years	Profit (Mil. RM)	Zakah (Mil. RM)	Bonus	Bonus (%)
2004	500	31	482	5.00%
2005	576	21	548	4.50%
2006	641	27	634	4.75%
2007	1071	37	1051	7.00%
2008	1001	38	900	5.00%
2009	1120	39	1067	5.00%
2010	1497	41	1332	5.50%
2011	1689	44	1678	6.00%
2012	2146	47	2458	8.00%
2013	2634	53	2632	8.00%

Source: Compile from Annual Reports of TH 2006-2013

Figure 2: TH Profit & Bonus (2004-2013)

A large portion of TH net profits are distributed to depositors in the form of bonuses. Bonuses paid to the depositors are based on the principle of profit sharing which differentiates the bonus from the concept of *riba*. Figure 3, above, shows that TH has earned healthy profits in the recent years enabled it to pay competitive bonus to its depositors. A special Hajj bonus of 2% paid to TH depositors, who have not performed their Hajj yet. The increasing trend shows that TH has maintained a steady rate of return.

Before distribution of bonus to its depositors, TH pays *Zakah* from the profits. It provides the *Zakah* fund to the Islamic Religious Department. The Islamic Religious Department redistributes the *Zakah* fund to the eligible beneficiaries. Table 2, above, shows the amount of *Zakah* fund paid by the TH has increased significantly, i.e. from RM 31 million in 2004 to RM 53 million in 2013. TH has made a contribution to the social and economic development of Malaysia by increasing payment of *Zakah* each year.

3.3.2. Hajj Management

Hajj management and services have been TH's core activity since its inception 51 years ago. TH's vision is to provide the best hajj services for all Malaysian pilgrims. Under the conditions of the Pilgrims Management and Fund Board Act, all pilgrims from Malaysia are required to make Hajj arrangements with TH. Hajj applicants can register for Hajj at TH branch offices, through TH official website and at TH authorized banks. Applicants should be Malaysian nationals. To register for Hajj with TH one should accomplish the following requirements:

- Malaysian national
- Muslim
- Depositor with a TH account
- A minimum balance of RM 1300 required in TH account

Hajj passports are issued to Malaysian citizens and permanent residents only. All necessary medical examinations and inoculations against certain diseases like cholera, meningitis, and influenza are arranged by TH at local hospitals and health centers. In conjunction with the state religious affairs departments, Hajj guidance courses are given to the pilgrims at state and district levels.

3.3.2.1. TH Hajj Services in the Saudi Arabia

While performing Hajj in the Holy Land (Saudi Arabia), TH makes sure that its services provide convenience to the Malaysian pilgrims. Comfortable accommodation in *Makkah* & Medina, medical services, service counters of TH to operate their account in the Holy Land and Hajj guidance & counselling services are made available for pilgrims. A subsidiary company of TH, TH Global Services Sdn Bhd (THGS) provides daily cooking facilities for pilgrims. This company provides lunch and dinner on daily basis

TH also provides financial services at the Holy Land. TH opens service counters at nine different locations for pilgrims. Pilgrims can save, withdraw and make payments by operating their own account in the Saudi Arabia.

3.3.2.2. Hajj Dues

Table 3, below, highlights that TH has maintained Hajj fees charged to pilgrims at the fix level of RM 9980. Although, there increase in the hajj cost every year, TH provides a handsome amount in subsidy to the pilgrims.

Table 3: TH Hajj Cost, 2010-2014

Years	Actual Hajj Dues (RM)	Hajj Fees Charged (RM)	Subsidy Provided (RM)	No. of Pilgrims
2010	14130	9980	4150	26,000
2011	14340	9980	4360	27,900
2012	14880	9980	4900	27,900
2013	15555	9980	5575	27,900
2014	16155	9980	6175	27,900

Source: Compiled from TH Annual Reports, 2010-2013.

Till 2013, the total amount of subsidy provided by TH reached to RM 93.4 million⁵. TH provide subsidy as part of its “social obligation” and “corporate social responsibility” for the Malaysian pilgrims. Subsidy is provided to only first time pilgrims under the Muasassah category.

We should explore some of the factors which entailed in THs’ success. These factors can be religious, political, economical and social.

“The years of experience, good infrastructure, well-planned operations, good intergovernmental relationship and economies of scale are among the factors contributing to the low cost and yet high quality services.”⁶

3.4. SWOT Analysis of TH

This section is divided into Internal Analysis of TH and External Analysis of TH. Internal Analysis of TH determines the Strengths and Weaknesses of TH’s experience. On the other hand, External Analysis of TH determines the Opportunities and Threats to TH.

3.4.1. Internal Analysis of TH

3.4.1.1. Strengths

In the internal analysis of TH, strengths are those factors which add value and also give competitive edge to TH against competitors. There are many attributes and factors which may be considered strengths of TH. Here, this study will determine some important factors as strengths of TH.

⁵ Lembaga Tabung Haji Annual Report 2013

⁶ Nayan, Encik Azhar (2000) *Towards Islamic Banking - Experiences and Challenges: A Case Study of Pilgrims Management & Fund Board, Malaysia*, Islamabad: Institute of Policy Studies, p.p. 58.

i. TH almost has monopoly position in the Hajj management of Malaysia. TH has exclusive right to arrange with Hajj matters in Malaysia. This monopoly state of TH ensures stable growth in deposits.

ii. The participatory and service oriented management concept under which TH has been operating has increased the efficiency of the organization considerably. All the staff members, depositors and pilgrims can easily see the CEO to voice their grievances. This has helped to establish good report among the pilgrims, depositors and the public.

iii. TH has evolved an efficient system of management. Efficient management of TH lies in the separation of the power and decentralization of authorities. TH introduces an effective system of accountability. TH encourages the use of advance technology equipments to improve the operations.

iv. The simplification of procedures of deposits as well as cooperation with other similar institutions has enabled TH to mobilize remarkable savings for investment purposes.

v. The diversity of investment in a variety of economic enterprises minimized the risk and ensured the continued dividend to the depositors at a competitive rate.

vi. TH invests the funds of depositors through its various subsidiary companies. TH has developed subsidiary companies in different specified areas. Each subsidiary specializes in its concerned area.

vii. TH earns competitive returns from investments. TH's major investments are in real sector. So, TH gives competitive returns to its depositors.

3.4.1.2. Weaknesses

- i. TH follows extensive procedure in approving an investment plan. Every investment proposal needs to approve from different concerned authorities⁷. This brings inefficiency in investment procedures.
- ii. TH is lacking in marketing strategy. TH has not adopted dynamic approach towards marketing its products. TH seems lacking behind in addressing the market requirements.

3.4.2. External Analysis of TH

3.4.2.1. Opportunities

- i. TH is a result of political will with a social vision of the then Malaysian government. This vision is backed by an appropriate technical knowledge. The government saw the tremendous possibility of development of Hajj management as an institution and through an act of parliament, after due consultation from the view points of Shari'ah, TH was established.
- ii. The Malaysian government provides guarantee to the depositors. This adds their confidence in TH. TH encourages savings from Malaysians not only for the hajj purpose but also for many others needs of depositors. This helps in attracting the savings of Muslim depositors.
- iii. TH has evolved a sound strategy of cooperation and coordination with the governments of Malaysia and Saudi Arabia. TH coordinates with government and private agencies for the purpose of Hajj affairs. TH coordinates and cooperates with registration department, ministry of national unity and social development, ministry of health and different air line companies. This cooperation with agencies helps TH to manage Hajj operations and economize the cost of Hajj.
- iv. TH coordinates with Saudi government and cooperates with other authorities of Saudi government. This close cooperation with Saudi

⁷ <http://www.tabunghaji.gov.my/investment-2>

authorities helps TH to get advantage of the improved services provided there for Hajj affairs.

v. TH Act helps TH to build up as an institution and refrain from unnecessary competition in the country. No other individual or organization was allowed to provide Hajj services without the permission from the Minister of TH. Legal and judicial framework designed in Malaysia for Islamic banking and fiancé also contributes in expanding TH activities.

3.4.2.2. Threats

i. Limitation of TH services to Malaysian citizens only has limited the scope of TH activities. TH is not engaged in discussion with other organizations and institutions of different countries. It refrains TH from learning lessons from others experiences. This limitation may stagnant the developing process of TH activities and harmful for addressing future challenges.

ii. TH enjoyed monopoly benefits in Malaysia as a sole Islamic financial institution in Malaysia till 1983. But later in 1983, Malaysian government was able to establish an Islamic bank in Malaysia. After the development of Islamic banking industry in Malaysia, it became difficult for TH to gain monopoly benefits.

iii. TH is facing competitive pressure from commercial banks. Commercial banks in Malaysia are licensed to practice Islamic financial products. These banks offer their products and services to Muslims and non-Muslims also. This expanding Islamic banking industry in Malaysia creates a competitive pressure and reduces the monopoly benefits.

4. Current Situation of Hajj Management in Pakistan

Management of the Pilgrimage to Holy city of *Makkah* is a complex task. It involves many important aspects which require deep considerations. Research and in-depth study requires improving the current situation of Hajj management in Pakistan. In this section, certain aspects of Hajj management

techniques and issues involved are discussed. We will also highlight some of the problems pilgrims are facing.

4.1. Directorate of Hajj

Under the 1973 constitution of Pakistan, the task of arrangements for Hajj is made by the Ministry of Religious Affairs & Interfaith Harmony (MORA & IH). Mission statement of MORA & IH in this regard is as follows:

“Serve and facilitate the intending pilgrims with commitment and dedication so as to enable them to undertake their religious obligation with ease and peace of mind.”⁸

There is a Directorate of Hajj under MORA & IH. Directorate of Hajj Division is responsible for the Hajj operations in Pakistan and in Saudi Arabia. It announces Hajj Policy for current year. The main objective of the plan is to facilitate pilgrims.

4.1.1. Organizational Structure

MORA & IH is a government body managed by two Ministers appointed by the Federal Government of Pakistan. One is the Federal Minister and other is the State Minister. Under these Ministers, there is a Secretary of the MORA & IH appointed by Federal Government.

Before the announcement of new Hajj policy, the Ministry analyzes the previous years' Hajj plan. The Honorable Supreme Court of Pakistan constitutes a committee that makes consultations with all stakeholders. This committee reviews and modifies the previous years' policy to formulate new policy.

⁸ Hajj Policy And Plan-2014

4.1.2. An Overview of the HAJJ POLICY AND PLAN

This section will provide an overview of the Hajj Policy and Plan of Pakistan from 2007 to 2014.

4.1.2.1. Hajj Quota

Hajj quota is allocated to every country by the Saudi government on the basis of ratio of 1000 pilgrims per 1 million Muslim populations. The Ministry implements the Hajj scheme through Government Hajj Scheme (GHS) and Private Hajj Group Organizers (HGOs). Hajj quota is then distributed between these two in the ratio of 50:50.

Table 4: No. of Pilgrims from Pakistan, 2007-2014

Hajj Years	Hajj Quota of Pakistan		
	GHS	HGOs	Total
2007	79500	80088	159588
2008	85000	79647	164647
2009	80000	79647	159647
2010	80000	79647	159647
2011	89605	89605	179210
2012	89605	89605	179210
2013	89605	89605	179210
2014	56684	86684	143368

Source: Compiled from the Hajj Policy and Plan (2007 to 2014)

4.1.2.2. Selection Criteria

Criteria for selecting pilgrims changed in 2011 from balloting system to the principle of “first-come, first-serve”. Pilgrims under GHS were selected through balloting among total number of applicants till 2010. Selected candidates are considered registered for Hajj. Majority of the pilgrims were allocated by randomized balloting system and the remaining pilgrims by

special quotas. The major draw-back of balloting system was that the balloting was the primary source for most of the people as many were not eligible for special seats. Till now from 2011, applicants are considered eligible on the basis of time and date of deposit, of Hajj dues, in the nominated banks.

4.1.2.3. Hajj Dues

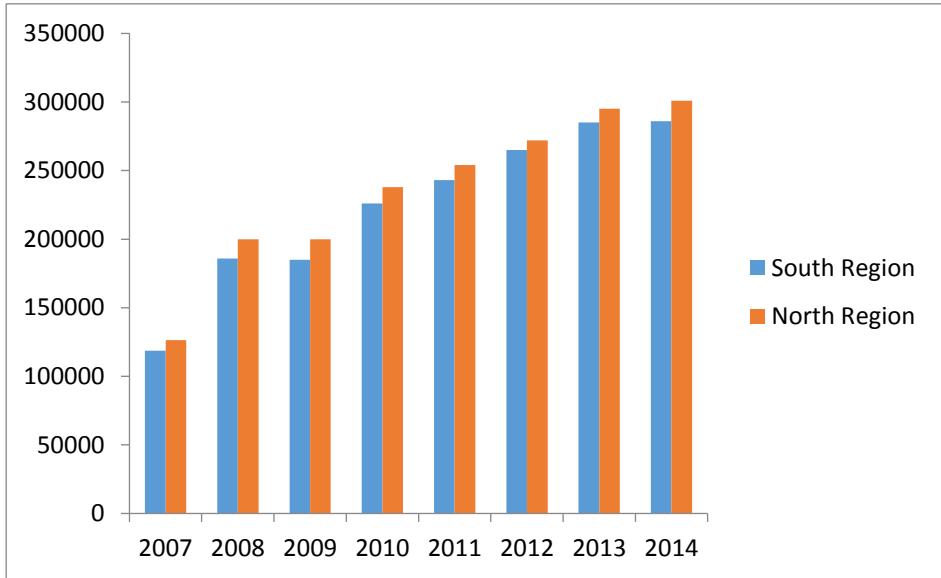
Hajj Dues include all the expenditures, i.e., Air Fare, Terminal Tax, Rent of Accommodation at *Makkah* and Medina, Compulsory Hajj Dues, *Hujjaj Mohafiz* Fund, Service Charges (Expenditure on Welfare Staff, Cost of Training and Vaccination), Personal Exchange Quota, etc. Hajj Dues are increasing continuously over the period of analysis. Table 5, below, highlights Hajj Dues were PKR 1,26,350 in 2007. It has increased up to PKR 3,01,031 in 2014.

South Region contains only three cities namely Karachi, Quetta and Sukkur, whereas North region contains rest areas of Pakistan. Expenditure for southern region is lower than northern region because of difference in air-fair. Hajj Dues are increasing every year as depicted in Figure 4, below. The reason behind the increase in Hajj Dues is increase in air fare due oil price hike.

Table 5: Hajj Dues in Pakistan, 2007-2014

Years	Hajj Dues in Pakistan	
	South Region	North Region
2007	118650	126350
2008	186000	200000
2009	185000	200000
2010	226000	238000
2011	243000	254000
2012	265000	272060
2013	285070	295070
2014	286031	301031

Source: Compiled from Hajj Policy and Plan (2007-2014)

Figure 3: Hajj Dues in Pakistan, 2004-2014

As we discussed earlier, Hajj is obligatory to well-off Muslims. It means it directly relates to savings and income of a person. Muslims having higher power of household savings can easily afford the Hajj cost. In developing countries like Pakistan, not only the saving rate is insufficient to meet the hajj requirements but also the inflation rate is very high, which in turn leads to low savings.

The above analysis of saving, income and cost of Hajj indicates that only a limited number of people are in the Hajj Bracket – those who can perform Hajj duties. If poverty rate is \$2 a day then 60.19% population lives below poverty line⁹. Hence, we need a financial rearrangement if we want a better management of Hajj duty and to make it easy and accessible for people.

⁹ Economics Survey of Pakistan 2013-14

5. Proposed Institutional Arrangements for Hajj Management in Pakistan

Pilgrims' part of the preparation for pilgrimage entails savings for air fares, accommodation charges, Hajj dues, meals and necessary arrangements for the journey. They are required to make stipulation for home expenses so that dependents, households or businesses are granted for during the pilgrimage period. Anyone planning his journey for Hajj will have to consider prearranged savings as a part of his plan. These savings need to grow with the increasing trend in inflation. Savings also need to be *riba*-free and to be safe.

Current state of Hajj arrangements in Pakistan is not satisfying these needs. It does not consider the peoples' desire to save for Hajj. It implies that there is need to review the current structure and detail of arrangements. In this section this study proposes institutional arrangements for Hajj management in Pakistan. The study will also suggest some necessary changes required in the current Hajj management scheme.

5.2. Organizational Structure

This study proposes semi-government arrangements for better results. There can be a Chairman of the group. Board of directors can be formulated consisting of representatives from public and private sectors. This board can be an autonomous body which can exercise its stationary powers to formulate policies. All plans and actions finalized in board may need approval from Minister's office before implementation. Members of board may consist of chairman of the organization, a representative from the MORA & IH and others. Board can formulate different committees to take help.

5.3. Savings and Investment Activities

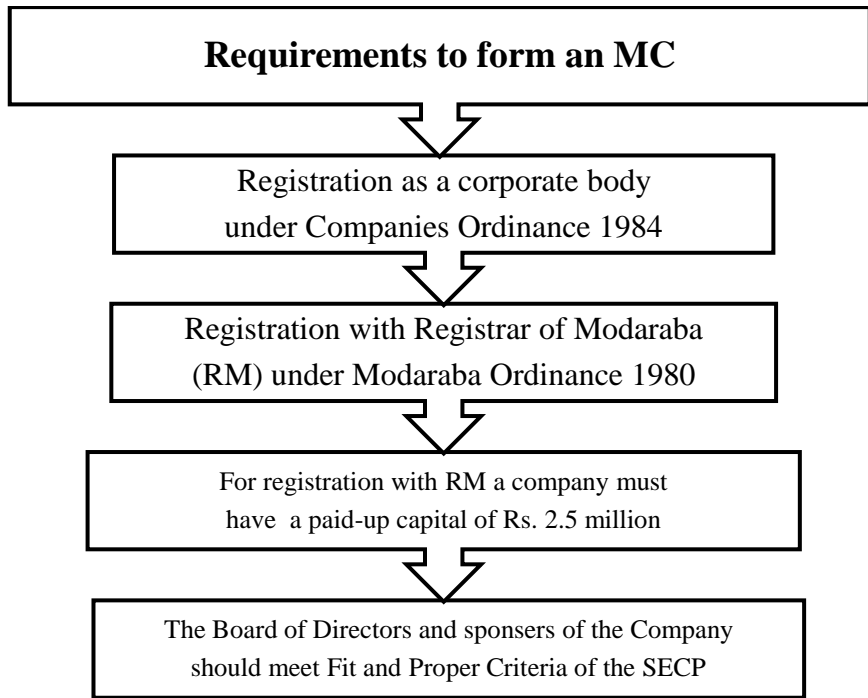
To cater financial needs, formation of a Modaraba company is suggested. It may provide saving services to the Muslims of Pakistan who want to perform their Hajj obligation. Deposits received can be invested them into Shari'ah

guided modes of investments. Profits from investments will be distributed among depositors. Hajj applicants, as depositors, are considered fund provider for investment. In case of *Modaraba* the provider of fund is called “*rabb-ul-maal*”, whereas the other party putting his effort (expertise and management skills) is called “*modarib*”. It is one of the primary modes of Islamic finance. *Modaraba* business provides investment opportunities to the parties who are looking *halal* earnings according to Shari’ah.

5.3.1. SECP Guidelines for *Modaraba* Business

In case of Pakistan, any institution or organization doing the practice of *Modaraba* has to register with Securities and Exchange Commission of Pakistan (SECP) as a *Modaraba* company. *Modaraba* companies are required to register as a corporate body under “Companies Ordinance 1984”. In SECP *Modaraba* companies are administered by the Registrar of *Modaraba* under the “*Modaraba* Companies and *Modaraba* (Floating & Control) Ordinance 1980”. According to this ordinance *Modaraba* can be for a fixed period of time or for an indefinite period. Purpose of *Modaraba* can also be specific or multi-purpose *Modaraba*. *Modaraba* business provides competitive *halal* profits as it is fully exempted from income tax.

Modaraba companies can invest accumulated funds through Islamic financial instruments like *Musharakah*, *Murabaha*, *Ijarah* and other *riba*-free modes of finance. It can also invest in *riba*-free certificates. These are Certificates of *Modaraba*, Certificates of *Musharakah*, term Finance Certificates on *Musharakah* basis, Sukuk etc. Figure 4, below, showing the steps required to form a *Modaraba* Company (MC). MC is required to have a paid-up capital of Rs. 2.5 million for registration with Registrar of *Modaraba* (RM).

Figure 4: Flow chart of steps to form a Modaraba Company

The board of directors, officers, employees and sponsors of MC should meet “Fit and Proper Criteria” of the SECP. None of them has been convicted of deception, committed breach of trust or offended moral turpitude.

5.3.2. Potential of Deposits

Table 6, below, shows the dues received by the government in the category of Hajj dues by *Hujjaj Kiram*. The last column of the table “Dues Received” depicts the yearly total sum of dues received by the government. In 2007, the sum was Rs. 9.74 billion with the increasing trend due to annual increase in the Hajj Dues and was Rs. 26 billion in 2013. In 2014, it seems to decrease to Rs. 16.64 billion. This decrease was due to allocation of extra 15,000 pilgrims to HGOs by MORA & IH (HAJJ POLICY AND PLAN-2014).

Table 6: Sum of Hajj dues received, 2007-2014

Year	Govt. Scheme	Hajj Dues	Dues Received (Billion PKR)
2007	79500	122500	9.74
2008	85000	193000	16.41
2009	80000	192500	15.40
2010	80000	232000	18.56
2011	89605	248500	22.27
2012	89605	268530	24.06
2013	89605	290070	26.00
2014	56684	293531	16.64

5.3.3. The Investment Schemes Issued by Modarabas¹⁰

1. Investment in Certificates of Modaraba
 - A. Initial Public Offering: The general public, after carrying out due diligence of management and prospectus may subscribe to certificates of Modaraba when these are first time offered by the MC in primary market.
 - B. Direct Buying from the Stock Market: One may also invest in the Modaraba Certificates through buying them from registered stock broker. The Modaraba Certificates are quoted and traded on the stock exchange(s) like shares of other listed companies.
2. Investment in non-interest bearing finance instruments or schemes
MC's are offering various *riba*-free certificates. These certificates are approved by the Religious Board and the Registrar Modarabas. The investment schemes launched by Modarabas are on profit and loss sharing basis and rate of return varies based on the periodic profitability of the business of the Modaraba.

¹⁰ www.secp.gov.pk

Conclusion

It is not easy for majority of the people in Pakistan to save purposefully for Hajj. Desire to visit the house of Allah once in his lifetime is beyond their approach. They try to save money for many years and wait for the time when they can afford the expenses of Hajj journey. To fulfill their wish for Hajj, many households participate in traditional saving techniques as discussed above. These kind of saving techniques are considered a type of hoarding money, but this is a common practice in the masses.

It means a large amount of money remains idle in the economy which is harmful for the economy of Pakistan. Development process needs rapid increase in investment. Investment requires capital growth through mobilization of savings. It requires institutional arrangements. In previous section this study suggested an institutional arrangement which can motivate people to save for Hajj purpose. Their savings can be utilized for capital growth and investment in the country.

TH has mobilized savings of Malaysian Muslims and operated an investment fund in an Islamic way successfully. It has managed the resources in an efficient manner and used these funds in the fields of industry, agriculture, commerce, real estate, plantation and transportation in conformity with Shari'ah principles. TH investment in real sector has played an important role in the economic development of Malaysia. It not only provides the financial assistance to the Malaysian Pilgrims but also creates employment opportunities in different sectors of the Malaysian economy. The SWOT analysis of TH insists on replication of TH model in the other Islamic countries. The descriptive analysis of contemporary position of Hajj management of Pakistan has important implications for the need of institutional arrangements.

References

- Ahmad, A. (1995). Contemporary Experience of Islamic Banks: A Survey. In *Elimination of RIBA from the Economy* (pp. 369-393). Islamabad: Institute of Policy Studies.
- Ahmad, A. (1995). Evolution of Islamic Banking. In *Elimination of RIBA from the Economy* (pp. 339-367). Islamabad: Institute of Policy Studies.
- Ahmad, A. (1997). *Towards an Islamic Financial Market: A Study of Islamic Banking and Finance in Malaysia*. Jeddah: IRTI.
- Borhan, J. T. (2001). Tabung Haji as an Islamic Financial Institution: An analysis of its Contribution in the Economic Development in Malaysia, 1969-1990. *Islamic Culture*, LXXV(4), 49-77.
- Ahmad, M., & Asghar, T. (2004). Estimation of Saving Behaviour in Pakistan Using Micro Data. *The Lahore Journal of Economics*, 9(2), 73-92.
- Borhan, J. T. (2001). Tabung Haji as an Islamic Financial Institution: An analysis of its Contribution in the Economic Development in Malaysia, 1969-1990. *Islamic Culture*, LXXV(4), 49-77.
- Farhan, M., & Akram, M. (2011). Does Income Level affect Saving Behavior in Pakistan? An ARDL Approach to Co-integration for Empirical Assessment. *Far East Journals*, 3(3), 62-71.
- IRTI. (1995). *Tabung Haji as an Islamic Financial Institution: The Mobilization of Investment Resources in an Islamic way and the Management of Hajj*. Jeddah: IRTI.
- IRTI. (1995). *The mobilization of investment resources in an Islamic way and the management of Hajj*. Jeddah: IRTI/IDB.

- Ishak, M. S. (2011). Tabung Haji as an Islamic Financial Institution for Sustainable Economic Development. *IPEDR* , 17, 236-240.
- Laldin, M. A. (2008). Islamic Financial System: The Malaysian experience and the way forward. *Humanomics* , 24 (3), 217-238.
- Lee, S.-r. (2001). Islamic Banking in Malaysia. *The Southeast Review* (11), 269-285.
- Mannan, M. A. (1996). *Islamic Socioeconomic Institutions and Mobilization of Resources with special reference to Hajj Management of Malaysia*. Jeddah: IRTI.
- Nasir, S., & Khalid, M. (2004). Saving-Investment Behaviour in Pakistan: An Empirical Investigation. *The Pakistan Development Review* , 43 (4 Part II), 665-682.
- Saad, N. M. (2012). Comparative Analysis of Customer Satisfaction on Islamic and Conventional Banks in Malaysia. *Asian Social Science* , 8 (1), 73-80.
- Shaikh, S. A. (2012). Consumption & Savings Behavior in Pakistan. *Munich Personal RePEc Archive* .
- Haji, T. (1987). *The Organization and Management of Pilgrims Management and Fund Board of Malaysia*. Jeddah: IRTI/IDB.
- Tabung Haji*. (2015, September). Retrieved September 2, 2015, from Tabung Haji Web site: <http://www.tabunghaji.gov.my/>

The Economic Thought of Khurshid Ahmad

Nasir NABI

Abstract

Khurshid Ahmad is one of the pre-eminent writers of contemporary Islamic world. Indeed, the recognition he has received from Western as well as Islamic world testifies to his stature as world intellect figure. Khurshid is advocating the Islamic reforms as a remedy for all the human problems since his very early academic career lectures, editorial work, speeches, dialogues and seminars which have recognized beyond boundaries. Though he has not written as extensively as many others, contemporary Islamic and conventional economist did, whatever he produced is convincing and reflects his intellectual capability. Unlike others legists and thinkers of contemporary Islamic economics, those merely attempted to justify the specific cases on the basis of precedent and their works are only theoretical and have never been recognized for practical implications or could not brought significant movement in the Islamic world, Khurshid had developed a systematic attempt for developing Islamic economics as an applied discipline. This paper attempts to highlight his immense contribution towards Islamic economic thought in the modern times focusing on his perception of Islamic economics.

* Senior Research Fellow, Shah-e-Hamadan Institute of Islamic Studies, University of Kashmir, Srinagar, India. nasirnb@gmail.com

© IJISEF, 2016

1. Introduction

Khurshid was born on 23rd March 1932, in Delhi to a noble and respected family. His father Nazir Ahmad Qureshi was second son of Maulvi Barkat Ali who was a leading advocate during the British period. His elder son, Abdullah Shah also followed his way after completing his Bar at Law from Lincoln Inn, UK and practiced in Indo-Pak subcontinent. Khurshid's father, Nazir Ahmad also had attended the Aligarh University for some period but chose the trade as his profession. Nazir Ahmad had a great interest in learning and had a clear leaning towards the political manifesto of Muslim League and participated actively in independent movement and other socio-political activities. Besides academia, Nazir Ahmad was a close friend of Moulana Abul 'Ala Mawdudi since his very youth.

Khurshid's own education had been very traditional and simple; he completed his early education in Delhi until they migrated to Pakistan on 12th February 1948. First he entered in a college at Lahore then moved to Karachi where he obtained, with distinction, two Masters Degrees from University of Karachi in economics (in 1955) and Islamic Studies (1964) respectively. Khurshid succeeding his elder brother Zamir Ahmad, joined Islami Jam'iate-Tulaba in 1949, the student wing of Moulana Mawdudi's party Jama'at-e-Islami, where he served at key positions soon after his joining. Islami Jam'iat-e-Tulaba he expanded his exposure and deepened his understanding of Islam. During this period he came to know the significance of the media for the propagation of one's thoughts and ideas, he launched Student Voice, a 15 day English news paper of Islami Jam'iat-e-Tulaba (1952-55), a weekly newspaper New Era (1955-56), a monthly The Voice of Islam (1957-64), and Chiraghi Rah (1957-68), all these publications, with clear Islamic orientation and reflections, show his creative capacity and ability of writing in variety of subjects and issues. Khurshid successfully applied his abilities of writing for the propagation of his ideas and perceptions; he combined the intellectual and

religious aspects and strike at the roots of secularism through the platform of Islami Jam'iat-e-Tulaba and Jama'at-e-Islami which he joined in 1959. His meeting with Moulana Abul 'ala Mawdudi during the 1950s proved to be turning point in his life, ideologically as well as intellectually. This perhaps set a goal of his life and that was to struggle incessantly for realizing the Islamic reforms into the contemporary time -an agreed upon concept among Muslim Neo-Revivalists. Later on, Khurshid proved to be a protégé and dedicated disciple of Maulana Abul 'Ala Mawdudi. Khurshid is also strongly convinced by the work and efforts of Muhammad Iqbal [1877–1938] and Moulana Muhammad 'Ali Jouhar [1877–1931] for the renaissance of Islamic sovereignty. These dare Muslim soles showed a coherent Islamic world view to Khurshid and brought a radical change in his very early age and helped for determining the future plan of his life. Khurshid expressed that: “My first and foremost debt to Dr. Muhammad Iqbal and Mawlana Sayyid Abul A'ala Mawdudi whose thoughts and contributions changed the course of my life and inspired me to dedicate my life to the pursuit of Islamic values and ideals. They gave to me and my generations a new idealism and a clear vision of a future anchored in Islam.”¹

2. Khurshid on Western Economic Approaches

Khurshid, as an advocate of Islamic Economics, agrees to accept what is good or beneficial in Capitalist or Socialist models, he does not call for a total rejection of the West and wants to recognize what is good and avoid what is bad. “Muslims, who number more than one billion, form a significant part of the contemporary international political and economic system, so making good relations are necessary for developing a better relationship and improved cooperation with the West”.² In this context he expresses concern for the

¹ Mehboob ul Hassan. “Islamic Approach of Economics” in *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3-2 (March 2010). p 220.

² Ibid p 221.

religious aspects of human life, and stands firmly by them, saying “If the only practical ground for cooperation is the assimilation of Western culture and the rejection of Islam as we understand it, then there is no ground for any meeting. But if the cooperation is to be achieved on an equal footing, then it is most welcomed.”³

The Western models, mainly the Capitalist and Socialist, pitifully offer only two institutions for governing the distribution and allocation of resources, i.e. the market and the government, which are alternatively referred to as the private and the public sectors. In the Capitalist model, the private sector is characterized by the forces of demand and supply, price and profit motive, and the public sector, i.e., government or state, acts as a corrective mechanism and as a supplement to protect the motives of the private sector. The Socialist economic model reverses these roles, i.e., public sector or state is the prime allocative and distributive mechanism while the private sector acts as a minor partner. Both economic models suffer from serious flaws and consequently fail to solve the fundamental economic problems of mankind. Another sad aspect of Capitalism is that the overall global movement in the present phase of capitalism is from physical economy to financial economic expansion, with the result that in last 20 years by and large, there has been an enormous expansion in financial assets not commensurate with the physical expansion of the economy. The whole business of dealing and derivatives is not in value-added or the creation of real assets, but trading in claim of the financial nomenclatures. This trading is taking place at everywhere; a financial expansion is taking place as its result which is leading towards greater financial instability all over the world, making rich a few and poor in abundance. How can one investor make hundred billion dollars at the cost of shaking the

³ Idem.

economy...What type of distribution of wealth and power is taking place through this process?⁴

3. Foundation of Islamic Economics

Modern Islamic economists such as Khurshid have developed a multidisciplinary and multidimensional approach that forms the conceptual foundation of Islamic economics where ethical and moral standard of Islam are firmly integrated with economic motive. Opposing to conventional economics, this modern Islamic approach presents a socio-ethical vision of economics for solving the economic problems of human. Modern Islamic economics aims to developing a new system based on the following features: (i) Islamic economics is a sub-system of a larger domain of religion of Islam, hence its sources are derived from the fundamental sources of Islam; (ii) It deals with all economic matters and activities as in the case of prevailing economic systems; and (iii) It obliges individuals to constrain their choices within the Islamic ethical limits.

Khurshid defines: "Islamic Economics deals with the economic problems of man from a new perspective, spelling out an approach for solving the society's problems that draws upon the sources of Islamic faith, culture and tradition, while availing itself of the whole experience of humanity in the field, past and present. The uniqueness of the Islamic approach lies in the integration of moral and material, spiritual and mundane, ethical and socio-physical aspects of life. Islam stresses the development of humanity with social values, instead of only materialistic development"⁵

⁴ Ahmad, Khurshid. "Poverty in the World: Some Points to ponder," in Mohib ul Haq Sahibzada ed. *Poverty Alleviation in Pakistan*. Islamabad: Institute of Policy Studies. 1997. P 23.

⁵ Ahmad, Khurshid. "Keynote Address," in Zia ud din Ahmed, Munawar Iqbal and Khan F. (eds.), *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*, Islamabad: IPS. 1986. pp 339-40.

Khurshid's assertion of Islamic economics is founded on the following conceptual axioms, which is entirely different than Capitalism and Socialism:

- (i) Tawhid (unity and sovereignty of Allah)
- (ii) Rububiyah (that Allah is the provider and sustainer of creation)
- (iii) Khilafah (man as vicegerent of Allah and is accountable in front of Allah) and
- (iv) Tazkiyah (the purification, sacrifice, charity i.e., Infaq).

Islamic worldview is based on Tawhidic axiom: the absolute monotheism is the essence of Islam; the belief that Allah is omnipotent, omnipresent Lord of the universe, creator and sustainer of the world. This axiom correlated to next axiom of equality; all humans are His creation and are equal by inherent. The next axiom of Rububiyah refers to "divine arrangements for nourishment, sustenance and directing things toward their perfection".⁶ Khilafah explains that human is the vicegerent and trustee of the bounties of Allah in the creation, and holds the central position on this Earth. All humans are equal in their essence and man is responsible for establishing peace, justice, prosperity and tranquility on earth, he is accountable for his deed before God. Khilafah include the conception of universal solidarity, best possible application of resources and having freedom to conduct his private life. The axiom of Tazkiyah is concerned with and growth towards perfection through purification, sacrifice, charity i.e., Infaq. This axiom directs the individual towards self-development, which leads to prosperity in economic and social dimension in a harmonized way. "The result of Tazkiyah is Falah, prosperity in this world and hereafter".⁷

⁶ Ahmad, Khurshid. *Economic Development in an Islamic Framework*. Leicester: Islamic Foundation. 1979. p 12.

⁷ Ahmad, Khurshid. *Islamic Approach to Development: Some Policy Implications*. Islamabad: Institute of Policy Studies. 1994. p 20.

Khurshid is not agreeing with the prevailing assertion that Islamic economics would unite the strengths of capitalism with those of socialism; overcoming their weaknesses. In his opinion the aim of Islamic Economics is not to find some space within the paradigm of conventional economics, or to become part of its matrix or simply to add one more feather in its cap. It represents a revolutionary departure from the dominant paradigm -aiming not for a shift within the existing paradigm but seeking the development of a new prototype to resolve the economic problems of man from a different value perspective. Khurshid emphasizes that “Islamic economy is not capitalism minus interest plus Zakat. Nor does it resemble a socialistic system after making a few corrections here and there. Islam does not aim at the abolition of private property and enterprise. Instead, it has changed the system by transforming the rights of ownership into the revolutionary concept of trusteeship, making the individual and the society conform to the norms of moral behaviour laid down by God and His Prophet (peace be upon him) and by developing a system of social regulation and accountability”.⁸

Khurshid characterized Islamic economic as a ‘three-sector economy’ where these three sectors will be entrusted to work together: (i) The Private Sector, motivated by profit, “the Market”, (ii) The Altruistic Sector, motivated by moral values and social welfare of the people, without any profit motive, i.e., “the Volunteer”, and (iii) The Public Sector, or “the Government or State”. All these sectors will work in mutual accord and within the limits; private ownership rights will assure with the caveat of social responsibilities, price mechanism and the law of market will work within the coherent boundaries. Where serving of self-interest will be emphasized with the moral obligation of moral restraints and brotherhood. “There is nothing wrong in private firms attempting to seek profit, under a perfect competition, because

⁸ Ahmad, Khurshid. *Islami Nazriya-e-Hayat (Islamic Vision of Life)*. Karachi: Karachi University. 1993. p 248.

that does not necessarily lead to exorbitant profit or exploitation, but if there is a monopoly or oligopoly then the firm may get an abnormal profit. This implies that under an Islamic system private monopolies would not be tolerated".⁹

4. Prerequisites for Realizing the Socio-Economic Order

Recent outcomes of global economy shows that market fundamentalism with virtual withdrawal of the state from the economic affairs failed to achieve what was so confidently and loudly proclaimed by the Washington Consensus, embodying neo-liberal principles. Now a new sense of awareness has emerged which support the active role of state, and demand the state to come with stimulus package to pull up the economy from its systemic crisis. Khurshid considers the needs to re-fabricate the whole framework of the economy and society for realizing the Socio-Economic Order and establishing an Islamic society. If one segment of society, e.g. the political sector, or education has been Islamized, while the judiciary and legislation are remained unchanged, the overall result will be void. For this purpose the change should come from the top to down and the state legislature should take a bold initiative by inducting Islamic provisions into the constitution and judiciary and eliminating un-Islamic elements from the judiciary and legislative codes of the country. Khurshid opines that political authorities exercise a tremendous influence on the individual, directly or indirectly. Thus, he argued that it was the foremost duty of the parliament to Islamize the existing financial system of the country. He stated that the state lacked the political will and was neglecting the work that had already been done for the transformation of the existing banking structure into an interest-free system. He appreciated the work of the Council of Islamic Ideology and suggested Profit and Loss Sharing system as an ideal method for ensuring economic development and growth and the distribution of justice and stability, while the interest based

⁹ Ahmad, Khurshid. "Poverty in the World: some Points to ponder," op.cit. pp 13-15.

economic system had only encouraged exploitation. “We would have to tolerate some kind of a co-existence of the two systems. It would be a policy objective to introduce the new system so as to replace the old one, as far as Muslim countries are concerned. A *modus vivendi* would be worked out for dealing with the outside world”.¹⁰

Khurshid states that the contemporary socio-political milieu of the society to be imperfect for establishing a true Islamic Order and calls for the complete re-fabrication of prevailing societal norms and suggests the implementation of religious injunctions. This, he believes, requires a clear recognition of the impact of the sociopolitical environment in which Islamic principles are to be articulate. He considers the Islamic economic system as an integral part of the Islamic Socio-Economic Order and considers that any effort to establish the Islamic order or any aspect of it without aiming at the restructuring of the whole prevailing sociopolitical setting is not going to deliver the goods. He desires to reconstruct Islamic society in the image of Madinah, established by the Prophet (peace be upon him). Khurshid wants to develop a new paradigm in which individual gain should take place in the context of collective well-being; freedom must be coupled with responsibility, profit should be tempered with equity, competition must be supplemented by cooperation and there should be a happy balance between the operations of private enterprise, voluntary civil society actors and institutions and the public sector.¹¹

Zakat is regarded as the most significant tool in the Islamic economy for equal income distribution and the elimination of poverty and economic

¹⁰ Ahmad, Khurshid. “Towards the Monetary and Fiscal System of Islam,” A Personal Report on Some Pertinent Questions and Seminar’s Response to them, Based on Seminar on *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, held in Islamabad on 6-10 January 1981. pp 14-15.

¹¹ Ahmad, Khurshid. “Speech at the 22nd Convocation Ceremony,” on the Occasion of the conferment of the Honorary Degree of Doctor of Philosophy (Islamic Economics) at Kuala Lumpur (August 26–27, 2006). p 10.

exploitation from society. It creates awareness in the individual of his responsibility towards the upholding of, justice and the welfare of his fellow men. Zakat is a broad term of which Zakat al-Mal is one component. Ushr, Khums, Kharaj and other levies are also an integral part of this Islamic fiscal tool. Islam fully recognizes private ownership of property and the government is not permitted to forcibly confiscate one's property. Khurshid opines that the state should be empowered to levy additional taxes or even can take the idle money of rich by force or can ask the people for contribution if there are chronic disparities of income and wealth, in order to establish social equity and a more dynamic equilibrium.¹² The role of the state should be as a caretaker and safeguard of the system and it should use its power only when absolutely necessary. In conformity with the broad concepts of a stable economy, prosperity, and the redistribution of income and wealth, Khurshid favored giving broader powers of taxation to the government.

5. Self-Reliance: Khurshid's Approach for Economic Sovereignty

Khurshid condemned the resulting contrast between wealth and poverty and says that the humanity has been plunged into number of dire problems as a result of the forcible imposition of the Judeo-Christian economic and political framework, where, for the interests of skillful riches, keeping the poor nations remains in a number of problems becomes a cliché or policy per se. He strongly advocates the self-sufficiency and confidence in Islam as a role model and rejects the capitalist and socialist models because of their exploitative nature, value-neutrality and unjust outcomes. "Muslims are fed up with all the models of imitation; they want to have something that is their own, something that is unique; something that represents their own historical and cultural flowering. That is why establishment of the Islamic social order,

¹² Ahmad, Khurshid. "Towards the Monetary and Fiscal System of Islam," A Personal Report on Some Pertinent Questions and Seminar's Response to them, Based on Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam, held in Islamabad on 6-10 January 1981. pp 14-15.

revival of the Shari'ah and unity and solidarity of the Ummah constitute the rallying points in all the parts of the Muslim World."¹³

The world has become a global village and all countries and territories are its elements. No country can be self-sufficient in all matters, nor can it be isolated. But for the sake of a nation's sovereignty and honour, Khurshid demands freedom to control the disposal of its own resources and output and set its own economic and political priorities. He states that "Self-reliance signifies the capacity and capability of the country to face any crisis on the basis of internal strength. It implies self-confidence and the capacity for autonomous goal setting and decision-making, rejecting all forms of dependence, invited or imposed".¹⁴

Khurshid suggested a strategy of "radical-changing" or "economy-shocking" course of action for eliminating interest from the economy instead of a long term amnesty period, and he took an unwavering fundamentalist attitude wherever the rule of necessity had no place. He strongly criticized the past measures to eliminate Riba as devices to avoid any serious and sustained efforts to bring the system into conformity with Islam. He claimed that they were used as a cloak for inactivity and inaction, and stressed the need for a radical departure from the practices of the past. "In my submission while the domestic economy may be cleansed of all forms of Riba within a period of one year or so, international transactions may take longer ...in the past such time-based transitional paths have been misused and even abused...some kind of shock treatment to the economy is required".¹⁵ He suggested eliminating interest in two stages, first from the domestic economy and then from the

¹³ Mehboob ul Hassan. op.cit. p 230.

¹⁴ Ahmad, Khurshid. "Elimination of Riba: Concept and Problems," in Khurshid Ahmad (ed.), *Elimination of Riba from the Economy*, Islamabad: Institute of Policy Studies. 1995. pp 182-183.

¹⁵ Ibid. p 184.

external economy, where individuals and governments were to be treated differently. He suggested that a mutual fund for “Debt Liquidation” should be created, and deadline should be fixed for the elimination of individual interest. For foreign debts, he suggested the idea of renegotiating and restructuring loans. He was confident of the success of this objective as these countries also realized that interest-based loans were becoming an unbearable burden for the Third World countries.¹⁶

6. Economic Development: an Imperative issue of State Policy

Islam is deeply concerned with economic matters, but it deals with these matters within the human development paradigm; it covers all aspects of economic development within the framework of total human development and never in a form divorced from this perspective. Khurshid asserts that “Islam is deeply concerned with the problem of economic development but treat this as an important part of a wider problem, that of human development....The first premise which we want to establish is that economic development is a goal-oriented and value-realizing activity, involving the confident and all-pervading participation of man and directed towards the maximization of human well-being in all its aspects”.¹⁷

Khurshid’s economic development model encompasses all aspects of human life, intertwining individuals and the society in an eternal way, and he considers total social reconstruction within an Islamic set of assumptions as an essential prerequisite for economic development. To achieve this objective, he proclaims that prevailing social fundamentals are to be replaced and that constitutional, political as well educational paradigms are subjected to restructuring in a gradual democratic framework. His economic development model is inter-connected with the moral, spiritual and social aspects of man

¹⁶ Ibid. p 188.

¹⁷ Ahmad, Khurshid. *The Religion of Islam*. Lahore: Islamic Publication. 1970. pp 178-179.

and has no similarity to capitalist and socialist models. “Development would mean the moral, spiritual and material development of individuals and society leading to maximum socio-economic welfare and the ultimate good of mankind”. Since the Islamic concept of economics is founded on moral and ethical values with an overwhelming emphasis on humanity, brotherhood, equality, justice and the improvement of the individual, it is entirely different from the concepts of both capitalism and socialism. Thus, neither of these concepts can help Muslims actualize the Islamic visualization of economic development. Instead, Khurshid advocates the idea of economic development in a way that would ensure material prosperity on the one hand and spiritual development, on the other. Islam creates a divine relationship between individuals, and from whatever angle we look at Islam its final thrust is on human development and welfare. All the five pillars of Islam generate the spiritual strength to achieve human well-being through social, economic, political and spiritual aspects. “Islam does not admit any separation between ‘material’ and ‘moral,’ ‘mundane’ and ‘spiritual’ life, and enjoins man to devote all his energies to the reconstruction of life on healthy foundations. It teaches him that moral and material powers must be welded together and that spiritual salvation can be achieved by using material resources for the good of man, and not by living a life of asceticism”.¹⁸

7. Conclusion

Khurshid is actively involved in the establishment of Islamic Economics as an independent and distinct, discipline both at the domestic and international level. He earnestly undertook the responsibility of serving as the vice-president of First International Conference on Islamic Economics (held at Makkah on 21–26 Feb. 1976), and there he presented his approach to economic development from an Islamic perspective. This conference later became the landmark for the emergence of Islamic banking and financial institutions

¹⁸ Ibid p 8.

worldwide. And when in 1979, the Islamic Council of Europe organized the “International Economic Conference: The Muslim World and the Future Economic Order”, Khurshid advocated the Islamic approach and perspective of life. Khurshid served as chairman of the International Institute of Islamic Research (IIIR) at the International Islamic University, Islamabad (established in 1980). IIIR developed a strategic plan for eliminating riba (interest) from the economy of Pakistan, together with the Islamization of the financial system. Khurshid established a distinct think tank; Institute of Policy Studies, Islamabad, dedicated to research in the Islamic discipline. IPS succeeded in organizing the second International Conference on Islamic Economics (6–10 Jan. 1981). The conference revealed a comprehensive and viable approach for establishing an Islamic Financial and Monetary system. Khurshid rendered valuable assistance and patronage towards introducing an Islamic economic system to this and other forums. Khurshid is serving as member of executive and advisory boards to many national and international Islamic research centers and serving as president of the International Association for Islamic Economics.

Günümüzde İslam İktisadı Alanında Yeni (Orijinal) Bilgi Üretimi Mümkün mü?

Hüsnü TEKİN*
Ömer Faruk TEKDOĞAN**

Özet

Toplumsal ve iktisadi hayattaki gelişmelere paralel olarak yeni iktisadi realitelerle karşı karşıya kalmaktayız. Dolayısıyla ekonomi alanında kafa yoranların görevlerinden biri ve belki de en önemlisi bu yeni realiteler karşısında toplumsal ihtiyacı karşılayacak şekilde yeni yaklaşımlar ortaya koymaktır. İslam ekonomisi alanında çalışan iktisatçılar için de durum bundan farklı değildir. Dolayısıyla bu çalışmada İslamin ilk dönemlerinde başarı ile uygulanan bazı bilgilerin/kurumların İslamlaştırılması veya İslami normlara uygun yeni bilgiler/kurumlar üretilmesi uygulamasının günümüzde ne derece mümkün olacağı üzerine değerlendirme yapmayı ümit ediyoruz. Bu amaçla ile ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ve hemen sonrası dönemde iktisadi alanda yapılan yeni bilgi üretimi veya mevcut bilgilerin İslamlaştırılması sürecinde izlenen metodoloji üzerinde durulduktan sonra, günümüzde İslami iktisat alanında bilgi üretimi ile ilgili metodoloji konusuna değinilecektir. Yeni bilgi üretimi konusu gündeme gelince akla gelen ilk konulardan biri olan bid'at meselesi de bu kapsamda detaylı bir şekilde değerlendirildikten sonra İslam iktisadında yeni bilgi üretimi veya mevcut iktisadi bilgilerin/kurumların İslamlaştırılması konusunda nasıl bir metodoloji izlenmesi gerektiği ile ilgili olarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam İktisadı, Bid'at, İslam Ekonomisinde Yeni Bilgi Üretimi.

JEL: A11, B41.

* İslam İktisadı ve Finansı Doktora Adayı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
husnu.tekin@hazine.gov.tr

** İslam İktisadı ve Finansı Doktora Adayı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
faruk.tekdogan@hazine.gov.tr

© IJISEF, 2016

Abstract

In fact, we face new economic realities parallel to the developments in economic and social life. Accordingly, one of the most important duties of the economists including the ones who study Islamic economics is to develop new approaches to meet these new social needs. Hence, in this paper, we hope to assess if it is possible to develop new approaches/economic institutions in the field of Islamic economics, as in the case of early period of Islam. For this purpose, we will first discuss the methodology while generating new knowledge or Islamification of current economic units/institutions in the time of Prophet Hz. Muhammed (s.a.v) and just after his time. Then, we will touch on the methodology issue while developing new approaches in the Islamic economics at the present time. Within this framework, since we think that the subject of bid'at is very crucial, we are going to analyze this issue in this context. Finally, we will try to conclude what kind of methodology should be implemented in the subject of Islamification of current economic institutions and generation of new information in the field of Islamic economics.

Key Words: Islamic Economics, Bid'at, Generating new knowledge in Islamic Economics.

JEL Classification Code: A11, B41.

Giriş

Ekonomi tabiri Xenophon'un Oeconomicus isimli eserinde Socrat ile Critobule'nun diyalogunda tarif edildiği üzere iktisat bilimi; Yunan düşüncesinde ahlâk ilminin alt bölümlerinden birisi olan "oikonomia" yani hane halkının yönetimi ile ilgilidir. Genel olarak düşündüğümüzde iktisadi ihtiyaçlar toplumlar var olduğu tarihten itibaren olagelmıştır. Her ne kadar zamandan zamana, toplumdaki topluma farklılık gösterse de temelde insanın olduğu yerde üretim, üretimin olduğu yerde de tüketim ve hâsılı iktisadi hayatın olduğu aşikârdır. Toplumda yaşanan iktisadi hayat ve bu doğrultuda duyulan ihtiyaçlar yer yer farklılık gösterse de bazı iktisadi realiteler her dönemde geçerli olmuştur. Örneğin, modern iktisat teorisinin temel varsayımlarından bir olan azalan marjinal fayda kavramı, her ne kadar ismi konmasa da insanın yaradılışından bu yana geçerli bir kanun olduğu su götürmez bir gerçektir. Elbetteki toplumsal hayattaki ve buna paralele, olarak iktisadi hayattaki gelişmeler bizi yeni iktisadi realitelerle karşı karşıya bırakmaktadır.

İslamın ilk yıllarında Müslümanların her alanda olduğu gibi iktisadi hayatta da karşılaştıkları realiteler karşısında bir tutum sergilemeleri gerekmektedir. Öyle ki bir yanda hali hazırda devam eden bir iktisadi hayat vardı ve bir yanda ise Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberliğini ilan etmesiyle birlikte teşekkül etmeye başlayan İslami normlar vardı. Mevcut iktisadi hayattaki uygulamaların bir kısmı bu normlarla uyumlu iken bir kısmı da bu normlara tezat oluşturmaktaydı. Hatta bazı iktisadi realiteler ise söz konusu normlarla ne tezat oluşturmakta ne de bu normlarla düzenlenmekteydiler. Dolayısıyla sosyal ve iktisadi hayatın idame ettirilmesi için kadim bir uygulama tarihi olan ve hâlihazırda mevcut olan iktisadi pratiklerin/kurumların bir şekilde İslami normların süzgecinden geçirilerek yerine göre tasdik edilmesi, tashih edilmesi veya reddedilmesi gerekmektedir. Bu realitenin farkında olarak o dönemde oldukça mantıklı ve tutarlı bir

metodoloji izlenerek bazı bilgiler olduğu gibi kabul edildi, bazıları ise tashih edilerek İslamileştirildi, bazıları da reddedildi.

Bu çalışmada yukarıda değinilen ve İslamın ilk dönemlerinde başarı ile uygulanan bazı bilgilerin/kurumların İslamileştirilmesi veya İslami normlara uygun yeni bilgiler/kurumlar üretilmesi uygulamasının günümüzde ne derece mümkün olacağı üzerine değerlendirme yapmayı ümit ediyoruz. Bu amaçla, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sonrası dönemde iktisadi alanda yapılan yeni bilgi üretimi veya mevcut bilgilerin İslamileştirilmesi sürecinde izlenen metodoloji üzerinde durulduktan sonra, günümüzde islami iktisat alanında bilgi üretimi ile ilgili metodoloji konusuna değinilecektir.

Çalışmamızda hacim açısından bir kısıt olması hasebiyle konu bu kapsamda daraltılarak ele alınacaktır. Dolayısıyla İslam iktisadı veya Orman (2014)'ın ifadesiyle İslami İktisat ifadesinin temel olarak iktisadi realitelere İslami bakış açısıyla bakmak olduğu tanımı göz önünde bulundurulacaktır. Yani İslam ekonomisi İslamın ekonomiye bakan tarafı olarak değerlendirilecektir.

1. Asr-ı Saadet ve Hemen Sonrası Dönemde İktisadi Alanda Bilgi Üretimi ve İzlenen Metodoloji

Hukuk, sosyal ve siyasi hayat gibi alanlarda olduğu gibi iktisadi hayat açısından da İslamın, bazı yönleriyle diğer rejimlere benzese de, nevi şahsına münhasır yanları olan, süi jenerist bir sistem getirdiği öne sürülebilir. Yani İslam, hayatın tüm alanlarında olduğu gibi iktisadi alanda da üretim, tüketim, mübadele, vergi vb gibi... oldukça kapsamlı düzenlemeler getirmiştir. (Orman, 2014) Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki bu alanlarda getirilen düzenlemeler kendi içerisinde bir sistem dâhilinde uyumlu olanlardır. Zira her sistem kendi içerisinde geçerlidir. (Tabakoğlu, 2010)

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar hali hazırda var olan iktisadi realiteleri ellerindeki İslami normların mihengine vurdular ve bazen tashih

ederek, bazen olduğu gibi bu hazır bilgi ve kurumları aldılar, bazen de İslami normlarla taban tabana çeliştikleri için bu kurumları reddettiler. Ancak bu durumda ortaya çıkan boşluğu da yeni kurumlar ihdas ederek doldurmaya ihmal etmediler. Faiz müessesesinin reddedilip yerine zekât müessesinin ihdas edilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bir başka örnek olarak ise bimetalist para sisteminin geliştirmesi verilebilir. Dolayısıyla Müslümanlar, ilk dönemlerde hasmane bir tavır sergileyerek kendilerine ait olmayan mevcut uygulamaları/kurumları toptancı bir anlayışla reddetmemişler ve bu kurumları/uygulamaları mümkün mertebe İslamileştirme yoluna gitmiřlerdir¹ (Orman, 2014). Bu yöntem günümüzde İslam iktisadı alanında çalışmada bulunanların modern iktisat teorisine nasıl yaklaşması gerektiğine ışık tutar mahiyettedir. Yani hasmane veya toptan redci bir yaklaşım yerine inceleme, anlama, değerlendirme, İslamı normların süzgecinden geçirme, uygunsu kabul etme değerlişe reddetme veya ibaha alanıysa maslahat ilkesi çerçevesinde bir değerlendirme yaparak toplumsal çıkarlar göz önünde bulundurularak bir sonuca varma şeklinde bir tavırdan bahsetmekteyiz.

2. Bid'ad Meselesi

Literatürde, bid'at ile ilgili oldukça farklı, zaman zaman kapsamı daraltan, zaman zaman ise genişleten tanımlara rastlamak mümkündür. Biz burada birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz. Bid'at konusunu detaylı bir şekilde inceleyen İmam Şafi ve İmam Nevevi gibi büyük âlimler kısaca şu tarif üzerinde uzlaşmışlardır: “Bid'at, Resulallah'tan (s.a.v.) sonra ortaya çıkan her şeydir”. Günümüzdeki çalışmalardaki bid'at tanımına bakacak olursak, Öselmiş (2012)' e göre Bid'at, “İslâm'la bağdaşmayan, İslam'ın özüne ters,

¹ İslamın ilk yıllarında Müslümanların karşılaştıkları realiteler sadece iktisadi alanda değerli elbet. Orman (2014) bu duruma örnek olarak felsefe alanında da o dönemde hâlihazırda var olan Yunan Felsefesinin İslam düşünürleri tarafından incelenerek İslami normlarla çatışmayanlarından istifa edilmesini örnek vermektedir. Mesela, eski yunan felsefesinin bir benzeri olan Meşşai felsefenin o dönemde benimsenmesini buna örnek olarak vermektedir.

sonradan uydurulan, faydasız inanç ve düşüncedir. Soysaldı (2010)'ya göre ise “Dinin aslında bulunmayan, bir takım yollarla sonradan dine sokulan ve dinî inançmış gibi telâkki edilen söz, fiil ve davranışların tümü bid'at ve hurafe kapsamına girmektedir.

Karaman (2015)'a göre ise “öncekilere benzemeyen, evvel yok iken yeni ortaya çıkan veya çıkarılan şey demektir.” Burada Hayrettin Karaman'ın internet sitesinde bid'at konusu ile ilgili vermiş olduğu aşağıdaki örneğin bu konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanatindeyiz. (<http://www.hayrettinkaraman.net>)

"Meselâ bir kimsenin bedenini geliştirmek için her sabah bir müddet koşması sonradan bir yerde durup belli hareketler yapması caizdir, bunlar Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yapılmamış olmasa dahi bidat değildir. Aynı hareketler ibâdet olsun diye yapılır veya ibâdet sayılırsa bidat olur ve caiz olmaktan çıkar."

Öte yandan, İbn-i Abdullah'dan rivayet edilen bir hadise göre Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “Her kim ki İslama iyi bir pratik kazandırır o kimse kıyamete kadar ondan hâsıl olan sevabı alacaktır ancak her kim ki kötü bir pratik kazandırır o da o kişi de hem ondan kaynaklanan cezayı hem de icat ettiği kötü yenilik sonucu diğer kimselerin veballerinden de sorumlu olacaktır” dediği rivayet edilir. Buradan hareketle İslam dininde bid'at konusunda genel görüşün, dine sonradan sokulan şeylerin bid'at olduğu ve bunların da haram olduğu yönde olmasına karşın yukarıda zikredilen hadis temel alınarak bid'atların da iyi bid'at ve kötü bid'at şeklinde ikiye ayrılabilceğini, iyi olanların pratik edilmesinde herhangi bir problemin olmadığını ifade edenler de yok değildir. Buna örnek vermek gerekirse, medrese ve minare yaptırmak iyi bid'at (bid'at-ı hasene) olarak değerlendirilebilirken, kabirlerin üzerinde mum yakmak ise kötü bid'ata (bid'at-ı seyyie) örnek olarak gösterilebilir.

Bid'at konusunu daha dar anlamda anlayan ve değerlendiren İmam Malik, Aynî, Beyhakî, İbn Hacer el-Askalânî, Heytemî, İmam Birgivi ve İbn

Teymiyye gibi âlimlere göre ise bid'at yine Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan fakat din ile alakalı olup ilave veya eksiltme özelliği taşıyan her şeydir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre dini pratikler ve inançlarla alakalı olmayan yenilikler bid'at kapsamında değerlendirilmez. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yoktu diye günümüzde ulaşım alanında insanoğluna oldukça faydası olan uçaklar bid'at kabul edilemez.

Ancak bid'at konusu maalesef İslam dünyasında oldukça suistimal edilen konulardan biri olmuş ve bir kısım âlimler önlerine gelen her yeniliği bid'at kapsamına sokarak İslamın terakkiye mani bir yönü olduğu hususunda soru işaretlerine neden olurlarken, diğer taraftan da bazı İslam âlimlerinin tam aksi istikamette sergiledikleri aşırı liberal tutum da İslam dininin aslında olmayan çeşitli hurafelerin dini bir inanış veya pratik gibi Müslümanların hayatına girmesine neden olmuştur.

Aslında aşağıdaki hadisler göz önüne alındığında ve konu etraflıca düşünüldüğün de İslam fıkıh literatüründe bid'at konusunun dar anlamda ele alındığı, yani İslam dinine sonradan yapılan ilave veya eksiltmelerin kastedildiği açıktır. Zira, Allah (cc) Kuran-ı Kerim'de "Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim" (Mâide Sûresi, 3) buyurmaktadır. Dolayısıyla dine artık ilaveler yapılamaz ve bu alan içtihadı kapalıdır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde aşağıdaki hadislerin daha anlamlı olduğu değerlendirilmektedir.

"İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir." (Müslim, Cum'a, 43)

"Sonradan ihdas edilen her şey bid'attır." (İbn Mâce, Mukaddime, 7)

"Her bid'at dalalettir." (Müslim, Cum'a, 43)

Bid'at meselesini yukarıda değinilen detaylar ışığında ve makalenin konusu çerçevesinde ele aldığımızda, gerek geniş anlamda gerekse dar anlamda ele alınsın, İslam iktisadında yeni/ilave bilgi üretiminin İslami normlara muhalefet etmemek kaydıyla dar anlamda bid'at olarak değerlendirilmeyeceği,

geniş anlamda bid'at olarak kabul edilse bile bid'at-ı hasene olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

3. Günümüzde İslami İktisat Alanında Yeni Bilgi Üretimi ve Metodoloji

Hem İmam Gazali'nin (1025-1111) hem de Farabi'nin (870-950) ifade ettiği üzere insan yaşamak, üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için pek çok şeye muhtaçtır ve bunların hepsini tek başına yapamayacağı için insanların bir araya gelmelerine ihtiyaç vardır. Üretim faaliyetinin olduğu yerde de tüketim ve diğer iktisadi faaliyetlerin olacağı aşikârdır. Tüm bu faaliyetlerin de dinamik bir süreç olduğu göz önüne alındığında diğer tüm alanlarda olduğu gibi İslam iktisadı alanında da yeni gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayacak yeni bilgi/kurumların üretilmesine ihtiyaç olduğu sonucuna varabiliriz. Dikkat edilirse hem Farabi hem de İmam Gazali burada modern iktisadın kurucusu olarak görülen Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği" isimli eserinde dikkat çektiği işbölümü ve uzmanlaşma hususuna vurgu yapmaktadır. Adam Smith'in bu eserini Farabi'den yaklaşık 900 yıl, İmam Gazali'den ise yaklaşık 800 yıl sonra kaleme aldığı göz önüne alınırsa, tarihi mirasımızın ne denli önemli olduğu ve bizim bu mirastan faydalanma hususundaki zaaflarımız ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar İslam iktisadı tabirinin özenti veya tepki olma saikleri olduğu yönünde görüşler olsa da günümüzde İslâm tarihi, coğrafyası ve kültürüne göre farklılıklar taşıyan iktisadî fikirlerin, olayların ve kurumların bu tabir altında toplanması mümkün görünmektedir. Ayrıca, her ne kadar zaman zaman inhitata uğrasada da, İslâm iktisadı kavramının, temeli sosyal adalet olan binbeşyüz yıllık bir geleneğin iktisadi hayat açısından ifadesi olduğu söylenebilir.

Meşhur iktisatçı Schumpeter'in batı iktisat geleneğindeki VIII-XIII yüzyıllar arasındaki zamanı iktisat bilimi açısından ataletin yaşandığı "The Great Gap (Büyük Boşluk)" (Schumpeter, 1954) dönemi olarak nitelese de,

aslında sözkonusu dönem, diğer İslami ilimlerde olduğu gibi, İslam iktisadi alanında da oldukça verimli geçmiş bir dönemdir. Ancak, belki burada sorgulanması gereken husus İslam iktisadının uygulamada Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde başladığı ve özellikle sonraki 500 yıllık zaman içerisinde hem kalite kem de sayı olarak oldukça çok eser olmasına karşın günümüzde İslam iktisadi düşünce tarihi gibi bir disiplinin henüz teşekkül etmemesi olabilir. Burada bir kaç şey akla gelebilir. Mesela birincisi, modern iktisat teorisinin ve tarihinin batılı ve Yahudi-Hıristiyan ekolünün eliyle teşekkül etmiş olması olabilir. Bir diğer neden, müslüman topluluklardaki iktisadi alandaki gerilemenin ilmi alanda da olması nedeniyle bu konularla ilgilenecek entellektüel birikimin oluşmaması ve bu alanlarda modern çağda eser verilememesi olabilir. Bunlardan birincisine içsel, ikincisine de dışsal neden diyebiliriz.

Orman (2014), İslami iktisat kavramını, çağımızdaki müslümanların ekonomik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çalışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkması hasebiyle, “modern bir fenomen” olarak adlandırır. Uzunca bir aradan sonra İslam iktisadi alanındaki çalışmaların İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında hız kazandığını görmekteyiz. Özellikle 1970'li yıllarda bu alanda Müslüman âlimlerin yoğun ve özverili çalışmalarına rastlanmaktadır. Daha sonraki dönemde ise bu alanda yapılan toplantı, konferans gibi bilimsel aktivitelerin sayısının günden güne arttığını ve İslam iktisadi ve finansı alanında dünyanın farklı üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora programları açıldığını görmekteyiz. Tam da bu noktada, İslam iktisadi alanında bir literatürün oluşması anlamında sürecin sağlıklı bir zeminde ilerlemesi hususu önem kazanmaktadır. Yaptığımız literatür taraması neticesinde İslam iktisadi alanında yeni bilgi/kurum üretilmesi veya ihdas edilmesinde dikkat edilmesi gereken hususlar aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır:

İslami normların ilahi nitelikte olmaları, onlarla ilgili yorum yaparken çok dikkatli olmayı gerektirmektedir. Ancak, bazen gösterilmesi gereken bu özenin abartılarak çok katı yaklaşımlar sergilendiği, bazen de tam tersine, İslami ilimlere yeterli şekilde hâkim olmadan, bilerek veya bilmeyerek, İslami normlarla ilgili yeni çıkarımlar yaparak özgün olma sevdası ile bu alanda çeşitli tahribatlara neden olunabilmektedir.

İktisadi yaşam dinamik bir süreçtir ve gün geçtikçe toplumlar yeni olgularla karşı karşıya gelmektedirler. Dolayısıyla bu yeni olgular karşısında bir tavır takınmanın gerekliliği ortadadır. Müslümanlar için de bu böyledir. Dolayısıyla bu yeni olgulara uygun bir tavır geliştirmenin gerekliliği ortadadır. Tam da burada usul ilimlerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Açıktır ki, yeni bir olgu karşısında uygunsuz bir tavır takınmaktansa tavırsız kalmak daha evla olacaktır. Çünkü uygunsuz tavırda tahrip etme potansiyeli varken, tavırsızlık en azından nötr bir durumu ifade eder.

İslami alanda üretilecek yeni bilgi/kurumların İslami normlarla uyumlu olması gerekmektedir. Bu kapsamda fıkıh usulü ilmi, meşhur Muaz b. Cebel hadisi temel alınarak geliştirilen metodolojiyi bize göstermektedir. İlk önce kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'e bakılacak, buradan bir hüküm çıkarılmaz ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetine başvurulacak, orada da bir hüküm elde edilemez ise İslam âlimlerinin içtihatları ve kıyas yöntemi ile o konu hakkında bir hüküm çıkarma yoluna gidilecektir.²

² Tam da bu noktada, meşhur Muaz İbn Cebel hadisi yeni bilgi üretmek için yöntemin nasıl olması gerektiğini göstermesi bağlamında önem arz etmektedir ki, bahsi geçen fıkıh usulü yönteminin elde edilmesinde temel alınan hadislerden birisidir. Muaz b. Cebel'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisini Yemen'e kadı olarak tayin etmiş ve gönderirken nasıl hüküm vereceğini sormuştur. Muaz b. Cebel ise ilk olarak Allah'ın kitabına başvuracağını, orada bir hüküm bulamaz ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetine başvuracağını, burada da hüküm bulamaz ise reyî ile içtihatla bulunacağını söylemiş ve bu durum karşısında Hz. Peygamber (s.a.v.) "Resulünün elçisini, O'nun razı olacağı şekilde muvaffık kılan Allah'a hamdolsun" diyerek dua etmiştir.

Öte yandan, konu İslam iktisadı olunca bilgi üretiminde kullanılacak kaynakların daha da genişlediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. En temel kaynak Kuran-ı Kerim olmak üzere, hadis mecmuaları, tefsir literatürü, hadis şerhleri, fıkıh ve fıkıh usulü literatürü, kelam literatürü, felsefe, tasavvuf literatürü, edebiyat literatürü gibi kaynaklar buna örnek verilebilir. Hatta bu kaynaklara tarihi kaynakları da ilave etmek isabetli bir yaklaşım olacaktır. Her ne kadar tarihi kaynaklar, tarihi olaylar olup bittikleri için kıt olsalar da bunlardan bazıları tıpkı henüz yeraltından çıkarılmamış veya keşfedilmemiş madenler gibi gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedirler. Bu kapsamda değerlendirildiğinde diğer benzer toplumlarda olduğu gibi, İslam toplumlarının da oldukça zengin tarihi kaynaklarından yeterince istifade edemedikleri görülmektedir.

İslam iktisadı alanında yeni bilgi üretimi hususunda İslam tarihinde oldukça çok çalışma vardır. Önemli olan doğru bir yöntemle bu tarihi bilgilerin en iyi şekilde tasnif edilmesi, toptancı bir kabul veya ret yerine iyi yetişmiş elemanlar marifetiyle konuları enine boyuna değerlendirmektir. Öte yandan, tarihi fenomenlerin çağımızda karşılaşılabileceğimiz yeni fenomenlere ışık tutması açısından önemi göz önüne alınarak, olayların tarihi perspektifi iyi analiz edilmelidir. “Kötü misal emsal teşkil etmez” düsturu gereğince tarihi gerçeklikler iyi analiz edilmeli ve günümüze ışık tutacak tecrübelerden faydalanmak gerekir.

İslam medeniyetinin en üretken dönemlerinden biri olan ortaçağ İslam toplumları incelendiğinde, entellektüel kapasitenin oluşması için oldukça sistemli bir yapının var olduğu görülür. İbn- Haldun, İbn Teymiye, Gazali gibi düşünürler ve ürettikleri klasik eserler buna örnek olarak verilebilir. Örneğin, İmam Gazali'nin ilk eserini 17 yaşında yazdığı, İbn Teymiye'ye 18 yaşında fetva verme yetkisi verildiği göz önüne alındığında, çağımızla kıyaslanamayacak bir açık olduğu ortadadır.

Bir başka önemli konu, yeni bilgi üretim çabaları açısından bilgi üretecek entellektüel kapasitenin yokluğudur. Günümüzde ilim dünyasına baktığımızda, hatta normal sosyal yaşamda da bu böyledir. Entellektüel, psikolojik ve ahlaki bir deformasyon olduğu görülmektedir. İlkinden kasıt, problemlerin teşhisinde ve tahlilinde yeterli ilmi ve zihni altyapıdan yoksun olmak kastedilirken, ikincisinde kendi realitelerimizle yüzleşmek yerine bunlardan kaçınmak, üçüncüsünde ise ciddi ve samimi bir özeleştirmeden kaçınmak şeklinde açıklanabilir.

Bir başka husus, bilgi üretimi konusunda bir yeknesaklık olması gerekir mi veya geçmişte böyle bir yeknesaklıktan söz edebilir miyiz sorularıdır. Bu soruların cevabı hayırdır. Çünkü aynı ayeti veya hadisi okuyanların bazen farklı şeyler anlamaları ve farklı hükümler çıkarmaları da mümkün olabilmektedir ki İslam dünyasındaki mezhepler tam da buna tekabül etmektedir. Dolayısıyla, bakış açısını buna göre dizayn etmekte fayda olduğu mülahaza edilmektedir. Yani, bazen veya çoğu zaman olay obje değil, süje ile ilgilidir. Bundan dolayıdır ki, farklı yorumları aslında bir zenginlik olarak görmek gerekir. Tabi ki bu yorumların rastgele yapılmamış olması gerekmektedir. Usul ilimleri ise tam da bu nedenle var olagelmıştır.

Bir başka konu, iktisadi meselelere yaklaşım metodolojisi ve burada gösterilecek tavidir. Her hangi bir konudaki ilmi tavırda objektiflik ilkesi oldukça önemlidir. Nitekim İslam âlimleri içerisinde Aristoteles'e "üstat" diye hitap edenlerden tutunda Eflatun'a "Eflatun-u ilahi" diye hitap edenlerin takındığı tavrın olması gereken normatif bir tavır olduğunda kuşku yoktur. Bu konuda bir başka felsefi yaklaşım, Hanefi mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin "Benim görüşüm yanlış olma ihtimali olan bir doğrudur, muhalifin görüşü ise doğru olma ihtimali olan bir yanlıştır" şeklinde geliştirdiği bakış açısıdır. Yani, bu alanda yazıp çizerken ve yorum yaparken aslında geleneğimizde var olan adab-ı muaşeret kurallarına uymanın da bilimsel bilginin üretiminde gözetilmesi gereken bir husus olduğu ortadadır.

Yani, itirazlarımızı Ebu Yusuf'un hocası Ebu Hanife'ye olan itirazı gibi yapmalı ve fikrin desteklenmesi durumunda da kraldan çok kralcı olmamalıyız.

Bilindiği üzere, İslam hukukunun temel düsturlarından birisi “eşyada aslolan ibahadır” ilkesidir. Bu ilkeye göre, İslami normlarla düzenlenmemiş bir konuya yaklaşım, İslami normlarla çelişmemek ve dolayısıyla ilahi iradeyle ters düşmemek kaydıyla olumlu olmalıdır. Eşya hakkında olumsuz bir delil yoksa, helal olması şeklinde de ifade edilebilecek ibaha ilkesi yine İslam hukukundaki “Maslahat-ı Mürsele” ilkesi ile desteklendiğinde, bu alanın daha da genişleyeceği açıktır. Çünkü maslahatın yani kamu yararının gerçekleşmesi İslam hukukunun temel amaçlarından birisidir.³ Bu kapsamda göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus ise, yine maslahat kavramı ile oldukça alakalı olan zaruret meselesidir. İslam hukukuna göre zaruret hali yasaklanmış şeyleri mübah kılar. Buna göre, yasaklanan şey gerekli olduğu zaman mübah hale gelebilir.

Son olarak, İslamda herhangi bir alanda bir yenilikten bahsedince akla gelen ilk şey bu yeniliğin bid'at muamelesi görülüp görülmeyeceği hususudur. Esasında bid'at kavramı ile ilgili literatür tarandığında, bid'at konusunun ibadetlere/dine sonradan sokulan şeyler anlamında kullanıldığını ve slamın bid'at konusuna negatif bakışının ibadetlerle sınırlı olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla İslam iktisadı alanındaki yeni bilgi üretimlerinin İslami normlara uygun olmak kaydıyla bid'at olarak addedilemeyeceği aşikârdır.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam tarihi dikkatli bir şekilde incelendiğinde, yeni meselelere karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği ile ilgili geniş bir literatür olduğu anlaşılmaktadır.

³ Maslahat-ı Mürsele, topluma yararlı kabul edilen ve hukmüne dair ya da başka bakımlardan herhangi bir metinsel delil bulunmayan her tür menfaate tekabül eder. Dolayısıyla kamu menfaatini gerçekleştiren herşey mübah, bu menfaate zarar ve kötülük getiren her şey ise geçersiz veya yasak kabul edilir.

İslamın ilk dönemlerinde, mevcut kurumlara/pratiklere olan yaklaşım tarzı günümüze de ışık tutar mahiyettedir.

Esasında bir istishab ilkesi olan, düzenlenmemiş bir alanda “Evet” demenin asıl ve “Hayır” demenin ise tali olmasını ifade eden, “eşyada asıl olan ibahadır” kaidesi, İslam iktisadı alanında yeni bilgi üretimi için müthiş bir alan sunmaktadır. Yine Hanefi mezhebi görüşleri dikkate alınarak hazırlanan Mecelle’nin temel maddelerinden biri “Zamanın değişmesiyle hükümler de değişir” ilkesidir. Bu ilke yukarıda izah edilen Maslahat-ı Mürsele kavramıyla birlikte değerlendirildiğinde, İslam iktisadı alanında yeni bilgi üretimi hususunda hatırı sayılır bir esneklik sağlayabilir.

Son dönemde İslam iktisadı alanındaki gelişmeler göz önüne alındığında, ister alternatif bir sistem geliştirme çabaları sonucu ortaya çıksın, isterse günümüzde Müslümanların ekonomik ihtiyaçlarından karşılamaya yönelik faaliyetler sonucu ortaya çıkmış olsun, İslam iktisadı, nevi sahsına münhasır bir bilim dalı olma yolunda hızla ilerlemektedir. Bu bağlamda elde edilebilecek en ideal gelişmeyi yakalayabilmek için, İslam toplumlarının ilişkilerini kurmaları gereken çevre gibi ahlâki prensipler öncelikle gündeme alınmalıdır. İslam iktisatçılarının ideal Müslüman davranışı kuralları (homo Islamicus tarafından temsil edildiği gibi) ve var olan gerçekliğin arasındaki boşluğu iyi değerlendirmeleri gerekir. İslam’ın öğretileri ışığında ortaya konacak olan bir iktisadi sistemin, tüm insanlığa hizmet edecek yapıda olması gerektiği değerlendirilmektedir.

Öte yandan, İslami bir iktisadi sistemin temellerinin atılmasında, hali hazırda var olan geleneksel iktisadi sistemin İslami normlara aykırı olmayan yanlarının değerlendirilmesi gerektiği de Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki uygulamalardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu konuda toptancı bir red mantığı ile hareket edilmemesi gerektiği düşünülmektedir.

Son olarak, İslam iktisadı ile ilgili çalışmaların, günümüzde olduğu gibi, bankacılık ve finans gibi tek bir sektörü ilgilendiren çalışmalar ile sınırlı

kalmaması gerektiği, insan anlayışından (homo islamikus) başlayarak tüm iktisadi meselelerin bu bağlamda ele alması gerektiği değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Abozaid, A. (2014), “Fıkıhın İslami Finanstaki Rolü”, İLEM.

Arif, M. (1985), “Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations”, *Journal of Research in Islamic Economics*, 2(2), 79-93.

Abozaid, A., & Dasouki, A.W. (2009)., “A Critical Appraisal of the Challenges of Realizing Maqasid Al-Shariah ın Islamic Banking and Finance”, *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2), pp. 143-165.

Eskicioğlu, O. (1999), “İslam ve Ekonomi”, İzmir.

Eskicioğlu, O., (2010), “İslamda Ekonomik Sistem”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16.

Gül, M., (2014), “İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri”, *Tarih Okulu Dergisi*, Mart 2014.

Haneef, M. A. (2007), “Islamization of Economics: Where Have We Gone Wrong?”, Un-published paper, International Institute of Islamic Thought, Kuala Lumpur, Malaysia.

Haneef, M. A. and Furqani, H. (2011), “Methodology Of Islamic Economics: Overview of Present State and Future Direction”, *International Journal of Economics, Management & Accounting*, 19(1), 1-26.

Kızılkaya, N. (2014), “İslam İktisadı Çalışmalarında Yöntem Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, İLEM.

Kuran, T. (2014), “Ortadoğudaki Politik Başarısızlıkların Ekonomik Kökenleri: Tarihsel bir Perspektif”, Journal of Economics and Political Economy, Volume 1, September 2014.

Schumpeter J. (1954), “The History of Economic Analysis”, Oxford Press.

Tabakoğlu A. (2010), “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, İslam hukuku Araştırmaları Dergisi, Ekim 2010, Sayı 16.

Zaman, A. (2008), “Islamic Economics: Survey and Literature Review”, Religion and Development Paper 13, Erişim: 16.01.2012, <http://groups.yahoo.com/group/islamicecon>.

Web Sayfaları

Öselmiş M., “Yaşatılan Bid’at ve Hurafeler”

<http://www.mustafaoselmis.com.tr/wpcontent/uploads/2012/07/yaşatılan-bidat-ve-hurafeler.pdf>, 20.05.2015

Soysaldı M., “Hurafeler ve İslam’ın Hurafelere Bakışı”,

<http://web.firat.edu.tr/msoysaldi/islamınhurafelerebak.pdf>, 22.05.2015

<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0574.htm>, 20.05.2015

<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0574.htm>, 20.05.2015

<http://www.sorularlaislamiyet.com/article/9776/bid-at-nedir-nedegildir.html>, 15.05.2015

<http://www.greenlanemasjid.org/Uploads/Resources/Publications/Bidah.pdf>, 15.05.2015

Sosyal Ve Ekonomik Açidan Fütüvvet İle İlgili Yazma Eserler Bibliyografyası

Mahmut Esat Harmancı*

Kenan Göçer*

Özet

Fütüvvet, İslam tasavvufunun kurumsallaşma sürecinde bir zühd arayışı olarak ortaya çıkmış, melâmet meşrebi içerisinde sosyal ve ekonomik bir kurumsallaşmaya neden olmuş, zaman zaman tasavvuf şubeleri içerisinde zaman zaman da tasavvufa bir tepki hareketi olarak işlev görmüştür. Tasavvuf içerisinde melâmet ve kalenderilik meşrepleri olarak varlığını sürdürürken, değerler bağlamında da bir öğretiyi yaşatmak üzere önemli bir işlev görmüştür. Bu kavram, Mısır'dan Anadolu'ya kadar yayılarak bir süre sonra sadece esnaf teşekkülünün âdâb ve erkânına ilişkin bir ahlâk öğretisine dönüşmüştür. Ahilik kurumu, esnaf sınıfının işleyişi açısından Anadolu'ya özgü bir uygulama modeli geliştirmiştir. Bu yapı, İslam ekonomisi çalışmaları için de bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda, tür ve yazar eksenli bir dikkat gözetilmiş, kütüphanelerde bulunan yazmalar üzerinde kapsamlı bir kaynakça derlemesi yapılmamıştır. Bu çalışmada, en başından itibaren bir esnaf teşekkülü (lonca) olarak da bilinen ahilik kurumuna kaynaklık edecek olan Arap harfli yazma eserlerin bibliyografyası ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede veri tabanları, "fütüvvet, uhuvvet, melamet ve ahilik" kavramları üzerinde araştırma yapan bilim insanlarının eserleri incelenmiştir. Eserler, "yazarı bilinenler" ve "yazarı belli olmayanlar" olarak iki grupta listelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyo-ekonomik kurum, Arap Harfli Yazmalar, Fütüvvet, Ahilik, Melamet, Bibliyografya.

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Eski Türk Ed., esat@kocaeli.edu.tr

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Kaynarca Uygulamalı Bilimler Yüksek Okulu, kenangocer@sakarya.edu.tr

A Bibliography of Manuscripts about the Futuwwa Socially and Economically

Abstract

Futuwwa emerged as a pursuit of ascetic in the process of institutionalization of Islamic Sufism led to the social and economic institution in condemnation disposition and also function sometimes in Sufi branch and sometimes as a reaction movement to the Sufism. On the one hand it maintained a presence in the condemnation and Qalandariyya disposition of Sufism, on the other hand it had an important function to live a doctrine in the context of values. This concept changed into a moral doctrine with regard to the rules and conventions of trades organization after a while thereby spread from Egypt to Anatolia. Akhi organization has developed a application model being intrinsic to Anatolia in terms of the functioning of the trades class. This organization is also seen as reference guide into the works of Islamic economics. In studies, a comprehensive bibliography has not been on the manuscripts in the library, an approach has been demonstrated on the type and writer. In this study have been tried to uncover bibliography of manuscripts written with the Arabic letters which will resource to the Akhism institution known as trades organization. In this context, the manuscripts of the scientists researching on concepts like "generosity, brotherhood, condemnation and Akhism" were examined. Manuscripts are listed in the two groups as "known author" and "unknown author".

Keywords: Socio-economic institution, Arabic-letter handscripts, futuwwa, akhism condemnation, bibliyography.

Jel Codes: A13, N95

Giriş

Fütüvvet, genç, yiğit, civanmert, delikanlı ve cömert anlamlarına gelen fetâdan türetilmiş Arapça bir kelime olup Kurân'da fetâ, fitye ve fityân şeklinde “genç, delikanlı” manasına, birtakım fazilet vasıfları ile belirginleşen kişilere işaret etmeyip sözlük anlamıyla kullanılmıştır (Kurân, 12/30, 36, 41, 62). Fetâ kelimesinin terimleşmesinden sonra müfessirler; put kıran, arzularına karşı koyabilen veya gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda hicret edebilen, var olanı karşılıksız veren, eziyeti önleyen, şekaveti terk eden kişiler anlamında kullanmaya başlamış ve bundan dolayı da sûfiler tarafından bir tasavvuf terimi olarak kültüre kazandırılmıştır (Sülemî 1950: 32; Kurtubî 1998: 550; Bolat 2003: 257, Harmancı 2011: 118).

Fetâ kavramının ortaya çıktığı konusunda kesin bir hükme varılmamakla birlikte İslam öncesi Arap toplumunda kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Kavram, zaman içerisinde önemli anlam çeşitliliği kazanmış ve terimleşme sürecini klasik evresinde tamamlamıştır. Bu değişim sonucunda, din ve tasavvuf dışı bir anlama sahip olan feta kelimesi, zamanla dini ve tasavvufî bir anlam ifade ederek bir teşkilatın adı olma sürecinde terimleşmiştir.

Fütüvvet kavramı etrafında şekillenen bir zümre hareketinin teşkilatlanması ve ortadan kalkmasına kadar geçen süreçte farklı yapılarla anıldığını görmekteyiz. Fetâ ya da fütüvvet, öncelikle Cahiliye fetâsıyla bağlantılı bir şekilde İslam'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan sosyal bir kavramdır. İkinci olarak dokuzuncu yüzyılda sosyal bir yapı biçiminde, gençler arası toplumsal, ekonomik ve siyasal bir kuruma dönüşen, Abbâsîlerin son döneminde (1179-1225) kurumsallaşan bir teşkilattır. Üçüncüsü, yine dokuzuncu yüzyılda artık bireysel yaşayış biçiminden kurumsallaşmaya evrilen tasavvuf hareketine paralel olarak sûfilikle iç içe geçen tasavvufî bir doktrindir. Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir tasavvuf kurumu

özelliğini büyük ölçüde koruyan, meslektaşlar zümresi niteliğindeki Ahilik fütüvvetinden bahsediyoruz (Bolat 2003: 257-258).

Ahilik ya da uhuvvetli ticaret düzeninde fütüvvet ruhu, ilk olarak Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin ve sahabenin vasıfları ile ilişkilendirilen meslek ahlakı üzerinden inşa edilir. Bu üstün vasıfların her biri bir peygambere yaraşır bir alem kabul edilir. Buna göre; Âdem'in özür dileyiciliği, Nuh'un dayanıklılığı, İbrahim'in vefası, İsmail'in sadâkati, Musa'nın ihlâsı, Eyyub'un sabrı, Davud'un ağlaması, Muhammed'in cömertliği, Ebu Bekir'in inceliği, Ömer'in cesareti, Osman'ın hayâsı ve Ali'nin ilmi ile ilişkilendirilir ve özendirilir. Fütüvvetin meslek ahlakı ile dini hayatı bütünleştirme görevi, tasavvuf kurumunun sahip olduğu etki üzerinden yürütülür. Hicrî üçüncü ve dördüncü asırdan itibaren tasavvufi fütüvvetin oluşmasından sonra bu ticarî meşrebin sûfi karakteri ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakine benzer bir kurumsallaşma uhuvvet ya da âhilik düzeninde de kendini göstermiştir (Harmancı 2011: 118).

Yukarıda da belirtildiği üzere fetâ anlayışı, İslam'ın ilk yıllarında daha çok Hz. Ali'nin şahsında toplanmış olan ahlakî vasıflar, İslamî bir kisve içerisinde Abbâsîler döneminde bir teşkilat haline dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. Fütüvvetin siyaset kurumu ile ilk ciddi karşılaşması Abbâsîler döneminde olmuştur. İktidarın zayıfladığı dönemlerde, devletin düzenini zora sokabilecek fütüvvet birlikleri Abbâsî halifesi Nâsır Lidînillâh tarafından düzenli bir teşkilat haline getirilerek kontrol altına alınmaya başlanmıştır. Nâsır'ın kendisi de fütüvvet erkanı üzere elbise giymiş ve merasimle teşkilata dâhil olmuştur. Nâsır, fütüvvet kurumunu İmâmiyye mezhebine göre on iki imamda olduğu gibi on iki kola bölmüş ve bu kolların her birine bir tayin edip kendisine bağlamıştır.

Bundan sonra da asıl amacını gerçekleştirmek için diğer Müslüman hükümdarları teşkilata davet etmiş, bu yolla çok sayıda hükümdarı kendisine bağlamıştır. Bu girişimler sonucunda, Mısır, Suriye ve Anadolu'daki fütüvvet

ocakları Nâsır'ı imam olarak kabul etmiştir. Anadolu hükümdarı İzzettin Keykavus ve Alâeddin Keykubad da gönderilen kâse ve şalvar ile bu teşkilata intisap etmiştir. Bu durum, Anadolu fütüvvetinin de tasavvufla birlikte ve onunla ilişkili olarak kurumsallaştığını ve kadı, müderris, muhtelif tarikatlara mensup şeyhler ve büyük tacirlerin katılımıyla toplumsal kıymetinin yükseldiğini göstermektedir. Bu süreç, fütüvveti kendi içinde tüzüğü olan kurumsal bir yapıya dönüştürmüştür (Bolat 2003: 262-263).

Fütüvvetin tasavvufla ilişkisi, elbette Halife Nâsır'ın bir sûfi aracılığı ile fütüvvet teşkilatına girmiş olması ile sınırlı değildir. Uhuvet veya fütüvvet ile tasavvuf kurumu, bu alanda söz söyleyenler tarafından hiçbir zaman farklı kavram ya da terimler olarak anlaşılmamıştır. Anadolu fütüvvetinin kökenleri konusunda zamanla yaşanan anlamsal ayrışmanın egemen ideoloji ile bağlantılı olduğunu söylemeliyiz. Bu kavramları, ahî kelimesinin Türkçe ya da Arapça kökenli oluşu üzerinden anlamaya çalışmak, fütüvvet ve melâmet doktrinlerini ve Anadolu dışında da hüküm süren melâmî havayı görmezden gelmek olur. Meseleyi Bâtînilik, melâmîlik, eski Türk gelenekleri ve Bizans loncalarının kalıntıları ile çeşitlendirmek de en hafif tabirle kolaycılık olur.

Bu bağlamda, üzerinde durulması gereken en kapsayıcı kavram olarak melâmîlik karşımızda durmaktadır. Fütüvvetin veya uhuvetin yani ahîliğin ve doğal olarak tasavvufun doğru anlaşılabilmesi için öncelikle melâmîlik doğru olarak anlaşılmalıdır. Türklerin karşılaştığı İslam'ın karakteri büyük ölçüde Horasan çevresinde oluşan tasavvuf meşrebi ile şekillenen bir yapı arz etmekte idi. Melamet meşrepli tasavvuf ile şekillenen bu yeni din, üç yüz yıl sürecek göç ile Anadolu'nun çeşitli yerlerine de dağılmıştır. Bağdat ekolünün ve Mısır'daki fütüvvetin zaman zaman yağmacı fütüvvet grupları sebebiyle melâmet doktrininin dışına çıktığı da görülmektedir. Fakat her ne kadar tam olarak teşkilatlı bir yapıdan henüz söz edilmese de genel olarak Horasan bölgesindeki fütüvvet, "zühd" odağında varlığını sürdürmüştür (Harmancı 2011: 120).

Tasavvufun varlık sebebi olan zühd, her zaman dinamik bir ruh halinde bu düzenin özünde yer alır. Melâmet ya da fütüvvet tarikatlı tasavvuftaki şekilci sūfiliğe bir tepki hareketi olarak ortaya çıktı. Zühd bağlamında önceki sūfilerden farklı düşünmeyen melametiler, bütün şekle ait göstergeleri terk ederek özde oluşan her türlü manevî meziyetleri saklamaya ve gizlemeye özen göstermişler, kınanacak bir görünüme karşı da abartılı şekilde imkan hazırlamaya çalışmışlardır. Bu zümre, yaşamaya çalıştıkları bu yeni sūfi hayatına lev m kelimesinin geçtiği Kur'an âyetini dayanak göstermiş, kınayanların kınamasına aldırış etmeme, dahası kınayanların dikkatini üzerinde toplama düsturu ile hareket etmişlerdir. Melamî, her zaman nefsin doğruluk kendisini ele geçirmesine imkan vermeyecek bir süreci dinamik tutmayı esas kabul etmiştir (Harmancı 2011: 120).

Melâmî diye kime derlerdi, sorusunun cevabı, yiğitliğin tanımını ile karşılanmıştır. “İyiliğini değil, fakat kusurunu ve kötülüğünü açığa vurmak cesaretini gösteren yiğit insanlara” melâmî denmektedir. “Bütün ömrünü iyilik ve güzellik içinde yaşadığı halde bütün iyiliklerini, bütün meziyetlerini, bütün başarılarını unutarak ve hiçe sayarak en küçük kusurunu en büyük hazla teşhir eden ve o kusuru herkesin gözüne sokarak herkes tarafından kınanmayı cana minnet bilen adam melâmîdir.” (Sülemî 1950: 15) Bu kimselerin gözünde en büyük kusur, yapılan iyilikle övünmektir. Çünkü hüner iyilik yapmak değil kötülükle savaşımdır.

Melâmetinin ibadetini, takvasını, zühdünü veya ilmini açığa çıkarmaması gerekir. Onun için melâmî, ihlastan bahsedeceğine daha fazla onun zıddı olan riyâ aleyhine söz söyler; fazilet ve kemâlden bahsedeceğine kötülükleri zemetmeyi tercih eder, nefsini doğrultacak ve yola getirecek işlerle meşgul olmaktan ziyade nefsini itham ve tahkir etmekle, onun bütün arzularına karşı gelmekle meşgul olur (Sülemî 1950: 19). Kur'an'da, “Onlar Allah uğrunda savaşır ve kınayanların kınamasına aldırış etmezler.” (Kur'an, 5/54) şeklinde tarif edilen kimseler, kâfirlere karşı şanlı, şerefli ve zorlu

kimseler iken din yolundaki savaşta da lehte ve aleyhte söylenenlere aldırış etmeme düsturu ile hareket ederler.

Melâmet, fütüvvet yani yiğitlik üzerinden ele alınırken beden ve bilek gücü ile sergilenen bir yiğitlik değil, manevî meselelerde ortaya konan bir duruş karşılığı tarif edilmeye çalışılır. Melâmilerdeki kınama, dünyayı levmetmek de değildir. Nişâburlu Ebû Hafs, o yıllarda kendini tanımlarken şöyle diyordu: “Sizin yolunuzca gizlenmesi gerekenleri açıklıyorsunuz. Bundan böyle bizimle oturmayın ve bizimle arkadaşlık etmeyin.” (Sülemî 1950: 21)

Melâmetî, Allah ile kul arasındaki her şeyin, başkalarından saklanması gerken bir sır olduğuna inanır. Sırları açığa çıkarmamak, övülmeye yaraşan hallerini belli etmek sebebiyle gurura kapılmamak için halkın kınayacağı hareketleri yapmaktan çekinmezler. İbn Arabî, melâmîleri hak erenlerin en başında sayar. Arabî’ye göre sûfî ile melâmî arasındaki fark, melâmî’nin Allah’ın sırrını saklamaya dikkat etmesi ve davasının olmamasıdır. O, Hz. Muhammed’i de melâmî sayar, çünkü ona göre melâmîlik “*Kâbe kavseyn*” yani “*iki ok arası kadar yakınlık*” makamıdır. Ona göre, Allah yolunu tutanlar; âbidler, sûfîler ve melâmîlerdir ve fütüvvet ve ahlak mevkiini melâmîden başka kazanan yoktur (Sülemî 1950: 22-25).

Görüldüğü üzere, fütüvvetin yani yiğitliğin sorgulandığı ilk yıllarda tasavvuf belirmeye başlamış ve/ya fütüvvet tasavvufî bir niteliğe bürünmüştür. İlk mutasavvıflar, aynı zamanda ilk fütüvvet ehlidir. O yıllarda sûfî ya da melâmîyi karşılayan *fütüvvet* şöyle tanımlanmaktaydı: Ahvazlı Ali, “Fütüvvetin esası, kendini tek faziletli görmektir.” derken Kuşeyrî, yiğitliği şöyle tanımlar: “Fütüvvet putu kırmaktır. Her insanın putu da kendi nefsidir. Her kim hevâ ve hevesine karşı gelirse hakikatte fütüvvet sahibi olur.” (Sülemî 1950: 32) Ebû Hafs, fetâları ve melâmîleri “nefisleri hesabına hiçbir tehlikeden ürkmeyen erkek adamlar” olarak tarif eder (Sülemî 1950: 34).

Hamdün-ı Kassâr ile ona bağlı yiğitleri arasındaki ilişki şöyle anlatılır: “*Birgün Nişâbur’un bir semtinde dolaşıyordum. Yiğitlikle tanınmış Ayyâr*

Nûh ile karşılaştım ve sordum: Fütüvvet nedir? O da hangi fütüvvet, dedi; seninki mi, benimki mi? İkisini de anlat, dedim. O da şu sözleri söyledi: Ben esvabı çıkarır, hırka giyer, sûfi olmayı umarak bu elbiseye yaraşır işler başarır ve Allah'tan utanmak dolayısı ile her türlü suçtan çekinirim. Sen ise herkes hizmetine koşmasın ve sana aldanmasın diye hırkayı çıkarırsın. Benim fütüvvetim şeriatin dış yüzüne uymakta, senin fütüvvetin ise kalbin sesini dinlemektedir." (Sülemî 1950: 48). Sülemî'ye göre melâmîler, gerçek İslam zâhitlerinin fütüvvet erbabıdır. Yiğitliği, bütün iç ve dış özellikleri ile başkalarından çok fazla onlar yaşatmışlardır. Cüneyd insaf etmiş olsaydı "fütüvvet Şam'dadır, din Irak'tadır, gerçeklik Horasan'dadır." demekle kalmaz, fütüvvet de gerçeklik de Horasan'dadır, derdi (Sülemî 1950: 36).

1. Ahîlik

Fütüvvet, melamet ya da uhuvvet kavramları ile karşımıza çıkan bu zühd yolu, Anadolu'da bir meslek teşkilatının ahlak ve adab eksenli öğretilerine dönüşmesi hayli zaman almıştır. Anadolu'da, 13. yüzyıl gibi görülmeye başlayan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli bir işlevi olan "ahîlik", sosyal ve ekonomik yönleri olan bir kurumdur. Arapça "kardeşim" anlamındaki *ahî* kelimesinden gelen bu adın, Türkçe'deki "ak(h)ı"dan (cömert) türetildiğini ileri sürenler de yok değildir. Kuran ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırılan ilkeleriyle İslâmî düşünüşe doğrudan bağlı olan Ahîlik, tasavvufta önemli bir karşılığı bulunan "uhuvvet"i hatırlattığı için kolayca kabul görmüş ve Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır.

Ahîliğin, Anadolu'da kurulum yayılmasında fütüvvet (gençlik) örgütlenmesinin devamı olmasının payı büyüktür. Fütüvvet, Arap geleneğinde kahramanlık, misafirperverlik, cömertlik, mertlik, delikanlılık, yiğitlik, fedakârlık gibi anlamlar taşıyan bir kavramdır. Fütüvvetnâmelerde geçen özellikler dikkate alındığında "fetâ" kavramının ideal bir insan tipini içerdiği belirtilebilir.

Anadolu'da Ahiliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmud (ö. 1261), sonraları Ahî Evren ismiyle anılmıştır. Gençliği Horasan ve Maverâünnehir'deki üstadlarından, en çok da Fahreddin Râzî'den ders alarak geçer. Râzî'nin talebelerinden Tâcü'd-din Muhammed el-Urmevî'nin delaletiyle Şeyh Evhâdü'd-din Kirmânî ile tanışır. Tanıştıktan sonra ona bağlılığı ömrünün sonuna kadar devam eder. Üstadının delaletiyle de 34. Abbâsî halifesi en-Nâsır li-Dinillah'ın kurduğu Fütüvvet Teşkilatı'na girdiği kabul edilir. Hocası Evhâdü'd-din ile birlikte Kayseri'ye yerleşen Ahi Evren, ilk olarak burada Ahi Teşkilatı'nı kurdu (Bayram 2006: 33-35). Özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahilik, Anadolu'ya yayıldı.

Üretimi önceleyen, onu düzenleyen ve sosyo-ekonomik bir kurum olan Ahilik, Fâtih devrinden itibaren siyasî bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir teşkilât halini aldı. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar teşkilâtın gedik (lonca) adını aldığı söyleniyorsa da 1824 tarihli Selânik ile ilgili bir arşiv belgesinde (BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 266) ve Ahî Evran Zâviyesi'nden bahseden bir taktirde (BA, Cevdet-Belediye, Nr. 5150), ahî baba, ahilik, yiğitbaşı, üstatlık, kethüdâlık gibi Ahiliğe ait terimlerin kullanılması, bu ismin uzun süre devam ettiğini göstermektedir (Kazıcı, 540-42).

2. Kaynakçaya Dair

Hamdûn-ı Kassâr'dan beri silsilesini ve nispeten kurumsal varlığını takip edebildiğimiz "fütüvvet" yoluna ilişkin eserleri belli bir başlıkta toplamak ve belirli bir kavram ve terim üzerinden araştırmak halen tam olarak mümkün değildir. Bu alanda iki temel sorun, birkaç sebepten etkisini bir süre daha gösterecektir. Bu sorunlardan birincisi, henüz *fütüvvet*, *melamet*, *uhuvvet*

kavramları üzerinde bir fikir birliği olmamasındandır. Çünkü bugün, gerek ilahiyat ile gerekse iktisat, tarih ve edebiyat bilimleri ile meşgul olanların önemli bir kısmının birbirine “hâlen mesafeli” olduğu bir alandan bahsetmekteyiz.

Tasavvuf dairesi içerisinde akademik araştırma yapan pek çok kalem ehlinin “melâmet” söz konusu olduğunda konuya mesafeli durduğunu görmek mümkündür. Bu anlamda, araştırma ve akademik yayın aşamasında, “melâmet” ya da “fütüvvet” düşüncesi ekseninde ortaya çıkan bir metnin incelenmesi ve kültür tarihindeki yerinin tespiti süreçlerinde bahsi geçen alana ilişkin hiçbir terminoloji ve ibare dahi kullanılmadan üzerinden geçildiğine tanık oluruz. Hal böyle olunca da bu alana giren eserlerden bir kısmı “tasavvuf” ya da “nasihat” konulu eserler zümresinden sayıldıkları için onları tanımamız ve yakalamamız zorlaşmış olur.

Bu türden eslere en sivri örnek, Fuzulî'nin *Rind ü Zâhid*'i örnek gösterilmelidir. Belki de bu alanın başyapıtı saymamız gereken bu eser, tipoloji açısından da âlem sayılması gereken bir kilometre taşıdır. Fakat bu eserin kültür tarihindeki yeri üzerinde duranlar ve eserin metnini yayınlayanlar bize eserin melametî yanını duyurmamışlardır.

Bir diğer sorumuz da kütüphanelerde bulunan yazma eserlerin halen önemli bir kısmının hangi konu ve temaları işlediği konusunda doğru bilgiye sahip olmamamızdır. Özellikle *melamet-fütüvvet-uhuvvet* konulu eser yazarların eserlerini adlandırmada bir tekdüzelik içinde olmaması nedeniyle bu eserlerin bir kısmını “eser adından” tanımlamak bizim açımızdan da mümkün olamamıştır.

Bugüne kadar imkânların elverdiği ölçüde bir kaynakça ortaya çıkması açısından bu çalışma gerekli görülmüştür. Elbette kataloglama süreçlerindeki hatalardan ve yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı eksiklikler olacaktır. Ancak konu üzerinde araştırma yapmak isteyenlerin kolay erişimini sağlamak açısından farklı kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesi de bilimsel

çalışmalar için değerli bir aşamayı ifade etmektedir. Önümüzdeki yıllarda, bu alanın kendine özgü farklılıklarını da kapsayan daha nitelikli çalışmalar şüphesiz ki yapılacaktır.

Selçuklu yerleşim dönemlerinden başlamak üzere bugüne kadar varlık gösteren esnaf düzeni ile Anadolu'da şekillenen melamet meşrepli tasavvuf hareketleri, Osmanlı askeri teşkilatındaki fütüvvet erleri ile bahsi geçen bu sınıflar arasındaki geçişkenlik, önümüzdeki on yıllarda üzerinde durulacak konulardan olacaktır. Birbirinin yerine kullanılan bu kavramlar, doktrin ve erkân doğrultusunda ele alındığı sürece bugün için uzak görülen bu alanlardaki benzerlikler ve yatkınlıklar daha iyi anlaşılacaktır.

Biz bu alanla ilgili yazma eserleri, *uhuvvet*, *fütüvvet* ve *melamet* bağlamında telif ve istinsah edilenler olmak üzere bir bütün olarak değerlendirip “yazarı bilinenler” ve “yazarı bilinmeyenler” başlığı altında ikiye ayırdık. Kaynakçasını hazırladığımız ve aşağıda sıraladığımız bu yazma eserler, Türkiye ve yurtdışı kütüphanelerinde bulunan söz konusu eserlerden, genellikle Türkçe dilinde (Osmanlı Türkçesi) olmakla birlikte, yer yer Farsça ve Arapça dilinde yazılan eserlerdir. Başta Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı bünyesinde bulunan yazmalar.gov.tr web adresinde kayıtlı eserler üzerinde tarama yapılmış, web tabanlı erişime açık diğer kütüphaneler ve konu üzerinde araştırma yapan basılı kitaplarda ve makalelerde adından bahsedilen eserler çalışmaya dâhil edilmiştir.

Bahsi geçen kaynakça çalışması; eser adı, yazar adı ve konu bağlamlarında; “ahi-lik”, “Fütüvvetnâme”, “uhuvvet”, “melamet-ilik” ve “melami-lik” kavramlarının aranması suretiyle derlenmiştir. Derlenen çalışmada çıkan başlıklar;

Yazar adı (doğum/ölüm tarihi), Telif tarihi hicrî (miladî), Eser adı, Arşiv numarası, Dil, Yaprak, Satır, Yazı türü, Kütüphanesi, Müstensih, İstinsah tarihi, Not,

düzenine uyacak şekilde verilmiştir. Ancak sitede, yukarıdaki düzende bulunmayan bilgiler olduğunda, o bilgilere kaynakçada yer verilmemiştir. Örneğin yazar adı, doğum veya ölüm tarihi, telif tarihi, eser adı, arşiv numarası, dil, yaprak, satır, yazı türü, kütüphane, müstensih, istinsah tarihi veya not gibi bilgilerden olmayanlar, doğal olarak yer almamıştır. Kısaltma olarak *yk.* yaprak, *st.* ise satır ifadesi yerine kullanılmıştır.

Bazen yazar adı, farklı kütüphanelerde farklı şekilde kaydedildiği için mükerrerlikler de bulunmakta idi. İmla birliği açısından bu farklı yazılışlar ortak imlada toplanmıştır. Yazar adının hiç olmadığı veya okunmadığı için yazarsız kaydedilen eserler de, bu kaynakçaya dâhil edilmiştir. Kaynakçanın “Notlar” kısmı, siteden derlendiği biçimiyle verilmiştir. Cümle yapısına uymayan bu kısımda, yine de elden geldiğince bazı yazım hataları düzeltilmeye çalışılmıştır.

3. Ahilik-Fütüvvet İle İlgili Yazma Eserler

3.1. Yazar Bilinenler

Abd el-Alî b. Nizâmeddîn, *Hâşiyetü'l-Hâşiyе alâ-Şerhi'l-Mevâkıf*, 45 Hk 2917/34, Arapça, 212a-220b *yk.*, 31 *st.*, talik kırması, Manisa İl Halk Kütüphanesi-Manisa: Abadî, miklepli, ebru mukavva, çahar kuşe kahverengi meşin cilt.

Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şarânî (898-973/1493-1565), *İntihâbât min Kitâbi Kibriti'l Ahmer*, 07 El 2703/20, Arapça, 129b-183b *yk.*, 25 *st.*, nesih kırması, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, ayyıldızlı taç arma filigranlı, sırtı vişne renkte meşin, turuncu renkte kâğıt kaplı, miklepli bir cilt.

Abdulkerim er-Rûmî el-Melâmî, *Risâle fî Şahâdeti'l-Hak*, 06 Mil Yz A 3410/5, Türkçe, 71a-75b *yk.*, 16 *st.*, rik'a, Milli Kütüphane-Ankara, sırtı bez kapakları desenli kâğıt kaplı, mukavva bir cilt.

- Abdulkerim er-Rûmî el-Melâmî, *Risâle-i Nefsü'r-Rahmân*, 42 Kon 1792/15, Türkçe, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, keşideler kırmızı modern cilt. 249b-249b yk., 20 st. 280x205-150x150mm, rik'a.
- Abdulkerim er-Rûmî el-Melâmî, *Risâle-i Şahâdeti'l Hak*, 42 Kon 1792/16, Türkçe, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, keşideler kırmızı modern cilt. 250b-253b yk., 29 st., 280x205-215x135mm, rik'a.
- Abdulkerim er-Rûmî el-Melâmî, *Şevkü'l-Ma'rifet*, 42 Kon 1792/14, Türkçe, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Keşideler kırmızı modern cilt. 246b-247b yk., 29 st., 280x205-215x150mm, rik'a.
- Abdullah-ı Ensârî, *Fütüvvetnâme*, Ayasofya Kütüphânesi, nr. 2049, 149a - 154b yk., Arapça.
- Abdurrahim Efendi el-Üskübî el-Melâmî, *Şerh-i Risâle-i Sırr-ı Ene'l-Hak*, 06 Mil Yz A 4386/8, Türkçe, 88b-90b yk., 12 st., talik, Milli Kütüphane-Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt.
- Abdûlmelikü'l-Aşâri, *Fütüvvetnâme*, Millet Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kitapları, nr. 479, 99a-106b yk., 140a-147b yk., Arapça.
- Ahî Ahmed Mûcib b. Şeyh Muhammed b. Mikâil el-Erdebîlî, *Fütüvvetnâme*, İstanbul Ayasofya Kitaplığı, 2049.
- Ahmed b. İlyas Nakkâş el-Harputî, *Fütüvvetnâme*, *Tuhfetü'l-Vesâyâ*, Millet Kütüphânesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kitapları, nr. 479, 108a-117b yk., 114a-118b yk., Arapça.
- Ahmed Râşid, *Risâle-i Esrâr-ı Tarîkât ve Fütüvvet*, Arapça-Türkçe, nr. 191917, 114 yk, 30 cm, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Kütüphanesi.
- Alâü'd-Devle-i Semnânî, *Risâletün fi'l-Fütüvve*, Veliyüddin Efendi Kütüphânesi, nr. 1796, 170b -174b yk., Farsça.

- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, 06 Mil Yz A 4225/1, Türkçe, 16-47b yk., 21 st., nesih, Milli Kütüphane-Ankara, sırtı vişne rengi meşin kapakları ebru kağıt kaplı mukavva bir cilt.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, 1188, Türkçe, 1b-53a yk., 15 st., harekeli nesih, Mevlana Müzesi-Konya, sırtı meşin kaplı, üstü bez, mukavva ve yeni ciltli.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, 45 Ak Ze 5936/2, Türkçe, 50b-99b yk., 19 st., Arap nesih, Manisa İl Halk Kütüphanesi, şemseli, zencirekli çok koyu vişne rengi ve kurt yenikli meşin cilt.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, 45AkZe 5936/2, Türkçe, 50b-99b yk., 19 st., nesih, Manisa İl Halk Kütüphanesi, şemseli, zencirekli çok koyu vişne rengi ve kurt yenikli meşin cilt.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, 919, Türkçe, 90, 11, harekeli nesih, İstanbul, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, Bayezid Kütüphanesi, nr. 5482, İstanbul.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, E.H. 1290, Arapça-Türkçe, 46, 15, Nesih, İstanbul, miklepli kırmızı deri ve kağıt cilt.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, Vat. Turco 337, Türkçe, 90 yk., 9 st., nesih, Vatikan.
- Burgâzî, Yahyâ b. Halil Çoban Burgâzî, *Fütüvvetnâme*, AÜTCF Kitaplığı, nr. 4648, 3b. vd.
- Bursalı Mehmed Tâhir b. Rifat, *Menâkıb-ı Muhammed Nürü'l Arabî el-Melâmî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*, 1630, Türkçe, 1b-52b, değişik, talik, Mevlana Müzesi-Konya, Sıdkî Hüseyin Dede, üzeri bez kaplı cilt.

- Ebû İsmâil Abdullah b. Ebu Mansur Muhammed el-Ensârî el-Herevî (397-481), *Fütüvvetnâme*, Murat Molla, Abdülhamit I, nr, 1447 içinde.
- Ebû İsmâil Abdullah b. Ebu Mansur Muhammed el-Ensârî el-Herevî (397-481), *Fütüvvetnâme*, 1200/2, Türkçe, 5b-18a, yk., 17 st., talik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Ebu Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris (453/1061), *Fütüvvetnâme*, 34 Fa 1597/4, Farsça, 89-100 yk., Arap Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi.
- Ebül Vefâ, *Fütüvvetnâme*, 26, Türkçe, 126 yk., Tiran-Arnautluk.
- Emîr Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî (öl. 718/1318), *Kenzül İrfân*, 37 Hk 1763/4, Farsça, 31b-46b yk., 21 st., Talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, çapa filigranlı, ebrulu mukavva, çahar kuşe meşin cilt.
- Esrar Dede, *Fütüvvetnâme*, Esrar Dede Divanı'nın Arap harfli matbu nüshasında yer almaktadır. (153-159 yk.).
- Eşref b. Ahmed, *Fütüvvetnâme*, 783/2, Türkçe, 53b-68b yk., 15 st., Harekeli Nesih, İstanbul, 856 (1452).
- Fedâi Abdurrahim b. Ali (öl. 1303/1885), *Hakikatü'l Melâmiyye*, 1612/9, Arapça-Türkçe, 35b-57a yk., 20 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Ferdî, Receb Ferdî b. Mehmed Ali (öl. 1340/1921'den sonra), *Melâmetname*, 59/2, Türkçe, 75b-76a yk., 21 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Feridüddin-i Attâr, *Fütüvvetnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 2085, Farsça.
- Firdevsî-i Tavîl Bursavî, *Ferâsetname*, 06 Mil Yz A 5151, Türkçe, 114 yk., 11 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane-Ankara, sırtı kahverengi meşin, şemseli, zencirekli, şirazesi dağınık, siyah meşin bir cilt.

Garibî, *Risâle der Beyân-ı Silsile-i Melâmiyye*, Ms.or.oct.2746, Türkçe, 47a-50a yk., Almanya.

Gaybî Sunullah b. Abdullah el-Külâhî, *Fütüvvetnâme*, 06 Mil Yz A8546, Türkçe, 90 yk., 13 st., Nesih, Milli Kütüphane-Ankara, 1217 (1802), sırtı siyah meşin, üstü ebrû kâğıt kaplı mukavva cilt.

Hacı Bektaş Velî el-Horasânî, *Makâlât*, 06 Mil Yz A 4225/2, Türkçe, 52b-65a yk., 21 st., nesih, Milli Kütüphane-Ankara, 1024 (1615), Sırtı vişne rengi meşin kapakları ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt. Çizgiler kırmızı olup sonda 4225/1 (*Fütüvvetnâme*) eserinin fihristi vardır.

Hamdi Bey, *Melâmiyye*, 06 Hk 3979/1, Türkçe, 59 yk, 24 st, rik'a, Milli Kütüphane-Ankara, 1324 (1905), sırtı yeşil bez mukavva ciltli yazma içerisinde.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Divân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz FB 170, Türkçe, 92 yk., 21 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, 1166 (1752), cetvel ve söz başları kırmızı mürekkepledir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Divân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz A 3623/1, Türkçe, 128 yk., 17 st., nesih Kırmısı, Milli Kütüphane - Ankara, Seyyid Abdurrahman, 1176 (1761), siyah bez sırtlı, samanî kâğıt kaplı mukavva cilt içindedir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Divân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz A 2636/1, Türkçe, 73 yk., değişik, nesih kırmısı, Milli Kütüphane - Ankara, 1233 (1816), cetvel ve mahlaslar kırmızı mürekkepledir. Bez, meşin kenarlı ebru ciltlidir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Divân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz A 605, Türkçe,

120 yk., 17 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, 1249 (1832), söz başları ve mahlaslar kırmızıdır. Vişne rengi meşin sırtlı, siyah kâğıt kaplı mukavva ciltlidir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Dîvân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz A 399, Türkçe, 113 yk., Milli Kütüphane -Ankara, Seyyid Zeynelabidin b. Mahmud, 1264 (1846), yaldızlı kırmızı mihrabiye ve cetvelli kırmızı söz başlıklıdır, koyu yeşil meşin miklepli istanpa zencirek ve şemseli cilt içindedir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı Mensûre ve Dîvân-ı Manzûme*, 06 Mil Yz A 2636/2, Türkçe, 56b-72a yk., 32 st., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, 1237 (1817), üst cilt kapağı yok, sırtı siyah bez, ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Nasihatname*, 06 Mil Yz A 8503/5, Türkçe, 108a-b yk., 11 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, 1152 (1739), gömme şemseli, zencirekli kahverengi meşin kaplı, miklepli mukavva cilt.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Etvârü'l-Melâmiyyûn ve Esrârü'l-Îlâhiyyûn*, MS Turk. e. 94/13, Türkçe, 4 yk., 19 st., nesih, Oxford-İngiltere.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Mine'l-Vâridâtü'l-Îlâhiyye li's-Seyyidi'l-Melâmiyye*, MS Turk. e. 94/6, Türkçe, 2 yk., 19 st., nesih, Oxford-İngiltere.

Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Mine'l-Vâridâtü'l-Îlâhiyye li's-Seyyidi'l-Melâmiyye*, MS Turk. e. 94/7, Türkçe, 2 yk., 19 st., Oxford-İngiltere.

- Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Mine'l-Vâridâtü'l-İlâhîyye li's-Seyyidi'l-Melâmiyye*, MS Turk. e. 94/8, Türkçe, 1 yk., 19 st., nesih, Oxford-İngiltere.
- Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridât-ı İlâhîyye ve Mensûrât-ı Melâmiyye*, MS Turk. e. 94/5, Türkçe, 6 , yk., 19 st., nesih, Oxford-İngiltere.
- Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Vâridâtü'l-İlâhîye li's-Seyyidi'l-Melâmiyye*, 34 Ae Manzum 737/18, Türkçe, Arap rik'a, İstanbul Millet Kütüphanesi, sırtı ve kenarları meşin, yüzü yeşil kağıt kaplı.
- Haşim Baba Bandırmalızade Mustafa Üsküdârî Celvetî (öl. 1197/1782), *Risâle fi Zuhûri'l-Melâmiyye ve Sebeb-i Tesmiyetiha*, 34 Ae Manzum 737/15, Türkçe, Arap rik'a, İstanbul Millet Kütüphanesi, sırtı ve kenarları meşin, yüzü yeşil kağıt kaplı.
- Hoca Can Bursavî, *Fütüvvetnâme*, Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 870, Türkçe, 42 yk., 11 st., harekeli nesih, şirazesi dağınık, koyu kahverengi meşin bir cilt. Söz başları ve cetvelleri kırmızı, yaprakları rutubet lekeli.
- Hocazade Şeyh Mehmed Tahir Efendi, *Fütüvvet*, 06 Mil Yz A 8804, Arapça-Türkçe, 90 yk., 11 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane - Ankara, mihrabiye müzehhep mülevven, serlevha ve cetveller yaldızlıdır. Yaldız şemseli, zencirekli, köşebentli, miklepli yeşil meşin cilt.
- Hüseyin b. Mustafa, *Fütüvvetnâme*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Şer'iyye kısmı, nr. 902.
- Hüseyin b. Süheylullah b. Masum-ı Kâşânî, *Tuhfetü'l-İhvan*, Murat Molla Kütüphanesi, Abdülhamid I. Kitapları, nr. 1447, 352a yk., Arapça.

İsmâil Ankaravî Rüsûhî Dede b. Ahmed (öl. 1042/1632), *Câmiu'l-Âyât*, 07 El 2557/4, Türkçe, 47a-58a yk., 33 st., rik'a, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, arslan filigranlı, ciltsiz olup, beyt ve ayet keşideleri kırmızıdır.

İsmail Hakkı b. Mustafa Bursavî (1063-1137/1653-1725), *Tâife-i Efrâd-ı Melâmiyyenin Halleri Budur*, 37 Hk 483/2, Türkçe, 14b-27b yk., 27 st., nesih, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Dervişzade Mehmed b. Osman, 1243 (1826), Kahverengi, çahar kuşe meşin, miklepli, sathı ebru kâğıt kaplı, cilt.

Kâsım b. Mahmûd Karahisârî (öl. 891/1486), *Murâdnâme*, 37 Hk 2904, Türkçe, III+206 yk., 21 st., harekeli nesih, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Ali Halife, 1076 (1664), filigranlı, siyah miklepli deri cild. Asıl metin ve cetveller kırmızı. Mirsâdu'l-İbâd sahibi, Necmeddîn Dâye'nin eserinin çevirisidir.

Kâsım b. Mahmûd Karahisârî (öl. 891/1486), *Murâdnâme*, 37 Hk 2923, Arapça, 259 yk., 15 st., harekeli talik kırmızı, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Muhammed b. İskender, 875 (1470), abadî, siyah yıpranmış deri cild. Asıl metin kırmızı zencirek şemseli, miklep kopuk.

Kâsım el-Envâr Muînüddîn Alî b. Nâsır b. Harun el-Hüseynî (öl. 837/1433), *Enîsü'l-Arifîn*, 37 Hk 1763/3, Farsça, 20b-30b yk., 21 st., talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, çapa filigranlı, ebrulu mukavva, çahar kuşe meşin cilt.

Kâşifî, Hüseyin Vâiz, *Fütüvvetnâme-i Suhanî*, Yayın 1. Muhammed Cafer Mahboub, Tahran 1350.

Kemaleddin Abdurrahman el-Kâşânî, *Fütüvvetnâme*, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi, nr. 3242, 32-33 yk., Arapça.

Kuşeyrî, *Avârifü'l-Maârif*, Ayasofya, nr. 1714, 52a - 53a yk.

Kuşeyrî, *Müntehabât-ı Nafia-i Risâle-i Kuşeyriye*, İstanbul Ayasofya Küt. nr. 1712, 119a yk.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bâyrâmiyye Mecmuası*, Ali Emirî Efendi Şer'îye (Millet Ktb.) No. 1052, Türkçe, 50 yk., 23 st., talik, İstanbul Kütüphaneleri, 1175 (1762), cetveller yıldız, başlık tezhipli, kahverengi meşin cilt.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bâyrâmiyye*, 19 Hk 791, Arapça-Türkçe, 34 yk., 23 st., talik, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, çahar kuşe bordo meşin üzeri kahverengi meşin, yıldız zencirekli, mıkplepli meşin ciltli.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bâyrâmiyye*, 1265/4, Türkçe, 80b-120a yk., 19 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Risâle fi'l-Melâmiyye min Furûi't-Tarîkati'l-Bayrâmiyye*, Mecâmi Türkî Talat 8, Türkçe, 149-187 yk., 23 st., Kahire - Mısır, Mehmed Hasib b. İbrâhim, 1181 (1768).

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Risâle-i Melâmiyye*, Vat.Turco 263/11, Türkçe, 96b-130 yk., nesih, Vatikan.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Risâle-i Terâcim-i Meşâyih-i Tarîkat-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Talat 8, Türkçe, 242-255 yk., 23 st., talik, Kahire-Mısır, Mehmed Hasib b. İbrâhim, 1185 (1772), kitaptaki altıncı eserdir.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Silsile-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye*, 06 Mil Yz A 3534/5, Türkçe, 157a-190a yk., 21 st., nestalik, Milli Kütüphane -Ankara. Sırtı, sertabı, kenarları siyah meşin, kapaklar desenli kâğıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir.

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl. 1159/1746), *Tarîkât-ı Âliyye-i Bayrâmiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'aneleri*, 06 Mil Yz A 8280, Türkçe, 69 yk., III 18, talik, Milli Kütüphane - Ankara, 1323 (1905), yeşil bez kaplı mukavva cilt. Konu ve söz başları, çizgi ve noktalar kırmızı. Telif tarihi 1156 (1743).

Lâlîzade Abdalbaki b. Muhammed (öl.1159/1746), *Tarîkât-ı Âliyye-i Bayrâmiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin Ananeleri*, Y. 100, Türkçe, 93 yk., 13 st., Nesih, İstanbul, Şemseli vişne çürüğü deri cilt.

Mehmed b. Saadeddin b. Hüseyin Rıza, *Fütüvvetnâme*, 06 Mil Yz A 6110, Türkçe, 16 yk., 18 st., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı siyah meşin, cilt kapakları desenli kağıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir.

Mehmed Murâd b. Ali el-Buhârî en-Nakşbendî (1050-1123/1640-1720), *Risâle fi't-Tasavvûf*, 45 Hk 3104/4, Arapça, 134b+140b yk., nesih, Manisa İl Halk Kütüphanesi, filigranlı, miklebi kopuk, müzehhep şemseli, çahar kuşe müzehhep zencirekli, sertabı ve kenarları vişne rengi meşin, üstü kağıt kaplı mukavva ciltlidir.

Muhammed Nûrül-Arabî el-Melâmî, *er-Risâletü'l-İsmâiliyye*, 06 Mil Yz A 4386/4, Türkçe, 54b-59a yk., 17 st., nestalik, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kağıt kaplı mukavva bir cilt içindedir.

Muhammed Nûrül-Arabî el-Melâmî, *Es'ile-i Şeytâniyye ve Ecvibe-i İrfaniyye*, 06 Mil Yz A 4386/6, Türkçe, 74a-78a yk., 17 st., nestalik, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kağıt kaplı mukavva bir cilt içindedir. Eser, temel İslam inançları hakkındadır. Eser ve yazar adı 74a'dan alınmıştır. Yapraklar şîrâzeden kopuktur.

Muhammed Nûrül-Arabî el-Melâmî, *Kitabü'd-Devâir ve'l-Eflâk fi Beyâni Târifât Sâhibül Mülk ve'l-Emlâk*, 06MilYzA4386/5, Türkçe, 59b-

71a yk., 18 st., nestalik, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt içindedir.

Muhammed Nürü'l-Arabî el-Melâmî, *Mürşidü'l-Uşşak*, 06MilYzA4516, Arapça, 4 yk., 17 st., talik, Milli Kütüphane - Ankara, 1310 (1892), ebru karton.

Muhammed Nürü'l-Arabî el-Melâmî, *Risâle-i Mürşidü'l-Uşşak*, 06MilYzA4386/3, Türkçe, 44b-49a yk., 17 st., nestalik, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kağıt kaplı mukavva bir cilt içindedir.

Muhammed Nürü'l-Arabî el-Melâmî, *Risâletü fi Beyânı Keremât-ı Evliyâ*, 06MilYzA 4386/10, Arapça, 102b-105b yk., 15 st., nestalik, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı bordo meşin, kapakları ebru kağıt kaplı mukavva ciltlidir.

Muhyiddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240), *Telkîhü'l Ezhân ve Miftâha Ma'rifeti'l İnsan*, 37 Hk 2100/1, Arapça, 1b-39a yk., 23 st., talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, filigranlı, kahverengi, şemseli, miklepli, deri cild.

Muhyiddin Mehmed b. Mustafa Kocevî (öl. 951/1544), *Noktatü'l-Beyân*, 34 Sü-Tarlan 193/5, Türkçe, 93a-129a yk., 13 st., rik'a, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, siyah bez kaplı, cönk biçiminde bir cilt içindedir.

Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Ahvâl-i Melâmiye*, 06 Hk 1267, Türkçe, 78 yk., 13 st., İran taliki, Milli Kütüphane - Ankara, Seyyid Ahmed Tebrizi, 1335 (1915), yaldız zencirekli vişne rengi meşin cild.

Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, 481, Türkçe, 94 yk., 21 st., nesih kırmızı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

- Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, 1265/2, Türkçe, 8b-69a yk., 19 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Mehmed Ali Sezai, 1303 (1885).
- Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Nâfız Paşa (Süleymaniye Ktb.) No. 1164, Türkçe, 96 yk., 21 st., rik'a, İstanbul Kütüphaneleri, 1306 (1889), söz başları kırmızı, kırmızı meşin, mıklepli cilt.
- Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Ali Emirî Efendi (Millet Ktb.) No. 1051, Türkçe, 70 yk., 13 st., talik, İstanbul Kütüphaneleri, Ahmed Tebrizî, 1335 (1916), arkası meşin, üstü kâğıt cilt.
- Müstakimzade Süleyman Saadeddin b. Eminullah (1131-1202/1719-1788), *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*, İstanbul Üniv. Kütüphanesi, TY 3357, Türkçe.
- Müşerrefeddin Alî b. İlyas, *Fütüvvetnâme*, 06 Mil Yz A 6031/1, Türkçe, 1b-41b yk., 19 st., nesta'lik, Milli Kütüphane - Ankara, Derviş Hamdi, sırtı siyah meşin, cilt kapakları karton, mukavva bir cilt içerisinde.
- Nâsirî, *Fütüvvetnâme*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 1597, 89a-100a yk., Farsça.
- Necmeddin el-Kübra Ahmed b. Ömer el-Hayvakî (540-618/1145-1221), *Fütüvvetnâme*, 03 Gedik 17748/3, Farsça, 45a-58a yk., Milli Kütüphane - Ankara.
- Necm-i Zerkûb, *Fütüvvetnâme* Muhtasarı, İstanbul Millet Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa K., nr. 479, 221b - 227a yk.
- Necm-i Zerkûb, *Fütüvvetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kısım, nr. 2049.

Nüreddin Seyyid Nimetullâh-ı Velî, *Muhabbetname*, 37 Hk 1763/14, Farsça, 107b-108b yk., 21 st., talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, çapa filigranlı, ebrulu mukavva, çahar kuşe meşin cilt.

Nüreddin Seyyid Nimetullâh-ı Velî, *Risâle-i Fikriyye*, 37 Hk 1763/6, Farsça, 55a-56b yk., 21 st., talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, çapa filigranlı, ebrulu mukavva, çahar kuşe meşin cilt.

Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, *Dîvân*, 06 Hk 3979/1, Türkçe, 59 yk., 24 st., rik'a, Milli Kütüphane-Ankara, 1324 (1905), sırtı yeşil bez mukavva cilt.

Ömer Atâî, *Risâle fî'l Fütüvve ve'ş-Şedd ve'l-Ahd*, Türkçe, 119 yk., 13 st., Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, 1262 (1846).

Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyini er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, 19 Hk 665/1, Türkçe, 1b-41b yk., 11 st., harekeli nesih, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, desenli mukavva sırtı siyah meşin cilt.

Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyini er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, Ms.or.oct.3519, Türkçe, 5b-60b yk., 15 st., nesih, Almanya.

Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyini er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, 45 Hk 1137/7, Türkçe, 122b-144b yk., 21 st., nesih, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Hasan b. Kasım, 1028 (1618), çahar kuşe vişne rengi meşin, üstü desenli kağıt kaplı, miklebi düşmüş mukavva cilt.

Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyini er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, 06MilYzA8602/1, Türkçe, 1a-63b yk., 9 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane - Ankara, harap olmuş mukavva cilt.

- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, 06MilYzA9670/3, Türkçe, 21b-91a yk., 13 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane - Ankara, mıklepli kahverengi meşin cilt.
- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Fütüvvetnâme*, 816, Türkçe, 43 yk., 19 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Savtname*, 06 Mil Yz B 947/32, Türkçe, 176b-177a yk., talik, Milli Kütüphane - Ankara, suyolu filigranlı, sırtı kahverengi meşinle tamir görmüş, zencirekli, vişne rengi meşin bir cilt içerisinde.
- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Miftahü'l-Dakâik fi-Beyani'l-Fütüvve ve'l-Hakaik*, Neşet Çağatay Özel Kitaplığı, (931/1525).
- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Miftahü'l-Dakâik fi-Beyani'l-Fütüvve ve'l-Hakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir 337.
- Radavî, Seyyid Muhammed b. el-Seyyid Alaaddin el-Hüseyni er-Radavî, *Miftahü'l-Dakâik fi-Beyani'l-Fütüvve ve'l-Hakaik*, Hacı Selimağa Kütüphanesi, Kemankeş 941.
- Radavî, Seyyid Muhammed el-Seyyid Alaaddin el-Hüseynî er-Radavî, *Miftaliü'l-Dakâik fi Beyâni'l- fütüvvet v'el-Hakâik*, (931), DTCTF Kütüphanesi, nr. 14241.
- Radavî, Seyyid Muhammed el-Seyyid Alaaddin el-Hüseynî er-Radavî, *Miftaliü'l Dakâik fi Beyâni'l-fütüvvet v'el-Hakâik*, (931), Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin, nr. 3225.

Radavî, Seyyid Muhammed el-Seyyid Alaaddîn el-Hüseyinî er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Kebîr*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye 899/1, Türkçe, 1-105 yk., muhtelif, Arap-talîk. Serlevha yaldızlı, süslü, baştaki 2 sayfanın cetveli yaldızlı, diğerleri kırmızı çizgili Sırtı meşin, yüzü ebru kâğıt kaplı cilt.

Radavî, Seyyid Muhammed el-Seyyid Alaaddîn el-Hüseyinî er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Kebîr*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye 902, Türkçe, 69 yk., 17 st., Arap-nesih, İstanbul Millet Kütüphanesi, Mustafa b. Hüseyin [müst], 1161, sırtı meşin, yüzü ebru kâğıt kaplı cilt.

Sarı Abdullah Abdî b. Mehmed Bosnavî (992-1054/1584-1644), 1069 (1658), *Mir'atü'l Asfiya fî Sıfatı'l-Melâmiyyeti'l-Ahfiyâ*, Râşid Efendi 1116, Arapça, 132, talîk, Kayseri, Keşf. Zeyl. II.457.

Seyyid Abdalbaki (öl. 1159/1746), *Beyân-ı Meşreb ve Reviş-i Melâmiyyûn*, Ms.or.oct.1592 Staatsbibliothek Berlin, Türkçe, 206-217 yk., nesih, Almanya, 13. Risâledir. Söz başları, başlık ve cetvel kırmızıdır.

Şeyh Hüseyin b. Seyyid Gaybî, *Fütüvvetnâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Kitapları, nr. K. 40, 66a-156b yk., Türkçe.

Şeyh Hüseyin b. Seyyid Gaybî; *Fütüvvetnâme*, Hacı Bektaş İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 217, 21b-48b yk., Türkçe.

Şeyh Hüseyin b. Seyyid Gaybî, *Fütüvvetnâme*, 06 Hk 355/4, Türkçe, 73b-120a, 17, Nesih, Milli Kütüphane - Ankara, başlıkları ve ayetler kırmızı yazı ile yazılmıştır. Mıklepli, şemseli koyu kahverengi sağlam, sırtı yırtık meşin cilt.

Şeyh Hüseyin b. Seyyid Gaybî, *Fütüvvetnâme*, 06 Mil Yz A 8888/3, Türkçe, 60b-119a yk., 17 st., Rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, 1289 (1872),

kahverengi meşin cilt. Cetveller, söz başları kırmızı, şirazesi dağınıktır.

Şeyh Hüseyin b. Seyyid Gaybî, *Fütüvvetnâme-i Şâhı Velâyet*, 06 Mil Yz A 8888/2, Türkçe, 33b-60a yk., 17 st., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, kahverengi meşin cilt. Cetveller, söz başları kırmızı, şirazesi dağınıktır.

Seyyid Hasan Oğlu Ahî Alî (Bayburtlu), *Fütüvvetnâme*, Farsça, (İstinsah), Köprülü Kütüphanesi, nr. 1597, 89a -100a yk.

Seyyid İzzeddin, *Fütüvvetnâme*, 21 Hk 1592/4, Farsça, 123b-126a yk., 15 st., talik, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 880 (1474), sırtı mavi bez, beyaz kâğıt kaplı mukavva cilt.

Sühreverdî, Şehabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, Ayasofya Kütüphanesi, nr. 2049, 154a -158b yk.

Sühreverdî, Şehabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, Ayasofya Kütüphanesi, nr. 2049, 159a -181b yk.

Sühreverdî, Şehabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, 03 Gedik 17748/2, Farsça, 35a-45a yk., Milli Kütüphane-Ankara, GAL- s.I.790.

Sühreverdî, Şehabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Idâletü'l-Iyân ale'l-Burhan*, Murat Molla Kitaplığı, nr. 1447 Yazma, 132-134 yk.

Sühreverdî, Şehabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Risâletü'l-Fütüvve*, Millet Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa K., nr. 3195, 185a-190b yk.

Sülemî, Ebu Abdarrahan, *Kitab el-Fütüvve*, Ayasofya Kütüphanesi, nr. 2049, 78a - 99b yk.

Yeminî Hafizoğlu Derviş Mehmed (925/1519'da sağ), *Fütüvvetnâme*, 185/2, Türkçe, 56a-79b yk, 17 st., talik, İstanbul.

3.2. Yazarı Bilinmeyenler

Ehl-i Fütüvvet, Arundel. Or. 8/1, Türkçe, 1b-8b yk., 14-15 st., nesih, İngiltere.

Ehl-i Fütüvvet, Arundel. Or. 8/2, Türkçe, 8b-14b yk., 14-15 st., nesih, İngiltere.

Esrâr-ı Havâsu'l-Hurûf, 34 Sü-Tarlan 164/3, Türkçe, 2b-4b yk., 24 st., rik'a, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu.

Fütuhname, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, Nu: 3799.

Fütüvvet-i Tâc-ı Muarrifî, 1662, Arapça-Türkçe, 20 yk., 15 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 06 C.B. 8665/1, Türkçe, 1a-6a yk., 19 st., rik'a, Cumhurbaşkanlığı Köşkü, Seyyid Mehmed Hayrî, 1280 (1862), Serlevhada bir çıkartma buket vardır. Tekbir sözcükleriyle sona ermektedir. Hazreti Peygamber'in Hz. Ali'ye şedd bağlaması ve taç giydirmesi öyküsünü betimlemektedir.

Fütüvvetnâme, 06 Hk 355/2, Türkçe, 32b-56a yk., 17 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, Muhammed b. İshak, başlıkları ve ayetler kırmızı yazı ile yazılmıştır. Miklepli şemseli koyu kahverengi sağlam sırtı yırtık meşin cilt.

Fütüvvetnâme, 06 Hk 355/3, Türkçe, 56b-72b yk., 17 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, başlıkları ve ayetler kırmızı yazı ile yazılmıştır. Miklepli şemseli koyu kahverengi sağlam sırtı yırtık meşin cilt.

Fütüvvetnâme, 06 Hk 4286/2, Türkçe, 12b-23 yk., 12 st., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, ciltsizdir. Söz başları kırmızı. Sonda ayetler ve diğer muhtelif nakiller ve on iki imamın isimleri var.

Fütüvvetnâme, 06 Hk 873/5, Türkçe, 40b-59b yk., 22 st., harekeli kırma nesih, Milli Kütüphane - Ankara, kırmızı pandizot kaplı miklepli yeni ciltli. Bazı sözcükleri ve keşideler kırmızı.

Fütüvvetnâme, 06 Mil Yz A 2031/1, Türkçe, 1b-10b yk., 19 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, saç kapağı düşmüş, sırtı sertabı kahverengi meşin, miklepli, ebru kağıt kaplı yıpranmış mukavva bir cilt içinde olup karton kaplıdır. Şirazesı dağınık, söz başları kırmızıdır.

Fütüvvetnâme, 06 Mil Yz A 8853/1, Türkçe, 1a-17a yk., 13 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane-Ankara, karton cilt.

Fütüvvetnâme, 06 Mil Yz A 9247/2, Türkçe, 5a-10b yk., 14 st., harekeli nesih, Milli Kütüphane - Ankara, şirazesı dağınık ve ciltsizdir.

Fütüvvetnâme, 06 Mil Yz B 346/47, Türkçe, 237a-246a yk., 29 st., nesih, Milli Kütüphane - Ankara, 1025 (1616), yeşil pandizot kaplı, sırtı ve sağ kapağı şirazededen ayrıık mukavva cilt.

Fütüvvetnâme, 06Hk4001, Türkçe, 67 yk., 15 st., nestalik, Milli Kütüphane-Ankara, Ali b. Şakiri Mehmed, meşin cilt.

Fütüvvetnâme, 1164, Türkçe, 28 yk., 14-15 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, sonda boş yaprakları vardır.

Fütüvvetnâme, 1200/1, Türkçe, 1-5a yk., 17 st., talik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Şedd hakkında bilgi verilmektedir.

Fütüvvetnâme, 1229, Türkçe, 54 yk., 15 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1305/1, Türkçe, 1-6a yk., 11 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1311/1, Türkçe, 1-59a yk., 11 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1311/1, Türkçe, 1-71 yk., 11 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1583, Türkçe, 44 yk., 12 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, 1202 (1787).

Fütüvvetnâme, 1606, Türkçe, 55 yk., 19 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1615, Türkçe, 27 yk., 15 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1684, Türkçe, -, 13, Rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1692, Türkçe, 9 yk., 27 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1766, Türkçe, 19 yk., 15 st., nesih, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 1936/1, Türkçe, 1-40a yk., 13 st., Talik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 2007/4, Türkçe, 16a-18a yk., 23 st., nesih, İzmir Milli Kütüphanesi.

Fütüvvetnâme, 34Ae Şeriyeye 1009/2, Türkçe, 11-61 yk., 11 st., Arap-nesih, İstanbul Millet Kütüphanesi. Sayfalar cetvelli tam meşin, şemseli, cetvelli.

Fütüvvetnâme, 34Ae Şeriyeye 1055/2, Farsça, 16-39 yk., 11 st., Arap-nesih, İstanbul Millet Kütüphanesi, tam meşin kaplı.

Fütüvvetnâme, 34Ae Şeriyeye 1352, Türkçe, 70 yk., 9 st., Arap-nesih, İstanbul Millet Kütüphanesi, 923, Kenan bey vakfıdır. Sırtı ve kenarları meşin, yüzü kağıt kaplı, şirazeli, miklepli.

Fütüvvetnâme, 34Ae Şeriiye 900, Türkçe, 46 yk., 17 st., Arap-nesih, İstanbul Millet Kütüphanesi, sayfalar cetvelli cönk tarzında ciltli, sırtı bez, yüzü ebru kağıt kaplı.

Fütüvvetnâme, 34Ae Şeriiye 901, Türkçe, 59 yk., Arap-talikh, İstanbul Millet Kütüphanesi, sırtı ve kenarları meşin, yüzü kağıt kaplı.

Fütüvvetnâme, 42Yu 10203, Türkçe, Arap-Nesih, Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi, meşin, şemseli, miklepli.

Fütüvvetnâme, 469, Türkçe, Tiran-Arnautluk, 1224 (1809).

Fütüvvetnâme, 6144/12, Türkçe, 110b-115a yk., 17 st., talikh, Mevlana Müzesi-Konya, sırtı meşin mukavva ciltlidir.

Fütüvvetnâme, 667/3, Türkçe, 11a-14a yk. ve 17b-18a yk, 20-24 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Fütüvvetnâme, 935/2, Türkçe, 89a-103b yk., 17 st., harekeli nesih, İstanbul.

Fütüvvetnâme, Arundel. Or. 8/7, Türkçe, 42b-45b yk., 14-15 st., nesih, İngiltere.

Fütüvvetnâme, Colisin/Saint-Germain-des-Pres.612, Türkçe, 147, nesih, Fransa, traş ve ustra hakkında on yeni sual ve cevap.

Fütüvvetnâme, Harl. 5463/4, Türkçe, 141a-147b yk., 11 st., nesih, İngiltere, Hasan b. Mustafa Dede, 1077 (1666).

Fütüvvetnâme, Ms.or.oct.3519, Türkçe, 1b-5b yk., 15 st., nesih, Almanya.

Fütüvvetnâme, pt.222/Seetzen: Nr. 103, Türkçe, 1-88 yk., 7 st., nesih, Avusturya.

Fütüvvetnâmei Kemberbeste, 06 Hk 1245, Türkçe, 39 yk., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, kurşunî pandizot bez kaplı kâğıt, cetvelleri kurşun kalemle yazılmıştır.

Fütüvvetnâme, 19 Hk 885, Türkçe, 66 yk., 11 st., talik kırması, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi - Çorum, suyolu filigranlı, desenli kâğıt kaplı mukavva cilt.

Fütüvvetnâme, 06 Mil Yz FB 396, Türkçe, 7 yk., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, abadi, şirazesiz ebru mukavva cilt.

Fütüvvetnâme, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 1288.

Fütüvvetnâme, Bâyezid Kütüphanesi, nr. 5481.

Fütüvvetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitapları nr. 2532, Türkçe.

Fütüvvetnâme, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi, nr. 3225, 46b-48b yk., Türkçe.

Fütüvvetnâme, Ali Emîrî Kitaplığı, Şer'iyye Kitapları, nr. 898; Türkçe.

Fütüvvetnâme, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3051, 8a-9b yk., Türkçe.

Fütüvvetnâme, Neşet Çağatay Özel Kitaplığı, (1526).

Fütüvvetnâme, Milli Kütüphane, A 4225.

Fütüvvetnâme, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, 191/2.

Fütüvvetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, 798/1, 1b-26b yk.

Fütüvvetnâme, DTCF Kütüphanesi, M. Con. A 352.

Fütüvvetnâme, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6520.

Fütüvvetnâme, Hacı Bektaş İlçe Halk Kütüphanesi, 101, Mikrofilmi Milli Kütüphane, MFA A 4713.

Fütüvvetnâme-i Bektaşîyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 816.

Hikâye-i Meşâyih ve Sîret-i Ehl-i Tabakât-ı Dervîşân, 25 Hk 1630/2, Farsça, 70b-124b yk., 17 st., nesih, Erzurum İl Halk Kütüphanesi, 804 (1401), abadî, salbek şemseli zencirekli miklepli, aşınmış kahverengi meşin cilt.

Kitâb-ı Fütüvvet, 42 Kon 1616, Türkçe, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, söz başları ve keşideler kırmızı sırtı siyah meşin çahar kuşe miklepli cilt.

Kitâbü Bahri'l-Fütüvvet, Ayasofya Kısmı, Nr. 2049, 118-139 yk., 139-154 yk., 181-210 yk.

Matlab fî Beyâni Mines-Sır vet-Tevella, 06 C.B. 8665/2, Türkçe, 6b-8a yk., 19 st., rik'a, Cumhurbaşkanlığı Köşkü- Ankara, 1280 (1862).

Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye Hakkında Ekâbirândan Bazıları Tarafından Beyân Olunan Ta'rifât, 30, Türkçe, 13 yk., 12 st., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Melâmiyye Tarîkatı, 22, Türkçe, 168 yk., rik'a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye-i Şüttâriyye, 34Ae Şeriyye 1051, Türkçe, 141 yk., 13 st., Arap-talîk, İstanbul Millet Kütüphanesi, Seyyid Ahmed Tebrizî [müstensih] 1135, sırtı ve kenarları meşin, yüzü ebru kağıt kaplı, şirazeli.

Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye, 34Ae Şeriyye 1052, Türkçe, 50 yk., 23 st., Arap-Talîk, İstanbul Millet Kütüphanesi, 1175, serlevha tezyinli, tezhipli, bütün sayfa cetvelleri tezhipli tam meşin, yaldızlı salbek şemseli ve yaldızlı zencirekli üç adet cetvelli.

Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye, 34Ae Şeriyye 1332/5, Türkçe, 142-182 yk., 21 st., Arap-talîk, İstanbul Millet Kütüphanesi. Tam meşin, yaldızlı, zencirekli, cetvelli, şirazeli.

Risâle fi Beyâni'l-Fütüvvet ve'l-Hikâyât, 45 Hk 5836/14, Türkçe, 134a-176b yk., 21 st., Talik, Manisa İl Halk Kütüphanesi, miklepli ebru kaplı, çahar kuşe kahverengi meşin ciltlidir. Söz başları kırmızıdır.

Risâle fi't-Tasavvuf, 37 Hk 1763/12, Farsça, 76b-82a yk., 21 st., talik, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, çapa filigranlı, ebrulu mukavva, çahar kuşe meşin cilt, söz başları kırmızı.

Risâle fi Beyân fi's-Sinâi ve'l-Futuvvet fi'l-Meşâyih, 06 Mil Yz B 346/26, Türkçe, 86b-87a, 29, Nesih, Milli Kütüphane-Ankara, 1018 (1609), taç filigranlı, yeşil pandizot kaplı, sırtı ve sağ kapağı şirazeden ayrık mukavva cilt.

Risâle-i Fütüvvetiyye, 34 Ae Farsça 1017/9, Farsça, 84-88 yk., 15 st., Arap-talik, İstanbul Millet Kütüphanesi, 855, Kenan bey vakfidır, sırtı meşin, yüzü ebru kâğıt kaplı, şirazeli, miklepli.

Risâle-i Fütüvvetiyye, 34 Ae Farsça 309/5, Farsça, 33-47 yk., 14 st., Arap-talik, İstanbul Millet Kütüphanesi, sırtı meşin, yüzü ebru kâğıt kaplı.

Risâle-i Melâmiyye, 06MilYzA 9275/1, Türkçe, 1b-2b yk., rik'a, Milli Kütüphane - Ankara, sırtı kahverengi meşin, üzeri yırtık kahverengi bez kaplı mukavva cilt.

Şeceretü'l-Fevz, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kısmı, nr. 2049.

Vâridât-ı İlâhiyye ve Mensûrât-ı Melâmiyye, 06 Mil Yz A 8503/3, Türkçe, 91b-105a yk., 17 st., nesih, Milli Kütüphane-Ankara, 1162 (1748), gömme şemseli, zencirekli kahverengi meşin kaplı miklepli mukavva cilt.

Zübdetü'l-Avârif fi'l-İlmi'l-Maârif, Ms.or.oct.2514, Türkçe, 1b-83a yk., 11 st., nesih, Almanya, Şükrüllah, 1089 (1678), Fütüvvetnâme olarak da bilinir.

Kaynakça

- Ahi Evran Üniversitesi, II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri (2012), Kırşehir, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2 cilt.
- Altuner, Nuran (1999), “Manzum Bir Fütûhname”, II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri (13-15 Ekim 1999, Kırşehir), Ankara, ss. 23-37.
- Anadol, Cemal (1991), Türk-İslâm Kültüründe Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayram, Mikâil (2006), *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya.
- Bolat, Ali. (2003). Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik. İstanbul.
- Çağatay, Neşet (1989), Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara: Ttk Yayınları.
- Gümrük Ve Ticaret Bakanlığı, Ahilik Ansiklopedisi (2014), Ankara, 2 Cilt.
- Harmanci, M. Esat, (2011), “Fütüvvet-Melamet İlişkisi”, Uluslararası Alevilik Araştırmaları Dergisi, 2, 117-124.
- İmâm Kurtubî. (1998). El-Câmiu Liahkâmi'l Kur'ân. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul.
- İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Veri Tabanı, (Www.Istanbul.Edu.Tr Erişim Tarihi 20.01.2015)
- Karamustafa, Ahmet T. (2011). Tanrının Kuraltanımaz Kulları. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul.
- Kasir, H. Ali, (1993), “Türk Edebiyatında Fütüvvetnâmeler Ve Esrâr Dede Fütüvvetnâmesi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1, Erzurum, Ss.107-130.

Kazici, Ziya, “*Ahilik*”, İslâm Ansiklopedisi Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.1.

Kur’ân-I Kerîm Ve Türkçe Anlamı. (1984).Haz. Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay. Ankara.

Kültür Bakanlığı, Ii. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri (1999), Kırşehir.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996), “Fütüvvetnâme”, Tdv İslâm Ansiklopedisi (Dia), Xiii, İstanbul, Ss. 264-265.

Sarikaya, Mehmet Saffet (2002). Xiii-Xvi. Asırlardaki Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri, Ankara: Tc. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed B. Hüseyin. (1950). İslam Tarihinde İlk Melâmet. Çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul.

Torun, Ali (1998), Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezi Veri Tabanı (Www.Isam.Org.Tr Erişime Tarihi 29.12.2014)

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Veri Tabanı (Www.Yazmalar.Gov.Tr Erişim Tarihi 29.12.2014)

Yeniterzi, Emine (2001), "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnâmeler", Konya Postası-Akademik Sayfalar, Ss.321-323.

İslami Perspektiften Kurumsal Sosyal Sorumluluk

Mehmet SARAÇ*

Saime KAVAKÇI*

Özet

Kurumsal Sosyal Sorumluluk kavramı son dönem işletmeciliğin ön plana çıkan kavramlarından biridir. İktisadi aktörlerin daha paylaşımcı ekonomik sistemlere yönelmeleri şüphesiz bu ve bunun gibi kavramların ön plana çıkmasında oldukça etkilidir. Bununla birlikte aslında kadim ve eski bir geçmişi olan fakat gündemimize yeni ve yeniden getirilen İslami iktisat ise güvensiz ekonomik sistemlere alternatif olarak ön plana çıkmaktadır. Bu ekonomik düzen aynı zamanda günümüz ekonomik sisteminin, kaçınılmaz çıktısı olan belirsizlik ve adaletsizliğe çare olarak görülmektedir. Tüm bu gelişmeler ışığında, bu çalışmada öncelikli olarak KSS kavramı İslami normlar çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Kavramın pratik uygulamalarını görmek açısından ise Türkiye'deki İslami Finans Kuruluşları (Katılım Bankaları) örneklem olarak ele alınmaktadır. Çalışmada İslami Finans Kurumları'nın KSS ilkelerine ve bankaların faaliyetlerindeki İslami normlara olan uyumları irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kurumsal Sosyal Sorumluluk, İslam Ekonomisi, İslami Finans, Sosyal Sorumluluk

Corporate Social Responsibility in Islamic Perspective

Abstract

Corporate Social Responsibility is a popular notion in business management lately. CSR and so on notions were influenced from economic actors which were oriented to a more sharing economy. On the other hand, primeval and rich past have raised

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İşletme Bölümü, Muhasebe Ve Finansman Anabilim Dalı, mehmet.saracistanbul.edu.tr

* Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Yüksek Lisans Öğrencisi, saimekavakci@gmail.com

© IJISEF, 2016

new and anew Islamic economics that come into prominence for insecure economics systems. This economics system was expected to remedy to this economics system for contemporary economics system outputs which are uncertain and injustice. In the light of all these developments, in this study, primarily CSR notion has worked up to meaning within the framework Islamic norms. Because of CSR practical applications in Turkey Islamic Financial Institutions (Participation Banks) tackle the sample. In this study, it has been examined that Islamic Financial Institutions consistency to CSR principles and Islamic norms in its activity.

Keywords: Corporate Social Responsibility, Islamic Economics, Islamic Finance, Social Responsibility

Giriş

Bismillah Er-Rahman Er-Rahim

Ekonomi dünyasında son dönemlerde konuşulmaya başlanan ahlak ekonomisi ve ahlaki sorumluluklar, beraberinde birçok yeni kavramı iş dünyasına kazandırdı. Bunlar; kurumsal yönetim, sürdürülebilirlik, kurumsal sosyal sorumluluk (KSS) gibi kavramlardır. İş dünyasında son dönem konuşulan ve uygulanmaya çalışılan KSS de diğer tüm kavramlar gibi anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

Kurumsal sosyal sorumluluk kavramını işletmeler iki anlamda ele almaktadır. İlk anlam, kavramın içeriğinde yer alan sorumluluk kavramından da anlaşılacağı gibi manevi birer sorumluluk olarak algılanması, maddi çıkarlarının yanında toplumun faydasını, refahını ve çıkarını göz önünde bulundurmaya hedeflemek yönündedir. Diğer anlamı ise KSS projelerini, ticari bir işletmenin olağan hedefi olan kar odaklı işletmenin tanıtımı ve faaliyetlerini duyurma amaçlı bir reklam (tanıtım) çalışması olarak algılanmasıdır.

KSS kavramı ve çerçevesi, çalışmamızın ilk bölümünde başlıklar altında ele alınmaktadır. Bu bölümde KSS'nin amacının ve yönteminin teoride ne olması gerektiğine değinilip, pratikte ise ne olduğu bu çalışma için göz ardı edilmektedir. Bir sonraki bölümlerde ise İslami düşünce sisteminin alt yapısı incelenirken KSS kavramı İslami açıdan tanımlanmaya çalışılmaktadır. Son bölümde İslami açıdan KSS kavramının pratiğini görmek adına Türkiye'deki Katılım Bankaları düzeyinde araştırma yapılmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmanın araştırma bölümünde İslami perspektiften KSS'yi anlamlandırmak adına örneklem olarak Türkiye'deki katılım bankaları seçilmiştir. Bu bankaların sayısının çok fazla olmaması ve anlamlı sonuçların ortaya çıkmaması riskinden dolayı anket yönteminden değil mülakat

yönteminden yararlanılmıştır. Türkiye’de faaliyet gösteren şu an itibariyle 6 banka olmakla birlikte, Ziraat Katılım ve Vakıf Katılım araştırmanın yapıldığı tarih itibariyle yeni kurulmuş bankalar olması ve KSS projesi gerçekleştirilmemiş olmaları sebebiyle örneklem dışı bırakılmıştır.

Çalışma sırasında katılım bankalarının genel müdürlüklerinde kurumsal iletişim birimi çalışanları ve yöneticileriyle görüşülerek bankanın KSS ilkeleri çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır. Bu birimlerin iletişim kanalıyla bankaların faaliyetlerinde İslami ilkelere olan uyumu irdelenmiştir. KSS ilkelerine uyum görüşmelerinde birinci bölümde yer alan başlıklar, İslami ilkelere uyum noktasında ise ikinci ve üçüncü bölümdeki ana başlıklar göz önünde bulundurularak sorular hazırlanmıştır. Bu sorular bağlamında işletmelerin KSS kavramına bakış açıları ve İslami ilkelere bağlılıkları incelenmiştir.

Mülakatların değerlendirilme aşamasında, bir ana temadan yola çıkılarak iki alt tema belirlenmiştir. Bu temaları destekleyecek ve anlamlandıracak kategoriler ve alt kategoriler belirlenerek mülakatlar için değerlendirme ölçütü oluşturulmuştur.

Tablo 1: Ana Tema, Temalar, Kategoriler ve Alt Kategoriler

Ana Tema: Türkiye’deki Katılım Bankalarının KSS İlkeleri Ve İslami İlkelerle Uyumluluğunun Değerlendirilmesi	
Tema 1	Katılım Bankalarının KSS İlkelerine Olan Uyumu Ve KSS Algısı
Kategori 1	Katılım Bankalarında KSS Algısı
<i>Alt Kategoriler</i>	<i>KSS projelerinin yoğunlaştığı alanların olup olmadığı, KSS kavramının işletme bazındaki algısı,</i>

	<i>KSS projelerini yürüten özel bir birimin olup olmadığı, KSS projelerinde hangi sorumluluk alanına ağırlık verildiği,</i>
Kategori 2	İşletmenin Ekonomik Sorumluluk Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin kar hedefinin birincil düzeyde olup olmadığı</i>
Kategori 3	İşletmenin Yasal Sorumluluk Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin yasal bir uyarı alıp almadığı</i>
Kategori 4	İşletmenin Hayırsever Sorumluluk Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin yeterli düzeyde hayırseverlik projelerinin olup olmadığı</i>
Kategori 5	İşletmenin Hesap verebilirlik Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin mali performans ölçümlerini yerine getirip getirmediği</i>
Kategori 6	İşletmenin Şeffaflık Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>Müşteri ve müşteri adaylarıyla işletmenin gerekli bilgilerinin paylaşılıp paylaşılmadığı,</i>
Kategori 7	İşletmenin Sürdürülebilirlik Algısı
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin sürdürülebilirlik ile ilgili projelerinin olup olmadığı</i>

Kategori 8	İşletmedeki İnsan Kaynaklarının Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin çalışanlarına yönelik yeterli düzeyde proje gerçekleştirip gerçekleştirmediği</i>
Kategori 9	İşletmenin Çevre Sorumluluk Düzeyi
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin çevresel düzeyde proje gerçekleştirip gerçekleştirmediği</i>
Kategori 10	İşletmenin Hayırseverlik Algısı
<i>Alt Kategori</i>	<i>Hayırseverlik projelerinin işletme açısından amaç ve hedefleri,</i>
Tema 2	Katılım Bankalarının Şariat İlkelerine Uyumu
Kategori 1	İşletmenin Faiz Yasağı İlkesine Uyumu
<i>Alt Kategori</i>	<i>Kredilerin geri ödenmesinde yaşanan gecikmelerde işletmenin herhangi bir bedel alıp almadığı,</i>
Kategori 2	İşletmenin Risk Paylaşımı İlkesine Uyumu
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin ortaklık türündeki yatırımlara yeterli düzeyde destek veri vermediği</i>
Kategori 3	İşletmenin Varlık Tabanlı Olma İlkesine Uyumu
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin bedelli askerlik veya bunun gibi ihtiyaçlara cevap verip vermediği</i>
Kategori 4	İşletmenin Spekülasyon Ve Belirsizlik Yasağına Uyumu

<i>Alt Kategori</i>	<i>Konvansiyonel bankaların gerçekleştirdiği finansal işlemleri veya benzerlerini gerçekleştirip gerçekleştirmediği</i>
Kategori 5	İşletmenin Alışverişin İslamiliği İlkesine Uyumu
<i>Alt Kategori</i>	<i>Yatırım yapılacak alan veya metanın İslamiliği noktasındaki işletmenin hassasiyetinin olup olmadığı</i>
Kategori 6	İşletmenin Para Kavramı Algısı
<i>Alt Kategori</i>	<i>Katılım bankaları ve konvansiyonel arasında para kavramının algılanması açısından bir farklılık olup olmadığı</i>
Kategori 7	İşletmenin İnfak İlkesine Uyumu
<i>Alt Kategori</i>	<i>İşletmenin müşteriler, hissedarlar veya kurum olarak zekât ödemesi yapıp yapmadığı</i>
Kategori 8	Katılım Bankaları Bünyesindeki Danışma Kurulları
<i>Alt Kategoriler</i>	<i>Danışma kurulunda yeterli kişi olup olmadığı, Danışma kurulunda yer alan kişilerin yeterli bilgi birikimine sahip olup olmadığı, Danışma kurulunda yer alan kişilerin kararlarında bulunduğu kurumdan bağımsız harekete edip edemediği, Danışma kurulunda yer alanların başka bir katılım bankasıyla bağının olup olmaması,</i>

1. Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kavramının Çerçevesi

1.1. Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kavramına İlişkin Tanımlamalar

KSS kavramıyla ilgili çokça tanımlama vardır. Tanımlamaların pek çok ortak yönü olduğu gibi kavramın sorumluluk, zorunluluk veya gönüllülük çerçevesinde mi değerlendirileceği konusunda zihinler biraz karışıktır. Bu bağlamda zihinlerin netleşmesi açısından çalışmada öncelikle uluslararası örgütlerin KSS tanımlarına yer verilmektedir.

Avrupa Komisyonu 2001 de yayınladığı Yeşil Kitapta (Green Paper) KSS'yi; “şirketlerin, kendi iş alanlarında ve hissedarları ile olan etkileşimlerindeki çerçevede sosyal ve çevresel kaygılarını/ilgilerini gönüllülük esası ile işlerine entegre etmesidir” şeklinde tanımlanmaktadır. Dünya Sürdürülebilir Kalkınma İş Konseyi'ne göre ise bu kavram “iş dünyası tarafından çalışanların, onların ailelerinin, halkın ve tüm toplumun hayat standardını yükseltip ekonomik kalkınmaya katkı sağlamaya yönelik verilmiş bir söz” olarak tanımlanmaktadır. (Borsaİstanbul, 2014, s. 11)

BM ise Birleşmiş Milletler Endüstriyel Gelişim Organizasyonu (UNIDO), sitesinden yapılan açıklamada; “şirketlerin hissedarları ile beraber toplumsal ve çevresel meselelere ilişkin kendi ticari hayatlarında ve hissedarları ile ilişkilerindeki alanlarda, kendi stratejileri ile bütünleştirdikleri bir yönetim anlayışdır” şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca KSS ile gönüllü bağışların arasında bir ayrım olduğunun altı çizilerek, KSS projelerinin ticari yönetimle alakalı stratejik bir konsept olduğunu, hayır işleri, sponsorluklar ve hayırseverliklerden farklı bir noktada bulunduğunu söylemişlerdir. (Kantarıcı, 2014) BM ayrıca yayınladığı on maddelik Küresel İlkeler Sözleşmesi (Global Compact) itibariyle KSS ile ilgili bir çerçeve çizmiştir.

Dünya Bankası KSS tanımını şöyle yapmıştır: “İşletmelerin, kendi paydaşlarına, çalışanlarına ve ailelerine, ilgili topluluğa ve topluma karşı etik davranma beklentisi çerçevesinde; kurumsal sorumluluk, kurumsal yurttaşlık,

toplumsal girişimcilik, üçlü temel; sürdürülebilir büyüme, ticari etik ve ticari yönetim gibi kavramların bir araya getirilmesidir.” (Kantarıcı, 2014, s. 8)

ISO olarak tanınan, Uluslararası Standardizasyon Organizasyonu'nun KSS konusundaki stratejik danışman grubu, kurumsal sosyal sorumluluğu” insanlara ve topluma yarar sağlayacak bir şekilde, organizasyonların ekonomik, sosyal ve çevresel sorunlara işaret ettikleri bir yaklaşım” olarak ele almaktadır. ISO kurumsal sosyal sorumluluk kapsamında insan hakları, iş sağlığı ve güvenliği dahil olmak üzere işyeri ve işçi sorunları, işyerinde adaletsiz uygulamalar, çevresel yaklaşımlar, piyasa ve tüketici sorunları gibi sorunların olması gerektiğini vurgulamaktadır. (ISO Advisory Group, 2004); Aktaran (Aktan & Börü, 2007, s. 12-13). KSS kavramının akademik çevredeki tanımları ise Tablo 2’de yıllar bazında gösterilmektedir.

Tablo 2: KSS’ ye İlişkin Tanımlamalar

Yazar/Yılı	KSS Tanımı
Bowen (1953)	İşletmelerin, toplumun değer yargılarına ve normlarına uygun bir şekilde hareket ederek karşılığında doğrudan bir fayda beklemezsizin gönüllü olarak faaliyette bulunması
Frederick (1960)	İşletmelerin kaynaklarını sadece kendi çıkarları için dar kapsamlı değil, toplumun çıkarları için geniş kapsamda gönüllü olarak kullanması
Friedman (1962)	İşletmelerin hile olmaksızın, açık ve serbest rekabet yürüterek karlarını maksimize etmesi

Davis ve Blomstorm (1966)	İşletmelerin, bütün toplumsal sistem üzerine yaptığı karar ve eylemlerinin etkilerini düşünerek hareket etmesi
Sethi (1975)	İşletmelerin, toplumun beklentilerini karşılamak için toplumun sosyal normlarına, değerlerine ve beklentilerine uyumlu davranışlar sergilemesi
Carroll (1979)	Toplumun beklediği ve işletmenin sunduğu ekonomik, yasal, etik ve hayırsever sorumluluğun bütünü
Jones (1980)	Sadece hissedarlara karşı değil toplumda işletmenin faaliyetlerinden etkilenen herkese karşı yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olması
Wood (1991)	İşletmelerin ve toplumun ayrı ayrı değil de bir olduğunun düşünülmesi
Baker (2003)	Topluma faydalı üretim süreçlerinin oluşturulması

Kaynak: (Akkoyunlu & Kalyoncuoğlu, “İşletmelerin Kurumsal Sosyal Sorumluluk Çalışmalarının Marka Algısı Üzerine Etkisinin Değerlendirilmesi”, 2014, s. 129)

KSS kavramına dair yapılan tüm tanımlamaların hemen hepsinde ortak olan dört unsurdan söz etmek mümkündür. (Sönmez ve Bircan, 2004: 476-490) ; Aktaran (Sert, 2012, s. 34)

- İşletmelerin kar elde etmek için mal ve hizmet üretmelerinin ötesinde sorumlulukları vardır.

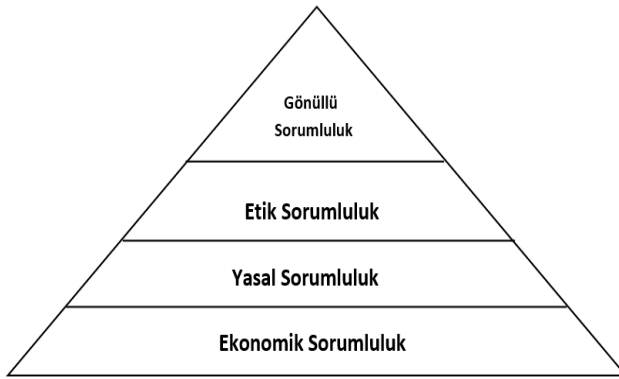
- Bu sorumlulukların içinde, işletmelerin ortaya çıkmasına katkıda buldukları sosyal problemlerin çözümüne katkıda bulunmak da vardır.

- İşletmeler sadece hissedarlara karşı değil, sosyal paydaşlar olan çevreye karşı da sorumludurlar.

- İşletmeler sadece ekonomik değerlere odaklanmamakta, daha geniş anlamda insani değerlere hizmet etmektedir.

1.2. Kurumsal Sosyal Sorumluluk Alanları (KSS Piramidi)

Akademik anlamda kabul görmüş olan modelleme Archie B. Caroll tarafından geliştirilmiştir. “The Phyramid of Corporate Social Responsibility “ isimli makalesinde (1991) sosyal sorumluluğun kurumsal boyutları Şekil 1 ‘deki gibi dört bölüme ayrılmaktadır.



Şekil 1: Kurumsal Sosyal Sorumluluk Piramidi (1991)

Kaynak: (Bayraktaroğlu, Yılmaz, & Can, “Kurumsal Sosyal Sorumluluk Algısının Örgütsel Bağlılığa Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”, 2014, s. 104)

Ekonomik Sorumluluk: Ekonomik sorumluluk, işletmenin kar amacı güden temelidir. Kar elde etmek işletmenin sosyal yönden amacı olmasa da motivasyon için ve işletmeye dahil ortak çıkarı olan bireyler açısından hayati

öneme sahip bir konudur. Bu nedenle sosyal sorumluluk açısından da onu etkiler görünmektedir.(Caroll,2000); Aktaran (İbişoğlu, 2007, s. 8).

Yasal Sorumluluk: Her şirketin, kanunlarca düzenlenmiş yasalara uyma zorunluluğu vardır. Toplum düzeninin bozulmadan sürdürülmesi için, ortaya konulan kurallar uygulanmalıdır. Bunlara uyulmaması durumunda, toplum ve çevre sağlığını bozacak, kötü durumlarla karşılaşılabilir. Bu da istenmeyen bir sonuçtur (İbişoğlu, 2007, s. 9).

Etik Sorumluluk: Ekonomik ve yasal sorumluluklarla beraber dürüstlük, adalet ve etik sorumluluklar hakkındaki etik normlar yasa içinde kodlanmış olmasa bile toplumun üyeleri tarafından yasaklanan ya da beklenen aktivite ve uygulamaları kapsamaktadır. (Vural & Coşkun, 2011, s. 73).

Gönüllü (Hayırseverlik) Sorumluluk: Toplumun ihtiyacı olan, gelişimine ek katkı sağlayacak hizmetleri, karşılık beklemeden yapmak, bağışlarda bulunmak gönüllü sorumluluk kavramını açıklamaktadır. (İbişoğlu, 2007, s. 11).

1.3. Kurumsal Sosyal Sorumluluk İlkeleri

Kurumsal sosyal sorumluluk kavramının temelde üç kavramı vardır. Bu bölümde kısa başlıklar altında ele alınmaktadır.

Hesap verebilirlik, bir kurumun faaliyetlerinin işletmenin dış çevresinden etkilendiğinin ve bu nedenle bu faaliyetlerin etkilerinden sorumlu olunması gerektiğini öngörür. Bu çerçevede, hem içsel hem de dışsal çevrede, bu faaliyetlerin etkilerinin ölçülmesi gerekmektedir. Bu kavram daha açık bir anlatımla, bu faaliyetlerden etkilenen tüm birimlerin performans ölçümlerinin raporlanmasını içermektedir (Aras, 2007, s. 3).

Şeffaflık, genel olarak kurumların faaliyetlerinin dış etkileri, kurumların raporları ile tespit edilebilir ve raporda olaylara ait gizli bir şey olmamasını ifade eder. Bu nedenle kurumun davranışlarının tüm etkileri, dış etkiler de

dâhil olmak üzere, kurumların raporlama işleyişinden sağlanan bütün bilgilerin kullanılması ile kolay anlaşılır hale getirilmelidir (Aras, 2007, s. 4).

Sürdürülebilirlik, yeniden üretilebilenden daha fazla kaynağın kullanılmasını ifade etmektedir. (Aras, 2007, s. 4)Sürdürülebilir kalkınma en yaygın kullanımıyla gelecek kuşakların kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme imkânlarını tehlikeye sokmadan bugünkü kuşakların ihtiyaçlarını karşılamaktır. (Borsaİstanbul, 2014, s. 5)

2. İslami Perspektiften Kurumsal Sosyal Sorumluluk

2.1.İslam'da Sosyal Sorumluluk Kavramının Temel Esasları

İslami açıdan KSS kavramının dayanak noktası ve temel kuralları Kuran'a dayanmaktadır. İslam'ın iki temel kaynağı vardır. Bunlar; Kuran ve Sünnet'tir. Bu bölümde KSS kavramı İslami açıdan değerlendirilirken bu kaynaklar ışığında temel bazı başlıklar sunulmaktadır.

Halifelik-Vekillik: Bu ilke insanların Allah'ın yeryüzündeki elçileri olduğunu kabul eder (Farook, 2007, s. 33).İlke doğrultusunda Allah'ın vekili olan insanoğluna belli başlı sorumluluklar yüklenmiştir. İslam insanın yeryüzündeki varlık sebebini yüce maksatlara yönelik bütüncül bir yaklaşımla açıklamaktadır. Evrenin yaratıcısı, insanı halife kılmıştır. Dolayısıyla tüm insanlık hilafet düsturunun eksiksiz olarak icrasına çalışmak, iktisadi faaliyetlerin de içinde bulunduğu her türlü tasarrufu bu çerçeveye oturtmak zorundadır. Aradaki farkı kavramlaştırmak gerekirse; İslam halife merkezli bir anlayışa sahiptir. Batı felsefesindeki beşer merkezli dünya görüşü insanı evrenin merkezine oturup yaratıcısını inkâra götüren, her şeyin ama her şeyin insan tarafından ve insan için olduğunu ileri süren bir hümanizm ile sonuçlandığından İslami anlayışa terstir. (Kallek, 2015, s. 4-5)

İlahi Hesap verilebilirlik: Bu prensip halifelik ilkesinin bir uzantısıdır ve insanoğlunun elbet öleceğini ve dünya hayatından hesaba çekileceğine vurgu yapar. (Farook, 2007, s. 33).

İyiliği Emretmek, Kötülüğü Yasaklama (Emri bil marûf, Nehyi anil münker): İyiliği emredip kötülüğü yasaklama ilkesi Allah'ın insanları halife olarak yeryüzünde yaratması ve onlara yüklediği bir sorumluluktur (Farook, 2007, s. 33-34).

2.2. İslam Ekonomisinin Dayandığı İlkeler

İslami norm ve kuralların temel dayanak noktası Kuran ve Sünnet'tir. Dolayısıyla İslam ekonomisi de çerçevesini ve sınırlılıklarını bu doğrultuda belirler. Bilindiği gibi Kuran ve Sünnet güçlü ahlaki değer ve kurallar ihtiva eden önemli kaynaklardır. Bulunduğu cahiliye toplumuna çekidüzen vermeyi başarmış önemli ahlaki ölçüt ve değerler içerir. Bu bölümde İslami kaynaklar göz önünde bulundurularak İslam ekonomisinin dayandığı ilkeler başlıklar altında irdelenmeye çalışılacaktır. Aktaran; (Platonova, 2013, s. 278-283)

Tevhid (Allah'ın varlığı ve birliği): İlahi bir kavram olarak tevhid,"mutlak anlamda Allah'ın bir olduğunu bilmeyi, O'ndan başka ilah bulunmadığına, ortağı ve benzeri olmaktan uzak bulunduğuna inanmayı" ifade eder. (Ece, 2010, s. 732) Tevhid inancı çerçevesinde insanoğlu manevi bir sorumluluk altındadır. Bu sorumluluk çerçevesinde tevhid inancı, ekonomik normları belirler ve insanlardan bu kurallara riayet etmesini bekler. İnsanlar bu dünyadaki ekonomik faaliyetlerin sonuçlarının sadece bu dünya ile bağlantılı olmadığı bilincinden hareketle ve ahirette tüm bunlardan hesaba çekileceği bilinci ile manevi bir sorumluluk altına girmektedir. İnsan ideali sadece bu dünyada mutlu olmak değilken, iki cihan saadeti (dar-us saadet) amacından hareketle reel dünyada sorumlu davranışlar sergilemek durumundadırlar. (Platonova, 2013)

Adalet-İhsan (Denge ve yardımseverlik/sosyo-ekonomik adalet): Adalet kavramı dört kısımda incelenmektedir; (Ece, 2010, s. 23)

1.Allah'ın emrine uyarak hükmedilirken adaletli olmak, yani insaflı olmaktır. (Nisa,58)

2.Sözde, konuşmada, haberleşmede adalet olması.(En'am,152)

3.Kurtuluşun sebeplerine sarılma, yani doğru davranışlara, salih amele yönelme anlamındaki adalet.(Bakara,123)

4.Allah'a eş koşmaktan sakınmaktır.(En'am,1)

Tüm bu adalet tanımlarından hareketle denilebilir ki, İslamiyet eşitlik ve adalet kavramlarının arasındaki ince çizgiyi göz önünde bulundurur ve bu doğrultuda eşitlik kavramından ziyade adalet kavramına vurgu yapar. Çünkü adalet kavramı insanlar arasındaki dengeyi en iyi anlatan ve kuran kavramdır. (Platonova, 2013)

Diğer kavram olan ihsan ise; “güzellik, uygunluk güzel olan şeyi en güzel şekilde yapmak” demektir. (Ece, 2010, s. 284)Yine bu kavramda dengeye işaret eden bir kavramdır. İnsanlar veya toplumlar yüksek yaşam düzeylerine sahip olmalılardır ki günümüzde buna “refah toplumu” adı verilmektedir. Bu da insanlar arasında her alanda dengenin sağlanması ile mümkün olmaktadır. Denge ise adalet ve ihsan kavramıyla vücut bulabilmektedir.

İhtiyar (Özgür irade): İslami ekonomik sistemler fırsatların seçimini ve bireysel özgürlükleri garanti eder. (Platonova, 2013, s. 279)

Farz (Sorumluluk): İslami bir kavram olarak farz;” sabit oluşu ve ifade ettiği anlam yönünden kesin deliller ile emredilen işlerdir. Gerek Kuran'da gerekse hadislerde, başka anlama gelme ihtimali olmayan açık emirlerle yapılması istenen iştir. Gerek Kuran'da, gerekse hadislerde, başka anlama gelme ihtimali olmayan açık emirlerle yapılması istenen iştir.” (Ece, 2010, s. 752).Görüldüğü üzere farz kavramı bir zorunluluk içermektedir. İslam ekonomisi açısından da bu kavram sosyal odaklı düzenlemelerin ilahi normlarla zorunlu hale getirilmesi ve sadece gönüllü eylemlerle sınırlı kalmamasını sağlamaktadır. (Platonova, 2013)

Rububullah: İslam ahlak ekonomisi çerçevesinde bireyler doğrudan ulaşacağı ve onların kullanacağı sosyal çevre ve beslenme ihtiyaçları için birbirlerine

saygı göstermenin ilahi bir zorunluluk olduğu vurgulanır. (Platonova, 2013, s. 280)

Tezkiye (Büyüme ve Arınma): İslami bir kavram olarak tezkiye;”temizlemek, geliştirmek, feyizlendirmek, büyütmek ve temize çıkarmak” demektir. (Ece, 2010, s. 739).Zekât kavramıyla aynı kökten gelmektedir. Bu kavram tevhid, adalet, farz ve Rububullah kavramlarının kombinasyonunun bir sonucudur. Tezkiye sonucu itibariyle bu dünyada temizlenme ve refah ahiret için ise saadet beklentisi olan bir kavramdır. (Platonova, 2013, s. 280).

Hilafet ve Allah önünde hesaba çekilme: Hilafet gereği insan emanete emanetlik edendir. İslamiyet’te emanete büyük önem atfedilir. Bunun bir gereği olarak insanoğlundan yeryüzünde her şeyin sahibini iyi bilmesi ve elindekilerin kendisine emanet olarak verildiğini hatırlaması ve nihayetinde emanete hıyanet etmemesi beklenir. Kavram içerisinde insanoğlu halife olarak yeryüzündeki nimetleri en iyi şekilde kullanıp ona emanetlik etmesinin yanı sıra diğer insanların rahatlığı ve huzurunu sağlayıp, bulunduğu toplumu refah toplumuna ulaştırabilmek için de çaba sarf etmesi gerekmektedir.”Mülk Allah’ındır” ve insan, onu melik olarak değil de halife sıfatı ile kullanmaktadır. Allah’ın mülkünden kendisine bahşedilende, diğer insanların hakları söz konusu olduğu için, mutlak tasarruf hakkına sahip değildir. Bkz. En’am,165;Furkan,133;Zariyat,19;Hadid,7 (Kallek, 2015, s. 22)

Makasidü’ş-Şeria (Şeriatın Hedefleri): Kavram olarak “Genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dini hükümlerin gayeleri anlamında bir tabir.” olarak tanımlanmıştır. (Boynukalın, 2003, s. 423)Şeriatın amacı dinin nihai amaç ve hedeflerine hizmet eden aksiyonlardan insan refahını sağlamak ve teşvik edilmesini ahlaki yasal çerçevelerle sağlamasıdır. Şeriat’ın hedefi bugün ve yarının tüketimi arasında bir denge sağlamak için zenginlik ve gelirin adil bir şekilde dağıtımını sağlamaktır. (Platonova, 2013, s. 281)

İmam Gazali'ye göre makasidü's-şeria: "Şeriat'ın hedefinde insanların inançlarını (din), insanların nefsini (nefs), zekâlarını (akl), onların kuşaklarını (nesl) ve servetini (mal) korumak yatmaktadır. Tüm beş bölümle halk yararı garantiye alınmaktadır". (Dusuki & Abdullah, s. 31)

Abdel Majid Najjar'ın Makasidü's-şeria kavramının tanımlaması Tablo 3'deki şekliyledir. (Asutay & Harningtyas, 2015, s. 9)

Tablo 3: Najjar'ın Makasidü's-Şeria Konsepti

Hedefler	Neticeler
• İnsan yaşam değerini koruma	a. İman b. İnsan hakları
• İnsanın özünü koruma	a. Öz b. Akıllı kimse
• Toplumu koruma	a. Nesil b. Sosyal mevcudiyet
• Fiziksel çevreyi koruma	a. Servet b. Çevre (Ekoloji)

Kaynak: (Asutay & Harningtyas, 2015, s. 9)

2.3. Makasidü's-Şeria'nın Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kavramına Etkileri

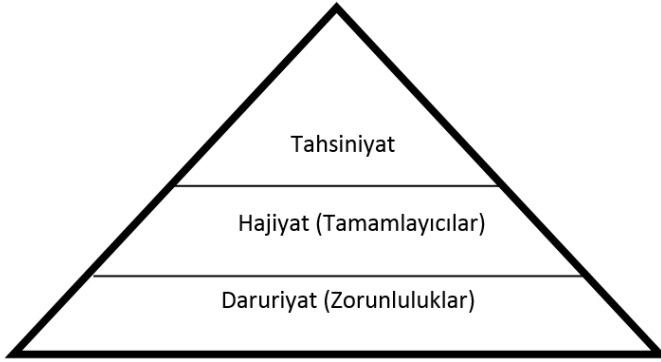
Makasidü's-şeria kavramı bireylere sorumluluk yüklemektedir ve bu sorumluluklar aşağıdaki kategoriler altında toplanmaktadır;

- Daruriyat (Zorunluluklar) : Bir kişinin dini ve dünyevi işlerinin düzgün işlemesi için gereklidir. (Dusuki & Abdullah, s. 32)
- Hajiyat (Tamamlayıcı) : Hayattaki sıkıntı ve problemleri hafifletmek için gereklidir. Örneğin İslam'da selem akdi aslında akdin geçerliliği açısından

sakıncalıdır. Fakat ekonomik işlemlerde kolaylık sağlamak için selem akdi geçerli ve doğru kabul edilir. (Dusuki & Abdullah, s. 33)

- **Tahsiniyat:** Düzeltmelere önderlik yapmak ve mükemmele ulaşmak her düzeyde insanın işlerini başarıyla yürütmesi ile gerçekleşir. Örneğin, şariat kurallarının sadakaya teşvik etmesi, insanlar arasında ilişkileri düzenlemesi ve adil alışverişi bu kategoride sayılabilir. (Dusuki & Abdullah, s. 33)

Makasıdüş-şeria kavramını KSS ile karşılaştırdığımızda kavramın bireysel çıkarlar yerine kamu/toplum çıkarlarını ele aldığını görülmektedir. (Dusuki & Abdullah, s. 33). Carell'in KSS piramidinden hareketle makasıdüş-şeria kavramı ve sorumluluk alanları şekildeki haliyle incelenebilir.



Şekil 2: KSS' de Maslahat Uygulaması

Kaynak: (Dusuki & Abdullah, Maqasid al-Shari'ah, Maslahah and Corporate Social Responsibility, s. 35)

2.4. İslam Ahlak Felsefesinin Temelleri

Birlik (Tevhid): Tevhid kavramı itibariyle insanlara sosyal sorumluluk ve adalet gibi görevler yüklenmiştir. Kavram gereği insanlar, Allah'ın dünya üzerindeki vekilleridir ve yeryüzündeki tüm kaynaklar onların emanetine sunulmuştur. Bu da insanlara birçok sorumluluk yüklemektedir. Dolayısıyla iş pratiğinde ise İslam insanlara güvenilir ve doğru olmayı, istiflemeden ve diğer hileli iş durumlarından kaçınmayı emreder (Mohammed, 2007).

Adalet: Chapra (1992) adalet kavramını dört maddede incelemektedir. (Mohammed, 2007, s. 120)

- İhtiyaçların karşılanması,
- Dürüst kazanç kaynağı
- Adil sağlık ve gelir dağılımı
- Büyüme ve kararlılık

Özgür İrade (İhtiyar): İnsanlar fiillerinde, gerçek bir irade hürriyetine sahiptirler. Çünkü insan bu gerçeği kendi içinde her an duymakta, yaptığı işlerde hür olduğunu hissetmektedir. Allah Teâlâ, insanların irade ve ihtiyar sahibi, dilediğini yapabilir bir varlık olmasının takdir buyurmuş ve onları bu güç ve kudrette yaratmıştır. Bu sebeple insanlar kendi istekleri ve iradeleriyle bir şey yapıp yapmamak gücündedir. İki yönden birini tercih edip seçebilirler. İnsanların sevabı ve cezayı hak etmesi, belli işlerden sorumlu olması, bu tür iradesi sebebiyledir. (Kılavuz, 2014, s. 146) İnsanlar İslami kurallara riayet etmek zorunda olsalar da her insanın doğru ve yanlış seçmeleri için sahip olduğu bir özgür iradesi vardır. (Mohammed, 2007, s. 128)

Sorumluluk (Farz): Sorumluluk (farz) kavramı İslam'da adalet ve sosyal sorumluluk değerlerinin özünü teşkil etmektedir. Sorumluluk kavramı doğal olarak özgür irade kavramıyla ilgilidir. Özgür irade vardır ama sorumluluklar dâhilinde mümkündür. Farz kavramı bu haliyle insanların özgürlüklerin önüne bir set koymaktadır. (Mohammed, 2007, s. 139)

3. İslami Finans Kuruluşlarında Kurumsal Sosyal Sorumluluk

3.1. İslami Finans İlkeleri

İslami finans İslami inanç ilkelerine dayanır ayrıca tüm faaliyetlerini de şeriatın sınırları içerisinde gerçekleştirmek zorundadır. Şeriat ilkeleri Kuran ve sünnetten alır. Kuran'a göre İslami bankaların göz önünde bulundurması gereken dört madde vardır. (Mohammed, 2007, s. 159)

- Faiz ve faize dayalı alışverişin olmaması gerekliliği,

- Ekonomik faaliyetlerde belirsizliğe dayalı kazançtan kaçınma (garar),
- İslami vergiyi uygulamak (zekât),
- İslami olarak yasaklanan (haram) mal ve hizmetlerin üretilmesinin engellenmesi,

İslami finans ilkelerini yedi grupta incelemek mümkündür.

Faiz yasağı: Bir fıkıh terimi olarak faiz; bedelli akitlerde taraflardan birisi lehine şart koşulan fazlalığı ifade eder. Faiz cereyan eden şeylerden birisinin peşin, diğerinin veresiye olması halinde miktarlar eşit bile olsa fazlalık hükmen var sayılır (Döndüren, 2012, s. 381).

Risk Paylaşımı: İslami kuralların temelinde tarafların birbiri üzerinde fazladan üstünlük sağlamasının önüne geçmek ve tarafların haklarını korumak vardır. Buradan hareketle İslam ekonomisi temel olarak yatırımlardan sağlanacak hak ve sorumluluklarda olduğu gibi yatırımlar sonucu katlanılacak maliyet ve sorumluluklarda da adaletli dağılımı sağlamaya çalışmaktadır. Buradan hareketle İslam ekonomisi daha çok ortaklık prensibe dayalı yatırımları teşvik etmektedir denilebilir. İslam'da kabul gören pek çok ortaklık türü vardır. (Döndüren, 2012, s. 412)

Varlık Tabanlı Oluşu: İslami hukuk kurallarına göre gerçekleştirilecek her mali işlemin maddi bir varlığa dayandırılması gerekmektedir.

Spekülasyon ve Belirsizlik (Garar) Yasağı: Garar bir fıkıh terimi olarak; aldatma, hile, bilinmezlik veya teslimi güç ettirilememesi hallerini kapsar. (Döndüren, 2012, s. 166)

Yatırımların (Alışverişin) İslami Olup Olmadığı: Bir yatırım veya alışverişin İslami olabilmesi için sadece İslami şekil şartlarına uyumlu olması yeterli değildir. Bir ticari faaliyetin helal sayılabilmesi için o faaliyetin yasaklanmamış olması birinci şarttır. Bunun devamında ise işleme konu olan mal ve hizmetlerin de İslami olarak bir sakıncasının bulunmaması gereklidir. Örneğin kumar, içki, uyuşturucu hap ve zararlı maddeler İslami açıdan

kullanılması ve satılması uygun olmayan maddelerdir. Bu yüzden herhangi bir ticari faaliyet görünüşte helal gibi bulunmakla beraber faaliyete ilişkin mal veya hizmet saydığımız gibi haram görülen mal ve hizmetler kullanılarak gerçekleştirilirse bu da faaliyetin, anlaşmanın veya ortaklığın İslamiliğine (helalliğine) gölge düşürür. (Platonova, 2013, s. 284)

Para Kavramı: İslam iktisat düşüncesinde para sadece değişimi sağlayan bir maldır. İslam iktisat düşüncesine göre paranın piyasa şartlarından kaynaklanan riskler ve dalgalanmalar gibi nedenlerin dışında değerini koruması gerekir. Çünkü para da tıpkı bir ağırlık ölçüsü veya uzunluk ölçüsü gibi bir ölçüdür ve değişime aracılık eder. Paranın kullanım değeri veya zaman değeri yoktur. (Özsoy, 2012, s. 107) İslam iktisadında paranın doğrudan zamana bağlı değer artışı fikri yoktur. Bu bakımdan İslami finans literatüründe zaman zaman “İslam’da paranın zaman değeri olmadığı” zikredilirse de bu tek başına doğru bir ifade değildir. İslam’da paranın zaman değeri vardır, ancak bu, paranın kullanıldığı yatırımın sonucuna bağlı ex-post bir kavramdır, yani önceden belirlenemez. Ancak reel iktisadi faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan bir olgudur (Saraç, 2014)

İnfak: İnfak, Allah yolunda harcama yapma, birini besleme, geçimlik (nafaka) verip geçindirme anlamlarına gelir. (Ece, 2010, s. 294)İnfak İslami olarak büyük öneme sahip olmakla beraber Kuran-ı Kerim’de infak edenler övülmüştür. İnfak zekât, sadaka ve karz-ı hasen vermek suretiyle gerçekleştirilebilir. Bilindiği gibi bunlar içinde zekât İslam’ın şartlarından bir tanesidir ve ekonomik açıdan da zengin fakir arasındaki maddi uçurumları kapatıp gelir adaletsizliklerine önlemeye katkı sağlamaktadır. Karz-ı hasen ise güzel ödünç vermek anlamında olup İslami bir borç verme, borçlanma şeklidir. Burada esas olan, faiz beklemeksizin borçluyu rahatlatmak için verilmesidir ki bu Kuran’da birçok yerde övülmüştür. (Hadid,11; Maide,12; Bakara,245; Hadid,18; Teğabün17; Müzzemmil,20) (Döndüren, 2012, s. 405)

3.2. İslami Finans Kurumlarının Sosyal Sorumluluk Kavramına Etkileri

İslami finans kuruluşlarının birincil zorunluluğu yürüttükleri faaliyetlerin tüm yönleriyle İslam hukukuna uyum içinde olması gerekliliğidir. Bunun dışında İslami finans kurumlarının yatırımcılarının fonlarını yönlendirme ve proje için gerekli fonları tahsis etme gibi geleneksel bankalarla özdeş görevleri vardır. Bu bağlamda da izin verilen ve önerilen kaynaklardan fonları yine önerilen projelere yatırım yapmak İslami finans kurumlarının sorumluluğu altındadır. İslami finans kuruluşları mali araçlar olarak örnek bir konumda olduğu için paydaşlarının davranışlarını ideal İslami yatırım ve tahsisi konusunda etkileyebilirler. (Farook, 2007, s. 35)

İslami finansal kuruluşlar ribaya dayalı finansal sistemleri ve sistemin getirdiği sakıncalardan bireyleri korumak için kurulmuşlardır. Bu anlamda da ana faaliyetleri de sosyal sorumluluk kavramı içerisinde değerlendirilebilir. (Farook, 2007, s. 35)

İslami finansal kurumların sosyal sorumluluk kavramı çerçevesinde etkili olduğu alanları maddeler halinde sıralamak gerekirse; (Sairally, 2007, s. 282)

- Kapsamlı sosyo-ekonomik faydaların icrası,
- Ümit veren ekonomik sektörlere odaklanma,
- İş oluşturma ve girişimciliği teşvik,
- Sosyal adaleti savunma ve dağıtım,
- Eşitlik ve adaleti kurma,
- Fakirlik, yokluğu hafifletme,
- Bölgesel yatırımların dağıtımının desteklenmesi,

4. Türkiye'deki Katılım Bankalarının KSS İlkeleri ve İslami İlkelere Uyumluluğunun Değerlendirilmesi

Türkiye'de faaliyet gösteren altı tane katılım bankası mevcuttur ama örneklem grubumuz dört banka olacaktır. Son dönemde kurulmuş olan Ziraat Katılım

ve Vakıf Katılım yeni açılmış olmaları ve KSS projesi gerçekleştirilmemiş olmaları sebebiyle örneklem dışı bırakılmıştır.

4.1. Türkiye'deki Katılım Bankalarının KSS Projeleri ve KSS Yaklaşımı Bank Asya

Kültür-Sanata Destek Projeleri

- Şiirin Sultanları (İskender Pala – 2005 Mayıs)
- Sanat Eserine Vurulan Kuran Mührü (Murat Sülün – 2006 Mayıs)
- II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyası (Mehmet Bahadır Dördüncü – 2006 Ekim)
- Mekânlar ve Olaylarıyla Topkapı Sarayı (İlber Ortaylı – 2007 Ekim)i
- İlber hocayla Topkapı Sarayı Gezi Rehberi
- Abideleri ve günümüze mesajlarıyla Diyar-ı Mevlana (Murat Sülün - 2007 Aralık)
- Der saadet'ten Haremeyn'e Surre-i Hümayun (Yusuf Çağlar, Salih Gülen – 2008 Nisan)
- Mukaddes Göç Hicret (Reşit Haylamaz – 2009 Şubat)

Çevre ve Doğaya Destek Projeleri

- Bank Asya Hatıra Ormanı
- INEPO Ulusal ve Uluslar arası Çevre Olimpiyatları (Ana Sponsor)
- E-hesap özeti Uygulaması

Spora Destek Projeleri

- Bank Asya 1. Lig İsim/Forma Sponsorluğu
- Bank Asya 1. Lig Ödülleri/Dergisi
- Bank Asya Çırağan Kolej Spor Basketbol Takımı
- Genç Sporculara Destek

Eğitime Destek Projeleri

- Bir Çocuk Okutuyorum Sosyal Sorumluluk Projesi
- Kardeş Okul Projesi

- Ayvalidere İlköğretim Okulu Okuma Bayramı Sponsorluğu
- Türkiye Engelsizler Tiyatro Grubu

Kuveyt Türk

• **Salıha sultan çeşmesi restorasyonu:** Tarihi Salıha Sultan Çeşme ve Sebili, Vakıflar Genel Müdürlüğü ile Kuveyt Türk Katılım Bankası'nın 'Yok Olmaya Terk Edilmiş Tarihi Eserleri Koruma Projeleri kapsamında yaptıkları işbirliği çerçevesinde restore edilmiştir.

• **Kozahan şadırvanı restorasyonu:** Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün kontrolünde Kuveyt Türk Katılım Bankası tarafından restorasyonu gerçekleştirilmiştir.

• **Pakistan sel felaketi mağdurlarına yardım kampanyası:** Kuveyt Türk müşteri ve çalışanlarının bağışları sonucunda Türk Kızılay'ı işbirliğiyle "Kuveyt Türk Kardeşlik Köyü" kurulmuştur.

• **Afrika yardım kampanyası:** Kuveyt Türk müşteri ve çalışanlarının bağışları sonucunda Türk Kızılay'ı işbirliğiyle Afrika'ya yardım kampanyası yürütülmüştür.

• **Ortaköy Camii restorasyonu:** Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Kuveyt Türk'ün işbirliğiyle gerçekleştirilmiştir

• **KAÇUV umuda destek projesi:** Belli tarihler arasında banka kartlarıyla yapılan her işlemin 1 TL'si Kansersiz Çocuklara Umut Vakfı'nın (KAÇUV), "Aile Evi" projesine destek olarak verilmiştir.

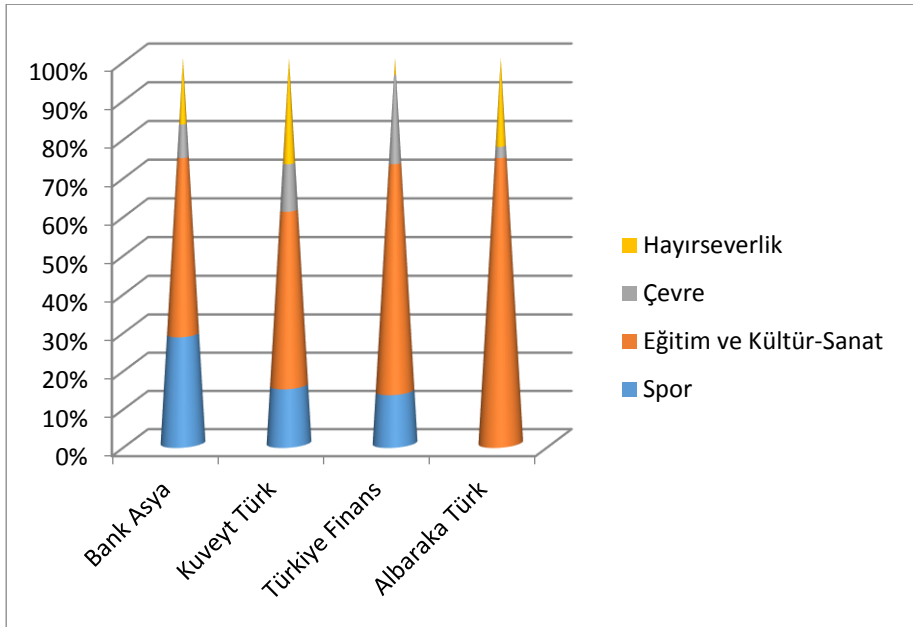
Türkiye Finans

- Tarihi Kırkpınar Yağlı Güreşleri Tanıtımı/Duyurulması
- Karanlıkta Diyalog Sergisi Sponsorluğu
- 17. Akdeniz Oyunları Destekçisi
- Türkiye Finans 3. Fotoğraf Yarışması
- Down Sendromlu Gençlere Destek

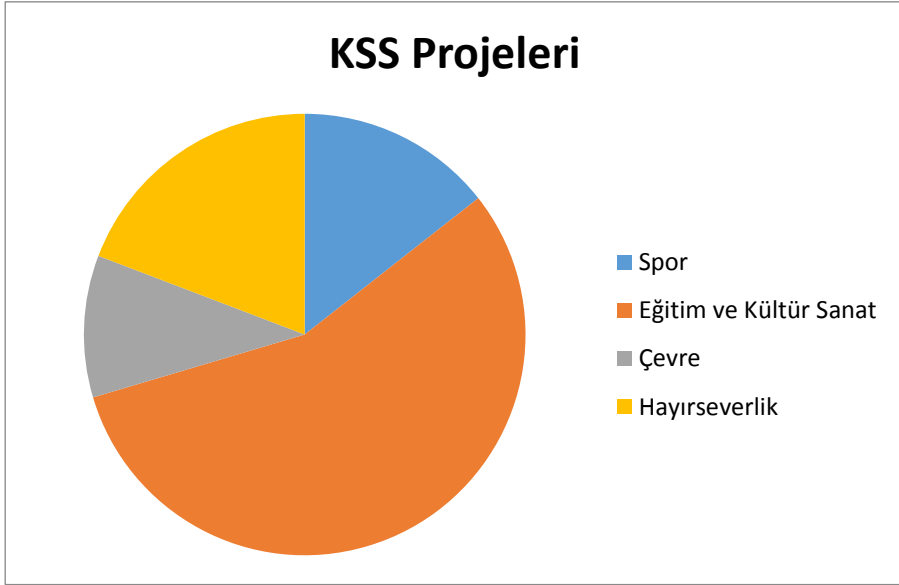
Albaraka Türk

- “Türkiye’nin Ruhu: Cemil Meriç Belgeseli” Sponsorluğu
- “Hicaz Demiryolu Fotoğraf Albümü” Sergisi
- Albaraka Türk Fotoğraf Yarışması (Alinteri) ve Sergisi
- Albaraka Türk Geleneksel Hat Yarışması ve Sergisi
- Her yıl Hazırlanan Okuma Kitabı Projesi
- Bereket Vakfına her yıl İlk ve Orta Öğretim ile Yüksek Öğrenim öğrencilerine burs amaçlı bağışta bulunulması

4.2. Türkiye’deki Katılım Bankalarının KSS Projelerinin Dağılımı



Şekil 3: Türkiye'deki Dört Katılım Bankasının KSS Projelerinin Dağılımı (1)



Şekil 4: Türkiye'deki Dört Katılım Bankasının KSS Projelerinin Dağılımı (2)

Grafiklerden de görüldüğü üzere, katılım bankalarının KSS projelerinde ilk sıralarda yer alması beklenen hayırseverlik projeleri ikinci sırada yer alırken, ilk sırayı eğitim ve kültür-sanat alanında yapılan projeler almıştır. Hayırseverlik projelerinin ikinci sırada kalmasında İslam'da hayrı gizli yapmaya yönelik telkinlerin etkili olduğu söylenebilir. Eğitim ve kültür-sanat alanında yapılan projelerin çoğunluğunu cami, çeşme restorasyonu, hat sanatı gibi yine İslami öğelerin baskın olduğu alanlara yapıldığını söylenebilmektedir. Ayrıca eğitim ve kültür-sanat alanı çok geniş bir yelpazeye sahip olup etki açısından da geniş bir insan kitlesine sahiptir. Bu açıdandır ki bu alandaki projelerin çokluğu normal karşılanmaktadır. Ayrıca katılım bankaları spor alanında da projeler gerçekleştirdiği gözlenmektedir. Çevre ile ilgili hatıra ormanı, e-ekstre uygulaması gibi uygulamalar dışında çok büyük projeler gerçekleştirilmediği görülmektedir.

Çevre ile ilgili büyük projeleri çoğunlukla üretim yapan işletmeler, yanlış üretim teknikleri sonucunda ortaya çıkan çevresel zararı kamufle etmek

amacıyla gerçekleştirmektedir. Bu durumda bankaların çevreye yönelik bir dışsalının olmaması onları bu yönde proje gerçekleştirmemeye sevk etmiş olabilmektedir. Bunun yerine verdikleri toplumsal zararı gidermek amacıyla eğitim ve kültür-sanat alanında proje geliştirmek durumunda kalmış olmaları da muhtemeldir. Tüm bu çıkarımlara grafikten ulaşılabiliirse de detaylı neticelere ulaşmak için derinlemesine araştırmaların yapılması kaçınılmazdır.

4.3. Katılım Bankalarının KSS İlkelerine Olan Uyum Ve KSS Algısı Kapsamında Değerlendirme

Katılım Bankalarında KSS Algısı, İslami işletme olarak ele alınan katılım bankalarının KSS algısının diğer işletmelerden bir farkının olmadığı sonucuna varılmıştır. Bu işletmelerin diğer işletmelerle ayrıştığı tek nokta KSS projelerinin İslami hassasiyetler kapsamındaki alanlarda yoğunlaşmış olmasıdır.

Çalışma İslami işletmelerin KSS algısının diğer işletmelerden farklı olduğu varsayımından hareketle yazılmıştır. Çalışmanın literatür kısmında İslami işletmelerde KSS algısının farklı olacağı kanaatine varılmıştır. Ancak yapılan görüşmeler neticesinde böyle bir ayrımın olmadığı görülmüştür.

İşletmelerin Ekonomik Sorumluluk Düzeyi, görüşülen katılım bankalarının hepsi birer ticari bankadır. Bu kapsamda beklenildiği üzere ekonomik sorumluluk düzeyleri yüksek çıkmıştır.

- İslami bir işletmeden de beklenen ekonomik sorumluluk düzeyinin yüksek olması pozitif bir durumdur. Bu işletmelerle yapılan görüşmeler sonucunda “kar etmenin faizsizlik ilkesi çerçevesinden hareketle hedeflenmesi” ise İslami işletme olmanın olumlu bir netice olarak görülmektedir.

İşletmelerin Yasal Sorumluluk Düzeyi, konuyla ilgili görüşülen hiçbir bankadan yeterli bilgi alınamamıştır.

- İşletmelerin hukuki meseleleri konusunda yeterince açık olmadıkları görülmüştür. Bunda mülakat görüşmelerine duydukları güvensizliğin etkisi

büyüktür. Herhangi bir bilgiye ulaşılmasa da bu bankalar içerisinde yasal uyarı ve yaptırımla karşılaşan bankanın varlığını bilinmektedir. Türkiye’de azınlıkta olan katılım bankacılığı içerisinde bir bankanın bile böyle bir pozisyonda olması katılım bankacılığı için negatif bir durum olarak algılanmaktadır.

İşletmelerin Hayırsever Sorumluluk Düzeyi, görüşülen işletmelerde yüksek düzeyde olduğu gözlemlenmiştir.

- İslami işletmelerin hayırseverlik sorumluluğunun yüksek olması beklenen bir sonuçtur.

İşletmelerin Hesap verebilirlik Düzeyi, kapsamında görüşülen tüm bankaların aynı oranda hassasiyete sahip olduğu görülmüştür.

- Bankacılık sektörü genel itibariyle hesap verilebilirliğin ve şeffaflığın yüksek düzeyde olması beklenen sektördür. Bu işletmeler denetleme ve düzenleme kurumları tarafından devamlı suretle denetlenmekte ve aksi bir durumda yaptırımla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu durum yasal mevzuatın da bir sonucudur.

İşletmelerin Şeffaflık Düzeyi, görüşmesinde katılım bankalarının kendilerini müşteri ve müşteri adaylarına anlatmak noktasında istekli oldukları görülmüştür.

- Katılım bankacılığı günümüz itibariyle halen daha yeterince anlaşılması gözükmemektedir. Katılım bankacılığı ve konvansiyonel bankacılık arasında ayırım yapamayan müşteri adayı ise katılım bankaları için negatif etki oluşturmaktadır. Bu noktada katılım bankalarının kendilerini ve faaliyetlerini anlatma çabaları anlamlı görülmektedir.

İşletmelerin Sürdürülebilirlik Algısı, görüşülen işletmelerde sürdürülebilirlik algısıyla ilgili ortak bir değerlendirme yapmak zordur. Çünkü bu anlamda hiç proje yapmayan ve birçok proje gerçekleştiren işletmeler mevcuttur. Katılım bankalarının genel itibariyle sürdürülebilirlik kavramıyla son dönemde ilgili olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

- Sürdürülebilirlik kavramı İslami literatürde israf/tasarruf kavramlarına denk gelmektedir. Bu bakış açısı çerçevesinde İslami işletmelerin bu kavrama yakın durması beklenmektedir. Ancak varılan sonuçtan katılım bankalarının bu konuda yetersiz kaldıkları varsayımına ulaşılmaktadır.

İşletmelerdeki İnsan Kaynaklarının Düzeyi, konuyla ilgili bir işletme hariç diğer işletmelerden dolayı olarak bilgi alınmıştır. Yapılan görüşmelerde işletmelerin insan kaynakları konusunda klasik bir yaklaşım sürdürdükleri kanısına varılmıştır. İslami işletme hassasiyeti noktasında insan kaynakları faaliyetleri yürüten ve bu noktadan hareketle projeler gerçekleştiren az sayıda işletme olduğu görülmüştür.

- Katılım bankalarının İslami hassasiyet çerçevesinde insan kaynakları düzeyinin yüksek olması beklenmektedir. Genel olarak insan kaynakları yönetimi iyi düzeydedir. Yapılan faaliyetler ve projeler bazında İslami bazı öğelerin (dini bayramlara özel etkinlikler düzenlenmesi gibi) etkili olduğu görülmüştür.

İşletmelerin Çevre Sorumluluk Düzeyi, noktasında genel bir değerlendirme yapılamamaktadır. Ama katılım bankalarının çevre konusundaki projelere kayıtsız kalmadığı görülmektedir.

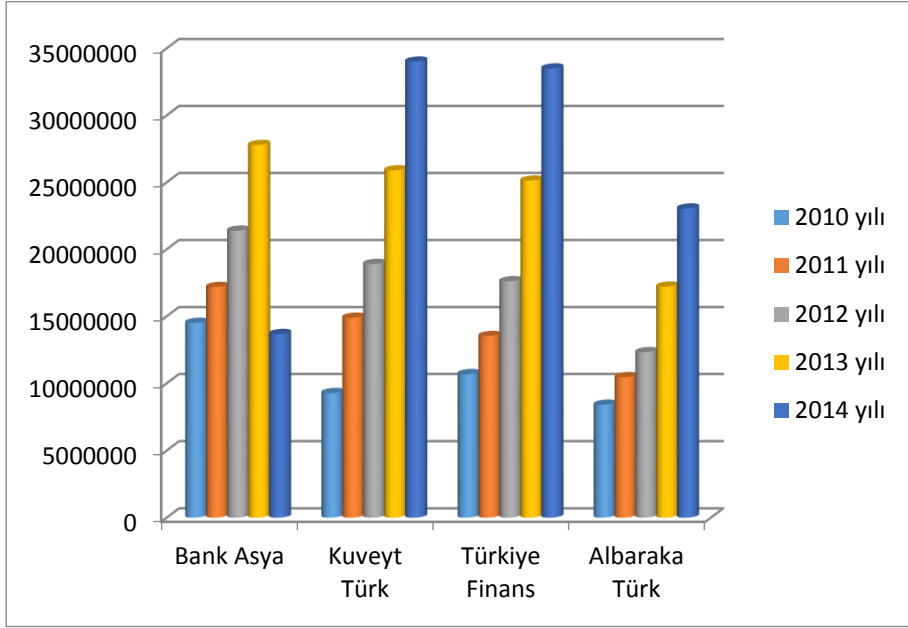
- Genel KSS algısı itibariyle işletmeler neye/nereye zarar veriyorsa o alanda proje yapmaya gayret göstermektedirler. Katılım bankalarının da klasik KSS algısına sahip olduğu varsayılarak yorum yapılırsa, çevre noktasında dışsala sahip olmayan bankalar bu alanda proje gerçekleştirmeyi ihtiyaç görmemişlerdir. Oysa İslami perspektiften KSS anlayışına sahip işletmelerin çevre ve çevrecilik projelerini önemsemesi beklenmektedir.

İşletmelerin Hayırseverlik Algısı, bazında tüm işletmelerin hayırseverlik faaliyetlerini hiçbir maddi karşılık beklemezsizin gerçekleştirdikleri görülmüştür.

- İslami işletmelerin hayırseverlik algısının doğru ve yeterli olması beklenir ki katılım bankaları düzeyinde de bunun yeterli düzeyde olduğu görülmektedir.

4.4. Türkiye'deki Katılım Bankalarının Finansal Büyüklükleri

Bankaların büyüklükleri ve yıllar itibariyle durumlarını görmek adına beş yıllık toplam aktifleri aşağıdaki grafikte verilmektedir. Bu grafik bize bankaların ekonomik büyüklüklerine ve piyasadaki muhtemel faaliyet oranlarına dair fikir vermektedir.



Şekil 5: Dört Katılım Bankasının Toplam Aktifleri

Kaynak: Türkiye Katılım Bankaları Birliği internet sitesinden alınan bilgiler ışığında oluşturulmuştur.

Tablodan hareketle iki sonuca varılabilmektedir. İlk sonuç, bankaların aktif büyüklüklerinin buldukları yıllar itibariyle birbirlerinden çok da farklılaşmadığıdır. İkinci ve en dikkat çekici sonuç ise aktif toplamının her bankada yıllar itibariyle artış göstermesidir. Bunu İslami bankacılığın son dönem popülaritesine bağlayabilirsek de bu sonucun finans sektörünün geleneksel bankacılık ayağında da görüleceği açıktır. 2014 yılında toplam aktiflerdeki tek azalma Bank Asya'da yaşanmıştır. Bunu bankanın son dönemdeki özel durumuna bağlamak yanlış olmayacaktır.

4.5. Katılım Bankalarının Şariat İlkelerine Uyumu Kapsamında Değerlendirme

İşletmelerin Faiz Yasağı İlkesine Uyumu, sorulan soru kapsamında değerlendirildiğinde bankaların buldukları sektöre uyum sağlamak açısından bu ilkedan taviz vermek durumunda kaldıkları görülmektedir.

- Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse gecikme bedelleri kapsamında sorulan soru neticesinde bu ilkeye uyum noktasında zafiyet gösterildiği sonucuna ulaşılabilir. Netice de işletmelerin buldukları sektör gereği bu işlemi yapmaları zorunlu gözükmektedir. Ancak bu noktada konvansiyonel bankalardaki değerlerle aynı oranda bedel talep edilmesi sorunlu görülmektedir. Bunun karşısında bu bedellerin bir fonda toplanıp toplumsal projelerde kullanılması ve bunun KSS projesi olarak sunulmaması ise hem sektöre uyum hem de faizsizlik ilkesine uyum noktasında oldukça pozitif bir adımdır.

İşletmelerin Risk Paylaşımı İlkesine Uyumu, bu kapsamda işletmelerin zayıf kaldığı işlemlerinde daha çok murabahaya ağırlık verdiği görülmüştür.

- İslami işletme bazında katılım bankacılığı aslen ortaklık yapısına dayanmaktadır. Fakat uygulamada genel itibariyle murabahaya ağırlık vermiş oldukları görülmektedir. Bu durum işletmenin konvansiyonel bankacılığın kredi sistemine alternatif olmasıyla ilişkilidir. Ortaklık türündeki yatırımları yapan ve bunu destekleyen az sayıda banka olması bu konuda katılım bankalarının zayıf kaldığının göstergesidir.

İşletmelerin Varlık Tabanlı Olma İlkesine Uyumu, konusunda tüm bankalarda yüksek hassasiyet gözlenmiştir.

- Katılım bankalarının yatırımın/alışverişin varlık tabanlı olma ilkesine uyumu yüksektir. Bu konuda tek bankada güncel ihtiyaçlar gereği esnek davranıldığı bilinmektedir. Bu durumu tüm katılım bankaları bazında olumsuz olarak almak yanlış olur.

İşletmenin Spekülasyon Ve Belirsizlik Yasağına Uyumu, hususunda tüm katılım bankalarında konvansiyonel bankalarda uygulanan ürünlerin bir veya birkaçının uygulandığı veya uygulanma sürecinde olduğu görülmüştür.

- Katılım bankalarında konvansiyonel bankacılıktaki uygulamaların görülmesi olumsuz bir durumdur. Bunu işletmelerin aynı sektörde bulunduğu rakipleriyle mücadele edebilmesine bağlamak yanlış olmayacaktır. Bunun yanında katılım bankaları bu uygulamaları danışma kurullarından onay almak suretiyle gerçekleştirdiklerini göz ardı etmemek gerekmektedir.

İşletmelerin Alışverişin İslamiliği İlkesine Uyumu, konusunda genelleme yapacak kadar bir veriye erişilememiştir. Edinilen bilgiler ışığında ilgili bankaların alışverişe konu olan metanın İslami ilkelere uyumu konusunda azami hassasiyete sahip oldukları gözlenmiştir.

- İslamiyet'te alışverişin İslami ilkelere uyumu kadar alışverişe konu olan metanında İslami ilkelere uygunluğu zorunluluğu vardır. Katılım bankalarının bu noktada hassas olması beklenir ki edinilen bilgiler doğrultusunda böyle olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İşletmelerin Para Kavramı Algısı, işletmelerin para kavramına dair edinilen bilgilere göre konvansiyonel bankacılıktaki anlayıştan farklılaştıklarını göstermektedir.

- KSS algısındaki birlik yerine para kavramında konvansiyonel ve katılım bankaları arasında farklılık olduğu gözlenmiştir. Bunda para kavramının İslami literatürde bir karşılığının olması ve bu temel üzere şekillenmesi etkili olmuş olabilir. Buna karşılık KSS kavramı ise batı terminolojisinde türeyen bir kavram olup İslami işletmeler bazında da bu anlam üzere işlem görmesi normal karşılanmalıdır.

İşletmelerin İnfak İlkesine Uyumu, noktasında yapılan görüşmede işletmelerin zekât verme durumları irdelenmiştir. Bu konuda genelleme yapılabilecek düzeyde bilgiye ulaşılamamıştır.

• Zekât bulunduğumuz toplumda devlet tarafından toplanmamakla birlikte verilmediğinde hiçbir yaptırıma maruz kalınmamaktadır. Bu durumda kişi veya kurumların zekât ödemeleri tamamen kişisel bir tercih olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında işletmelerin KSS projeleri de infak kapsamında değerlendirilebilir. Özellikle hayırseverlik alanında yapılan KSS projeleri ve katılım bankalarının bu projelerden maddi bir çıkar beklememeleri bu projelerin infak kavramı altında değerlendirilebilmesine olanak sağlamaktadır. Bu şekilde bir değerlendirme yapıldığında katılım bankalarının infak ilkesine uyumunun yüksek olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

Katılım Bankaları Bünyesindeki Danışma Kurulları, hususunda tüm bankalardan yeterli bilgi alınamamakla birlikte alınan bilgiler doğrultusunda katılım bankalarının danışma kuruluna ve kuruldaki kişilerin seçimine ehemmiyet gösterdikleri görülmektedir.

• Danışma kurulları katılım bankalarının İslami ölçüler noktasındaki yegâne denetçisidir. Bu nedenle yeterli bilgi birikimine sahip ve yeterli sayıda kişiden oluşması önemlidir. Bu noktada katılım bankalarının danışma kurullarına önem verdikleri görülmektedir. Ama danışma kurullarının kararlarında bankalar arasında farklılıklar olduğu bilinmektedir. Bu manada ulusal çapta bir danışma kurulu oluşturup aynı zamanda bu kurula denetleme ve yaptırım gücü de verilerek bu gibi farklılaşmaların önüne geçilebilir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı KSS kavramını İslami finans bağlamında analiz etmek ve Türk Katılım Bankaları örneğinde KSS projelerini değerlendirmektir. Bu bağlamda çalışmada öncelik KSS kavramının tanımına ve İslami perspektiften değerlendirilmesine verilmektedir. Bir sonraki aşamada ise kavramın pratiğini görmek adına Katılım bankaları bazında mülakat görüşmeleri gerçekleştirilmiştir.

Teori bölümünde İslami perspektiften KSS kavramı oldukça anlamlı bir çizgiye oturtulmaktadır. Bunun yanında kavramın pratiğini görmek adına seçilen Katılım bankalarından edinilen veriler ise teoriyle aynı sonucu vermemektedir. İslami bankalar olarak ele alınmış katılım bankalarının KSS ilkelerine uyum noktasında yapılan görüşmelerde kavrama oldukça duyarlı ve ilgili oldukları fikrine varılmaktadır.

Bunun yanında KSS kavramının algılanması ve pratiğinde İslami bir bakış açısına rastlanmamaktadır. Bankaların KSS kavramına İslami bir sorumluluk anlayışından çok kurumsal sorumluluk veya işletme (marka) imajı olarak baktıkları gözlenmektedir. Bunda kavramın batı kaynaklı olup işletmeler bazında İslami bir karşılık kazandırılmamış olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Bunun dışında bu bankaların içinde buldukları sektör gereği kavramlar ve kavramların anlamlandırılması noktasında çok fazla farklılaşmalarına da imkân yoktur. KSS açısından Katılım bankalarının tek farkları projelerinin daha çok İslami kaynaklı alanlara yönelmesinde olmuştur.

Katılım bankalarının faaliyetlerinde İslami ilkelere uyumu noktasında birbirleri arasında büyük farklılıklara rastlanmamaktadır. Bunun yanında sundukları finansal enstrümanlar açısından farklılıklar mevcuttur. Bunda her bankanın ayrı danışma kuruluna sahip olup farklı fetvalarla hareket etmesinin etkili olduğu düşünülmektedir. Bunun önüne geçmek için ulusal düzeyde bir fetva kurumu oluşturulup aynı zamanda denetleme ve düzenleme yetkisiyle kuvvetlendirilebilir. Bu kurumun devlet mercii tarafından oluşturulması kamuoyundaki katılım bankalarına olan güvensizliklerin de ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

Katılım bankaları, ticari mevduat bankacılığı modelini benimsediklerinden ne tam İslami ne de yeterince konvansiyonel sayılmamaktadırlar. Banka olmaları sebebiyle İslami kesimin uzak durmasına ve eleştirel yaklaşımına maruz kalmaktadırlar. Ancak unutmamak gerekir ki

Katılım bankaları birer ticari işletmedir. Katılım bankalarının birer vakıf kurumu gibi çalışması ve hareket etmesini beklemek haksızlık olur. Bununla birlikte daha fazla kâr-zarar ortaklığına dayalı özgün araçların ağırlıkta olduğu bir katılım bankacılığı geliştirilebilirse bu hem katılım bankalarının ticarî niteliğinin korunduğu, hem de daha özgün İslamî finansal kurum niteliğinin kazanıldığı bir yapıyı ortaya çıkaracaktır.

İslam KSS kavramını daha kapsamlı ve derinliğine tanımlamaktadır. İslamiyet'teki sorumluluk anlayışı daha çok bireyselden kurumsala doğru bir yönelim içermektedir. İslam kişiye hem bireysel hem de toplumsal sorumluluklar yüklemektedir. Kişilerin topluma olan sorumlulukları “sosyal sorumluluk” kapsamında değerlendirilebilir. Bu manada Müslüman bir bireyin kurduğu işletmenin sorumluluklarını bilmesi ve bu doğrultuda hareket etmesi ise çalışmamızın da alanı olan “kurumsal sosyal sorumluluk” kavramının içeriğini oluşturmaktadır.

Katılım bankaları bazında yapılan çalışmada İslami perspektiften KSS kavramının algılanması ve uygulanması yönünde anlamlı bir sonuç çıkmaması KSS kavramının iş dünyasında yeni yer bulmasından kaynaklanmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak İslami işletmeler kavrama İslami bir bakış açısı (henüz) kazandıramamışlardır.

Kaynakça

- Aktan, C. C., & Börü, D. (2007). *Kurumsal Sosyal Sorumluluk (İşletmeler Ve Sosyal Sorumluluk)*. İstanbul: İGİAD.
- Aras, G. (2007). Kurumsal Sosyal Sorumluluk: Muhasebe ve Denetim Uygulamalarına Yansımaları. *İç Denetim Degisi*, Sayı.20.
- Asutay, M., & Harningtyas, A. F. (2015). Developing Maqasid al-Shariah Index to Evaluate Social Performance of İslamic Banks: A Conceptual and Empirical Attempt. *Uluslararası İslam Ekonomisi Ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 5-63.
- Borsa İstanbul. (2014). Şirketler İçin Sürdürülebilirlik Rehberi. 11.
- Boynukalın, E. (2003). MAKASIDÜ'Ş-ŞERİA. *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 423-427). içinde Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Döndüren, H. (2012). *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (tarih yok). Maqasid al-Shari'ah, Maslahah and Corporate Social Responsibility. *The American Journal of İslamic Social Sciences*, 26-45.
- Ece, H. K. (2010). *İslamın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Farook, S. (2007). İslami Finans Kurumlarında Kurumsal Sosyal Sorumluluk. *İslam Ekonomisi Çalışmaları*, 32-46.
- Farook, S. (2007). On Corporate Social Responsibility Of İslamic Financial Institutions. *İslamic Economic Studies*, 31-46.
- İbişoğlu, A. (2007). Kurumsal Sosyal Sorumluluk: Vestel Örneği. *Başkent Üniveristesi İşletme Yüksek Lisans Tezi*.

- Kallek, C. (2015). *Sosyal Servet "İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi"*. İstanbul: Klasik.
- Kantarıcı, E. (2014).
https://www.academia.edu/8826985/Kurumsal_Sosyal_Sorumluluk_Tan%C4%B1mlar%C4%B1. Erişim Tarihi 14.08.2016
- Kılavuz, A. S. (2014). *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar.
- Mohammed, J. A. (2007). *Corporate Social Responsibility in İslam*. Yeni Zellenda .
- Özsoy, M. (2012). *Katılım Bankacılığına Giriş*. İstanbul: Kuveyt Türk.
- Platonova, E. (2013). Corporate Social Responsibility from an İslamic Moral Economy Perspective: A Literature Survey. *Afro Eurasian Studies* , 272-279.
- Platonova, E. (2013). Corporate Social Responsibility from an İslamic Moral Economy Perspective: Literature Survey. *Afro Eurasian Studies* , 272-297.
- Sairally, S. (2007). Evaluating the "Social Responsibility" of İslamic Finance: Learning From the Experiences of Socially Responsible Investment Funds. *Advances in İslamic Economics and Finance* , 280-308.
- Saraç, M. (2014). *Faizsiz Finans Sistemi Ders Notları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Sert, N. Y. (2012). Türkiye'de Özel Sektörün Kurumsal Sosyal Sorumluluk Anlayışına İlişkin Yarar Algısı: Kurumsal Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerinin Duyurulmasında Web Sitelerinin Kullanılması. http://www.ajite.org/?menu=pages&p=details_of_article&id=56 , 32-50.

Vural, Z. B., & Coşkun, G. (2011). Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 62-87.

Türkiye Katılım Bankaları Birliği,

<http://www.tkbb.org.tr/veri-seti>, Erişim tarihi 14.08.2016

EKLER

EK 1: KSS İlkelerine Yönelik Sorular

KSS Kavramına İlişkin

KSS projeleri olarak özellikle ağırlık verdiğiniz alan veya alanlar var mı? Nelerdir?

KSS kavramının Katılım bankaları ve diğer bankalar açısından anlamlandırılmasında size (işletmenize) göre bir farklılık var mı? İşletmenizin KSS kavramına bakışını nasıl tanımlarsınız?

İşletmenizde KSS projelerinizi hangi birim yürütmektedir?

İşletmenizde gerçekleştirdiğiniz KSS projeleri açısından değerlendirdiğinizde Ekonomik sorumluluk/Yasal sorumluluk/Etik sorumluluk/Gönüllü sorumluluk alanlarından hangisine daha ağırlık verdiğinizi söyleyebilirsiniz?

Ekonomik

İşletmenizin kar elde etme politikasını nasıl tanımlarsınız?

Yasal

İşletmeniz şu ana kadar yasal düzenlemelerle ilgili herhangi bir uyarı aldı mı?

Gönüllü/Hayırseverlik

İşletmenizin hayırseverlik faaliyetleri çerçevesinde gerçekleştirdiği kaç KSS projesi vardır? Nelerdir?

Hesap verebilirlik

İşletmenizin mali performans ölçümlerini ne kadar süreyle yapıp bunu kamuoyuyla paylaşırsınız?

Şeffaflık

Müşterileriniz ve müşteri adaylarınız için bilgilerin paylaşımı ve anlaşılabilirliği için şirketinizin izlediği politikayı nasıl tanımlarsınız? Konuyla ilgili projeleriniz var mı/nelerdir?

Sürdürülebilirlik

Son dönem gündemde olan ve oldukça teşvik edilen sürdürülebilirlik kavramı doğrultusunda işletmenizde gerçekleştirdiğiniz faaliyet var mı? Nelerdir?

İnsan Kaynakları Boyutu

İşletmenizde çalışanlarınıza yönelik maddi/manevi katkı sağlayacak projeler gerçekleştiriyor musunuz? Neler?

Çevresel Boyut

İşletmenizin çevresel boyutta gerçekleştirdiği KSS projeleri var mıdır? Projeler?

Hayırsever Boyut

İşletmenizde gerçekleştirdiğiniz hayırseverlik faaliyetlerini nasıl ifade edersiniz?(Amaçlar/hedefler)

EK 2: Şeriat İlkelerine Yönelik Sorular

Faiz Yasağı

İşletmenizin verdiği kredilerin zamanında geri ödenmemesi noktasında izlediği politika nedir?

Risk Paylaşımı

İşletmenizin ortaklık türlerine yönelik yatırımlar ne ölçüde ve bu tür yatırımları teşvik ediyor musunuz?

Varlık Tabanlı Oluşu

İşletmeniz bedelli askerlik veya bunun gibi hizmet sektörü temelli ihtiyaçlara cevap verebiliyor mu?

Spekülasyon ve Belirsizlik Yasağı

Forward, future, forex, swap gibi geleneksel bankalarda uygulanabilen veya teverruk işlemlerinden birini veya daha fazlasını gerçekleştiriyor musunuz?

Alışverişin İslami Olup olmadığı

Yatırım yapılacak alanın veya metanın İslami olarak izinli olup/olmadığını (helal/haram) önemsiyor musunuz?

Para Kavramı

Bir işletme olarak paranın ticaretini yaptığınızı söyleyebilir miyiz?

İnfak

İşletmeniz zekât ile ilgili hissedarlarına veya müşterilerinize bilgilendirme veya bundan başka hizmet sunuyor mu?

Danışma Kurulları

Danışma kurulunuz kaç kişiden oluşmaktadır?

Danışma kurulunuzda yer alan kişiler başka bankaların kurullarında da yer alıyor mu?

Danışma kurulundaki kişilerin bankanızın başka herhangi bir birimle bağı var mı?

Danışma kurulunda yer alan kişilerin geçmiş deneyimleri hakkında neler söyleyebilirsiniz?